NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

98 N° 10 1976

La mission à la lumière de l'Incarnation

Joseph MASSON (s.j.)

p. 865 - 890

https://www.nrt.be/es/articulos/la-mission-a-la-lumiere-de-l-incarnation-1143

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La mission à la lumière de l'Incarnation

ESSAI DE RÉFLEXION GLOBALE
SUR DES PROBLÈMES FONDAMENTAUX ACTUELS

La mission est comme l'Eglise, dont elle représente un aspect essentiel [1], et l'Eglise est comme le Christ, dont elle constitue le Corps, formé et mû par sa Tête [2]. Christ, Eglise et mission partagent, quoique diversement, le même mystère théandrique d'Incarnation rédemptrice : tout divin dans le Verbe, tout humain dans la nature humaine du Christ-Seigneur.

Dans le christianisme même, ce mystère se réalise pleinement, sans failles ni défaillances, de par l'union hypostatique. Le Christ est sans cesse Dieu, jusqu'aux éblouissements de la Transfiguration, de la Résurrection, de l'Ascension, de l'Intronisation à la droite du Père. Il est sans cesse homme, jusqu'au plus profond du sein d'une Vierge, jusqu'au sang de l'Agonie et à la mort du Calvaire, jusqu'à l'obscurité du tombeau. Et il est sans cesse l'un et l'autre, parfaitement, en sa divine puissance, sans qu'aucun des deux aspects doive nous étourdir ou nous scandaliser. Il est ainsi, comme on l'entend dire parfois, « sacrement général », source de tout le mystère de grâce, signifié et communiqué efficacement à travers des actions humaines.

L'Eglise participe au mystère théandrique, mais à sa manière, essentiellement limitée et tâtonnante. Communauté sainte de foi, d'espérance et de charité en même temps qu'organisme visible à

---

1. Selon certaines écoles missiologiques allemandes, elle en constitue même la nature propre : l'Eglise n'est pas seulement en mission, elle est mission, *Kirche ist Mission, dynamis tou Theou* dans et pour le monde.

2. C'est bien dans cette perspective que l'Encyclique *Mystici Corporis* a jugé normal de parler des Missions ; cf. notre article *Une nouvelle encyclique missionnaire*, dans *NRT*, 1951, 804-811.

travers lequel se répandent sur tous, à travers les détours de nos actions et de nos cœurs, la vérité et la grâce : « La société douée d'instances hiérarchiques et le Corps Mystique du Christ... ne sont pas à voir comme deux « choses » distinctes ; elles forment une seule réalité complexe, dans l'intime cohésion (*coalescit*) d'un double constituant, humain et divin » (*Lumen Gentium,* 8). C'est bien pourquoi l'Eglise, à son tour, mérite le nom de « sacrement ». Sacrement fondamental, *Ursakrament,* dit-on parfois. Le Concile a officiellement confirmé la validité d'une telle expression et précisé, en une formule brève mais pleine, la finalité de cette réalité : « L'Eglise est, dans le Christ, comme un sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et l'instrument de l'union intime de l'humanité avec Dieu et de l'unité des hommes entre eux » (*ibid.,* 1).

Faite d'hommes faillibles — sainte Eglise de pécheurs —, elle n'a pas la même assurance que son fondateur quand il s'agit d'unir au concret, dans la vie et l'action, le divin et l'humain, le spirituel et le matériel. Dans son « pèlerinage », elle est sans cesse exposée, de par la faiblesse de ses membres, à déséquilibrer le mystère théandrique qui la pénètre. Parfois elle serait tentée de se dissocier de l'humanité et du monde, de considérer ce dernier comme essentiellement hétérogène, voire opposé, à l'œuvre rédemptrice dont elle a maintenant la gestion. Elle a connu de tels manichéismes dès ses premiers siècles et chaque époque en voit renaître, plus ou moins nombreux, dans un faux spiritualisme. Plus souvent elle a couru, sans toujours y échapper, le péril de s'immerger dans l'humain, adoptant les comportements, les moyens d'action et parfois les idéaux purement terrestres du monde ambiant, en un faux réalisme. Un certain nombre de ses membres se sont fait, se font l'idée d'une Eglise tellement « à l'écoute » du monde que celui-ci en vient à lui dicter ses devoirs, à lui déterminer ses horizons, aplatis et rétrécis. Sans cesse ballottée sur des courants qui l'élèvent ou l'abaissent à l'excès, la barque tangue et roule, cherchant à garder son cap et son assiette (cf. *ibid.,* 48 c).

Or la mission, on l'a dit, est l'extension, à une portion toujours plus large de l'humanité, de cette Eglise-sacrement, avec ses divines richesses et ses humaines vicissitudes. Elle est, cette Eglise, « envoyée » à partir des profondeurs de Dieu même à toutes les nations pour leur être le sacrement du salut (*ibid.,* 48, repris dans *Ad Gentes,* 1). Quoi d'étonnant dès lors si la mission ne partage pas seulement les splendeurs mais les ombres : les tentations, les déviations partielles de l'Eglise même ? Et, fondamentalement, sa nature théandrique ? On a voulu expliquer l'expression par laquelle le Décret *Ad Gentes* énonce les buts immédiats de l'activité missionnaire où qu'elle s'exerce : évangélisation et plantation de l'Eglise, comme

un compromis politique et verbal entre deux écoles théologiques. L'une serait attentive à la parole, à l'appel — extérieur et intérieur —, à la réponse de foi du non-chrétien, à la communion spirituelle qui en résulte entre croyants ; l'autre se préoccuperait de l'agrégation par le baptême à l'Eglise comme société structurée, juridique et canonique, va-t-on jusqu'à dire. Or pareille explication est courte et myope. La connexion établie par le texte conciliaire entre évangélisation et plantation a en réalité comme intention consciente — sinon réalisée avec plein succès — de souligner une fois de plus la nature mystérieusement théandrique que l'activité missionnaire partage avec l'Eglise, avec le Christ. La formulation adoptée veut rappeler, contre des erreurs bien existantes, que la mission ne vise ni à établir une communion purement spirituelle selon la seule action intérieure et invisible de la grâce de Dieu et de la fidélité humaine, une sorte de « non-churchism » comme on dit en certains pays, ni à constituer, des hommes qui la composent, dans le monde où elle se trouve, une « société » de pure texture humaine, selon une action extérieure, susceptible de mesures sociologiques et réductible à une réalité de cet ordre.

Dans la formule « évangélisation et plantation », l'Eglise du Concile entend marquer de façon permanente l'indéchirable union que la mission, prolongeant l'Incarnation, veut réaliser, dans son action et dans ses efforts, entre le divin et l'humain, l'invisible et le visible, l'individuel et le collectif. C'est à la recherche de cet équilibre que depuis une vingtaine d'années les théologiens de la mission se sont attachés par la voie d'hypothèses diverses et avec des fortunes très inégales.

I. - La « crise » des missions

Ces recherches ont été provoquées notamment par ce qu'on a appelé la « crise » des missions ; une crise « aux deux bouts » de l'activité missionnaire.

D'une part, avec l'instauration du communisme en Chine en 1949, a commencé le calvaire d'une série croissante de missions dans le Sud-Est asiatique ; depuis l'accession des peuples d'Asie et d'Afrique à l'indépendance à partir de 1945, se sont développés les suspicions, les vexations, les spoliations, les expulsions et même les martyres. L'Eglise est apparue, ou on l'a décrite, comme un élément étranger, colonisateur et destructeur des nations où elle pénètre. D'autre part, en raison de ces situations et perspectives si sombres et aussi en vertu d'interrogations fondamentales dont il sera question plus loin, s'est accusée depuis deux décennies une

diminution alarmante du nombre des vocations chez les jeunes, en même temps que l'ébranlement des engagements antérieurs chez un certain nombre de missionnaires. En conséquence la relève missionnaire, qui reste bien nécessaire malgré l'augmentation des cadres autochtones et en dépit des théories de certains radicaux du repli [3], est en extrême péril [4].

Les perplexités des intéressés sont motivées, on l'a vu un peu plus haut, par des difficultés concrètes. Une société purement humaine qui subirait les épreuves dont souffre l'Eglise en certains pays rembarquerait ses effectifs missionnaires et interromprait ses efforts. Mais justement l'Eglise n'est pas qu'humaine ; elle constitue, dans son être et dans son activité, un mystère dont la loi n'est pas celle du succès. Comme leur Maître crucifié, l'Eglise et la mission sont puissance de Dieu, dans l'apparente faiblesse et même les éventuelles défaillances des hommes ; elles ne peuvent conclure nécessairement, des mécomptes qu'elles enregistrent, ni à une erreur sur les objectifs ni à la stérilité des résultats évalués à la mesure de Dieu [5]. En fait, c'est à des considérants de théologie qu'il faut faire appel si l'on veut saisir la crise en sa véritable profondeur : non plus seulement au niveau des situations, mais à celui des idées directrices de la mission elle-même, à partir de déséquilibres de la vision théandrique dont nous avons montré la convenance.

II. - Une vue exagérément spirituelle

L'aspect humain concret de la rédemption historique, c'est l'Eglise. Deux considérations ont contribué, durant ces dernières années, à mettre en doute l'utilité de l'Eglise, et de la mission qui la porte, pour le salut éternel de l'homme.

---

3. Voir F.J. Fox, « Les Missionnaires sont-ils un obstacle à l'évangélisation ? », dans *Qui portera l'Evangile aux Nations ?*, 44e Semaine de Missiologie de Louvain, Paris, Desclée De Brouwer, 1974, p. 33-50. L'auteur présente une enquête menée près des évêques des jeunes Eglises, juges compétents en la matière. Voir aussi les affirmations répétées des évêques au Synode de 1974.

4. Un seul exemple, déjà ancien — mais les choses n'ont fait qu'empirer depuis lors en bien des endroits — : en France, de 1951 à 1964, les vocations missionnaires enrôlées annuellement sont tombées de 146 à 49 (cf. *Mission sans Missionnaires,* dans *Spiritus,* 1964, n. 20). Un autre indice : le mouvement total d'envoi en mission dans les 101 instituts missionnaires masculins : en 1962, gain de 714 unités ; en 1966, gain de 366 unités ; en 1970, perte de 78 unités. La remontée de la courbe, là où elle se manifeste, est très faible.

5. Sur ce point capital, où le regard de Dieu ne rejoint pas le regard, parfois myope, de certains statisticiens ou sociologues, l'auteur du présent article a présenté des réflexions dans une communication au Congrès Missiologique de Rome, en octobre 1975 : « La Mission sous la Croix ». Ce rapport a été repris dans diverses revues en français, anglais, italien, etc. ; il sera publié dans le compte rendu du Congrès.

Le vieil adage « hors de l'Eglise pas de salut », souvent entendu, d'ailleurs, de façon brutale [6], avait stimulé la générosité de nombreux missionnaires des temps modernes, à commencer par saint François Xavier [7]. Cet adage soulignait de façon dramatique la nécessité de l'intervention missionnaire pour le salut des infidèles. Mais on a pris une connaissance de plus en plus étendue et de plus en plus impressionnante du volume des masses humaines que l'Eglise n'a jamais atteintes durant deux millénaires et du nombre de personnes qui, aujourd'hui, l'ignorent ou ne la perçoivent pas comme nécessaire. On n'a pu manquer de se demander si l'adage reçu était à prendre dans le sens littéral et universel qui lui était communément donné. Et l'on a posé la question du « salut sans l'Evangile » [8]. Des théologiens expéditifs et des journalistes à la recherche de formules ont proclamé : « hors de l'Eglise, beaucoup de salut ». Le Concile lui-même s'est trouvé pris, lors de l'élaboration et de la discussion du Décret missionnaire, entre l'affirmation traditionnelle et la tragique interrogation qui naît des statistiques du monde non chrétien. Mais il a gardé l'équilibre.

Un épisode de la rédaction du Décret en fournit la preuve. Il regarde le n. 7 du document, qui traite des possibilités de salut pour les hommes, objectif pénultième de la mission de l'Eglise et du Christ, l'ultime étant la gloire de Dieu : « la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme », comme dit le Concile (*Lumen Gentium,* 17, repris dans *Ad Gentes,* 9).

Le texte devait se situer sur deux plans. L'un est intérieur, individuel, invisible et se place dans le mystère insondable de l'action divine. L'autre est extérieur, visible et communautaire et s'inscrit dans la réalité historique et perceptible de l'action des hommes pour Dieu. A ce titre le n. 7 affronte à nouveau le problème théandrique, au stade des finalités, jusqu'à l'eschatologie [9].

La rédaction préalable de ce bref paragraphe, à la fin de mai 1965, considérait d'abord le régime d'un salut individuel « par l'intérieur », indépendamment d'une connexion avec l'Eglise visible : « L'Eglise tient que Dieu, par des voies à lui connues, peut amener l'homme à cette foi sans laquelle il est impossible de lui plaire, même si cet homme n'a pas entendu annoncer l'Evangile ». C'est seulement en second lieu qu'était mentionné le salut obtenu dans la connaissance et l'acceptation du Christ et de l'Evangile, pour arriver enfin, par un troisième pas, à l'Eglise dans sa prédication et ses sacrements : « l'Eglise sait *aussi* que, par la connaissance du Christ et de son Evangile, les hommes sont de façon incomparable illuminés et enrichis de dons spirituels. L'Eglise tient *en outre* que la volonté de Dieu est bien que les hommes, par une foi qu'aura suscitée la prédication de l'Eglise et par les sacrements chrétiens, soient justifiés en vue du salut » [10].

---

6. On se rappelle le cas Feeney en 1949 ; cf. DENZ.-SCH., 3866-3873, avec les références à des documents antérieurs.

7. On connaît sa « Prière pour les païens » et tant d'expressions de ses lettres.

8. C'est le titre du livre de H. NYS (voir nos *Indications bibliographiques*).

9. Cf. *Lumen Gentium,* 48-49 : ces paragraphes reprennent plus largement le caractère eschatologique de la vocation chrétienne.

10. On trouvera ce texte dans le fascicule conciliaire ad hoc.

Selon une telle progression des idées, le salut hors de la visibilité de l'Eglise aurait pu apparaître comme normal et principal, et le salut dans l'Eglise comme exceptionnel. Or on constate que le texte final présenté dans l'Aula les 10 et 11 novembre 1965 a décidément renversé l'ordre des trois assertions. On y souligne d'abord qu'il n'y a « qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ, *homme lui-même* ». Dans la Lettre à Timothée reprise ici, on notera cette insistance sur l'humanité ; il s'agit bien du Christ inséré et agissant dans le temps, l'espace, l'histoire. Si tel est le projet, on passe normalement à la nécessité, pour les destinataires de cette action, d'être vraiment « incorporés » au Christ, non pas seulement d'une façon invisible et mystérieuse, mais, normalement, de façon visible : à lui « qu'on connaît par la prédication de l'Evangile et qu'on rejoint par le baptême », précise le texte. Celui-ci ajoute qu'ainsi, par le mode incarné choisi pour la rédemption, le Christ a « confirmé la nécessité de l'Eglise ». Il faut relire et méditer l'ensemble et les articulations de cette phrase, extrêmement ample et décidée, et de celle qui la suit. En effet c'est alors seulement qu'est envisagé le cas des hommes conduits à la foi par Dieu « suivant des voies à lui connues ». Encore la construction de la phrase est-elle significative : bien que (ce cas se présente), la nécessité (de l'évangélisation et de la plantation) pèse sur l'Eglise.

Combien de personnes se sauveront en dehors de la visibilité de l'Eglise, nul ne le sait ; c'est le secret de Dieu et il serait téméraire de vouloir y entrer, que ce soit avec un préjugé optimiste ou autrement. Une chose est sûre : le texte est éclairant pour équilibrer un courant théologique « spiritualisant » à l'excès, « a-structurel », dont nous aurons à parler. Ce passage du Décret permet en tout cas de rappeler déjà où se trouve le problème dans l'Eglise et la mission : unir en un juste équilibre, dans l'humanité à sauver et le travail entrepris en ce sens, l'aspect divin et l'aspect humain, l'action intérieure, mystérieuse de la grâce et l'effort extérieur, défini et urgent de l'Eglise, autre forme de grâce. Il semble que le danger d'abandonner ou d'oublier un aspect au profit de l'autre menace les recherches actuelles de théologie missionnaire. Excès dans des préoccupations justes et légitimes en principe, mais excès tout de même.

III. - Hypertrophie du « mystère invisible »

Il faut insister sur les motifs et les circonstances qui expliquent ce phénomène. Ce qui a poussé les missionnaires et les théologiens à scruter plus profondément le mystère du vouloir salvifique de Dieu, c'est qu'à vue d'homme, pour le moment, ce vouloir ne semble pas réalisé ni susceptible de l'être, selon les prévisions raisonnables, à travers l'action missionnaire qui prétend amener l'humanité à l'Eglise. Nous connaissons bien, actuellement, les rythmes de croissance de la population dans les diverses parties du monde ; nous constatons simultanément que tous les efforts

des Eglises chrétiennes n'arrivent même pas à les maintenir toutes à leur niveau quantitatif antérieur : si l'Eglise catholique semble garder substantiellement un pourcentage de 17-18, toute une partie des Eglises orthodoxes est lentement assassinée, et la situation de plus d'une confession protestante est stagnante, sinon en nette régression. Le Décret missionnaire lui-même fait discrètement allusion à de tels « reflux » [11]. Par ailleurs il n'est pas besoin d'avoir fait des études de futurologie pour se rendre compte que l'avenir réserve au monde le développement d'un courant de sécularisation qui, monopolisant la puissance des moyens d'opinion, en refoule ou même parfois en expulse totalement non seulement l'annonce de l'Evangile, mais toute conception globalement religieuse de l'existence humaine.

Ces constatations et prévisions ont amené certains penseurs de la théologie missionnaire à tenir des raisonnements comme ceux-ci :

1. Dieu veut réellement le salut de tous les hommes. Mais l'Eglise n'est pas et ne sera jamais à la disposition de tous les hommes pour leur présenter Jésus-Christ et leur assurer concrètement le salut dans son propre sein. Il faut donc conclure que la volonté salvifique de Dieu passe, et passe surtout, par d'autres chemins.

2. Le salut, du côté de *l'homme* qui doit y tendre, n'est d'ailleurs pas un « objet » extérieur qu'un agent du dehors fournit ou ne fournit pas. Il consiste essentiellement en une disposition intérieure d'ouverture envers Dieu et les hommes, une disponibilité, celle-là même que nous indiquent les huit béatitudes, le double commandement de l'amour et le décalogue naturel. Qui cherche une telle lumière et y est fidèle dans la mesure où il l'a découverte, c'est celui-là qui sera sauvé, avec ou sans Eglise.

3. Cet « homme honnête » n'est du reste pas une monade isolée, mais fait partie d'un ensemble historique, d'une communauté, et généralement d'une religion ; il est « relationné » et « conditionné » dans l'espace, le temps, la société et l'histoire, jusqu'en son propre dynamisme religieux. Au fond, pour la plupart des hommes, leur recherche se fera et pourra se faire seulement à travers leur appartenance religieuse concrète, non chrétienne [12].

Il n'en faut pas davantage pour que le grand public, et en particulier les jeunes, auxquels ces hypothèses et ces théories sont présentées sous une forme vulgarisée, concluent à l'inutilité de tant d'efforts dépensés pour une mission qui serait à ce point superflue, et se disent qu'à tout prendre les voies « ordinaires » du salut passent hors de l'Eglise [13]. Grâce à Dieu on perçoit au

---

11. *Ad Gentes*, 6b. On a cité plus haut le cas de la Chine, mais combien d'autres, violents ou non, sont décelables !

12. Un des premiers à développer des réflexions de ce genre et à lancer l'expression de « christianisme anonyme » fut le P. K. Rahner (voir *Indic. bibliogr.*). Il a été suivi par nombre d'auteurs, tels H.R. Schlette et A. Röper, et contredit par des théologiens plus circonspects.

13. En son ouvrage *Die Religionen* . . . , H.R. Schlette avait du moins distingué deux points de vue selon lesquels le salut hors du rattachement visible à l'Eglise serait considéré respectivement comme « ordinaire », autrement dit plus probable à partir des *proportions statistiques* d'appartenance religieuse et

cours des années une meilleure prise de conscience de la complexité du sujet, des nuances qu'exige son exposé et des dommages que peut causer la divulgation, dans un public non préparé, de débats insuffisamment mûris. Au dernier Congrès de Missiologie de Rome, en octobre 1975, le P. K. Rahner a, semble-t-il, mis pas mal d'eau dans son vin, en retenant comme conclusion : « L'on ne peut a priori et radicalement refuser aux religions non chrétiennes une fonction positive de salut... (toutefois) en comparant les autres religions à l'Ancien Testament, il faut reconnaître entre les deux cas une distance qu'on ne peut ici nettement préciser... Arrivé à ce point, le théologien systématique doit écouter et questionner l'historien des religions qui, lui, travaille expérimentalement ». Sans doute eût-il été normal, devant les participants d'un tel congrès — et il est d'ailleurs justifié en toute hypothèse — de faire appel également à ceux qui vivent dans le milieu même de ces religions : les non-chrétiens eux-mêmes, les convertis venus de ces religions, les missionnaires, à qui l'on doit tant de travaux valables sur les religions non chrétiennes ; souvent ces derniers ont pu, mieux que des historiens académiques ou des sociologues tablant sur des enquêtes menées en un temps limité, recueillir et apprécier les confidences religieuses des peuples auxquels ils consacraient leur existence.

Quant aux positions proprement théologiques, elles sont délicates à fixer et plus encore à publier. Si elles se nourrissaient d'une « théorie » coupée des réalités, d'un enthousiasme inconditionnel pour les religions non chrétiennes — où l'action de Dieu semblerait se déployer mieux encore que dans l'Eglise —, ces positions risqueraient de faire oublier au chrétien, au missionnaire, l'importance et l'urgence de l'annonce évangélique : à quoi bon la mission, si déjà sans elle tout se fait, ou du moins tant de choses, et assez pour qu'on soit sauvé ?

A cette perspective, la réflexion conciliaire et postconciliaire oppose notamment trois considérations : l'une sur l'état réel de la quête religieuse dans l'humanité ; la deuxième, de principe, sur le rôle essentiel et irremplaçable non seulement du Christ, mais de l'Eglise, dans le salut de tous et de chacun des hommes ; la troisième, de pastorale, sur la nécessité permanente de faire la mission, *in spem* et *contra spem*.

1. La Constitution dogmatique *Lumen Gentium* l'a noté : « Trop souvent les hommes, trompés par le Malin, se sont perdus dans leurs propres pensées et ont changé la vérité divine en doctrines mensongères, servant les choses créées plutôt que le Créateur » (*Lumen Gentium*, 16). Le même paragraphe et plusieurs autres du même document relèvent que les religions non chrétiennes, dont les valeurs sont du reste reconnues, ne méritent pas une admiration sans réserve ni critique. Il est dit encore, dans la Déclaration sur ces religions, *Nostra Aetate*, qu'elles « diffèrent en beaucoup de points de ce que croit et propose l'Eglise elle-même »

---

au *plan de salut* établi par Dieu dans le Christ et l'Eglise selon la perspective de l'Incarnation historique du Christ. H. Küng, parlant à un public mêlé, à Bombay, avant le Congrès Eucharistique Mondial de 1964, s'assura un succès plutôt facile de sensation en affirmant, sans les distinctions précédentes, le caractère « ordinaire » du salut « hors de l'Eglise ».

(*Nostra Aetate,* 2). Elles feront donc l'objet, de la part du chrétien et spécialement du théologien, d'un discernement capable de séparer le bon grain de l'ivraie. Pareille directive se dégage de la façon dont parlent les documents ; jamais il ne s'agit d'une assomption globale, encore moins d'une « canonisation » de principe, mais d'une sélection : « l'Eglise *retient,* comme constituant un don de celui qui illumine tout homme et une préparation pour accueillir l'Evangile, tout ce qui se trouve être bon et vrai » dans les religions non chrétiennes et dans les efforts de leurs fidèles (*Lumen Gentium,* 16). « Tout ce qui se trouve — comme par une mystérieuse présence de Dieu — de vérité et de grâce dans les nations, l'Eglise le purifie des additions mauvaises et le rend, intact, à son auteur, c'est-à-dire au Christ » (*Ad Gentes,* 9). Ainsi il s'agit bien d'une attitude foncièrement positive de recherche, d'accueil, d'assomption, en vue d'une élévation surnaturelle, mais non sans un discernement lucide qu'éclairent la foi et la révélation chrétiennes.

2. On vient de dire avec le Concile « élévation » ; l'on passe ainsi à la considération du rôle transfigurateur irremplaçable que doivent remplir et remplissent en effet, au bénéfice des valeurs et des efforts non chrétiens, le Christ et l'Eglise, à travers l'acte de foi salvifique qu'ils permettent à l'homme honnête, docile à la lumière de sa conscience.

Certes aucun théologien chrétien n'a songé à prétendre que le non-chrétien puisse être sauvé en dehors du dessein d'amour de Dieu ou en dehors de l'action rédemptrice du Christ : « il n'est de salut en aucun autre nom » (*Ac 4,* 12 [14]). Le P. J. Daniélou l'a rappelé un jour. C'était après le Congrès Eucharistique de Bombay, en 1964 : un non-chrétien n'est sauvé ni par Bouddha, ni par Mahomet, ni par Krishna. S'il l'est (mystère que Dieu seul connaît avec certitude), il l'est « avec l'aide de la grâce », « non sans une grâce divine » (cf. *Lumen Gentium,* 16). Si le Christ n'est pas toujours l'objet connu d'une foi salvatrice, il en est toujours la source efficace.

Mais c'est au sujet de l'Eglise que l'on discute : se sauve-t-on hors de l'Eglise ? Ainsi posée, la question est d'ailleurs fort ambiguë. « Hors de l'Eglise » peut signifier, en un sens restreint et précis : sans un contact et une agrégation visibles à l'Eglise reconnue comme unique voie de salut en Jésus-Christ ; il semble bien probable qu'en ce sens beaucoup d'âmes de bonne volonté soient sauvées « hors de l'Eglise » comme institution et action visibles. C'est le présupposé de *Lumen Gentium* (n. 16), qui va jusqu'à parler du

---

14. Texte repris comme titre par W.A. Visser 't Hooft pour son livre sur le sujet.

salut de personnes qui ignorent non seulement l'Eglise, organisme surnaturel de salut, mais le Christ lui-même, voire parfois l'idée d'un Dieu personnel. Toutefois, l'expression « hors de l'Eglise » est souvent entendue autrement, de façon bien plus absolue, par le public et par certains théologiens. Dans cette façon de voir les choses, l'Eglise, quand sont sauvés des hommes qui l'ignorent, reste tout simplement et absolument en dehors du processus salvifique. Or le Concile s'oppose à pareille vue, qui à la limite tendrait à rendre « accessoire » l'intervention de l'évangélisation et de la construction de l'Eglise parmi les nations.

Le Concile se place d'abord au niveau pratique. L'activité missionnaire, observe-t-il, découle obligatoirement du précepte du Christ : « De toutes les nations, faites des disciples », précepte qui est le prolongement historique concret de la volonté salvifique universelle de Dieu. Celle-ci découle, en profondeur, de la Charité divine universelle, aussi manifestée que possible, que la grâce de l'Esprit met en tout cœur chrétien. L'Encyclique *Mystici Corporis*, on l'a dit, tirait déjà cette conclusion [15]. Mais au-delà des consignes et des individus, l'Eglise, comme totalité, a-t-elle toujours un rôle — serait-il invisible — dans le salut de tout homme ? Le début de la Constitution *Lumen Gentium* présente à ce sujet une affirmation qui ne comporte pas de limites : l'Eglise est sacrement de salut pour toute l'humanité. Elle l'est non seulement en intention et en tendance, mais en fait, chaque fois que le salut se vérifie. Et le texte fournit la raison de son affirmation : c'est « en Jésus-Christ », c'est-à-dire en tant qu'indissolublement unie à son chef en toute son activité, que l'Eglise exerce sa mission salvifique. Elle le fait non seulement en tant que Corps Mystique, invisible et rayonnante communion de grâce, mais aussi — car ces deux aspects ne sont point séparables — de façon mystérieuse en tant que société concrète engagée dans la réalité historique [16].

L'homme n'est pas sauvé par le Verbe considéré indépendamment de l'Incarnation, mais par le Christ, Dieu et homme, et cela dans tous les cas. Il n'est pas sauvé non plus sans connexion avec l'Eglise, continuation de l'Incarnation et sacrement du salut selon tout ce qu'elle est : participante d'un salut théandrique. En vertu même de ce qu'ils sont, le Christ et l'Eglise avec lui rejoignent l'homme selon leur double dimension : invisible, spirituelle, divine ; visible, corporelle, humaine. Quand l'acte de foi salutaire accompli par un non-chrétien fidèle à sa conscience se dépasse sans qu'il le sache, il débouche dans le Christ entier et dans l'Eglise entière.

---

15. Cf. l'article cité note 2.

16. ***Lumen Gentium*, 8, souligne fortement ce point, comme on l'a vu plus haut.**

Ainsi se réalise mystérieusement cette « pleine union » que Dieu a voulu commencer entre lui et l'humanité au moment de l'Incarnation. C'est parce qu'une « incarnation », analogique évidemment, doit se réaliser autant que possible en chaque cas de fidélité qu'il faut sans cesse que s'exerce l'activité missionnaire.

3. C'est bien une telle plénitude de rencontre entre l'homme et Dieu, à travers l'Evangile et l'Eglise convoyant jusqu'à nous le Christ, qui constitue l'idéal voulu par l'Amour divin. C'est à cause de cette « nécessité » que la mission — même si les non-chrétiens étaient tous des « saints » en leur religion — reste et sera toujours nécessaire, pour constituer cet « Homme parfait qui, dans la plénitude de son âge, réalise la plénitude du Christ » (*Ep 4*, 13). Cet Homme parfait, collectif, c'est une Eglise visible amenée aux dimensions que Dieu souhaite : unie à sa Tête, et unie au monde, rassemblant comme son corps toute l'humanité.

Nécessité impérative et permanente, répétons-le. Le document conciliaire sur l'attitude de l'Eglise envers les religions non chrétiennes, après avoir déclaré qu'il va « considérer avant tout ce que les hommes ont en commun et ce qui les porte à vivre ensemble », et rapidement énuméré de magnifiques valeurs des diverses religions non chrétiennes — deux démarches éminemment positives —, croit nécessaire d'ajouter : « Cependant l'Eglise annonce, elle est tenue d'annoncer sans relâche, le Christ, qui est la Voie, la Vérité, la Vie, en qui les hommes doivent trouver la plénitude de leur vie religieuse et en qui Dieu a réconcilié (réuni) à soi-même toute chose (cf. *2 Co 5*, 18-19) » (*Nostra Aetate*, 1-2 [17]).

Les recherches sur les « voies de Dieu » en dehors des prolongements historiques de la rédemption en son Fils tels qu'on les trouve dans l'Eglise et la mission, ces recherches ont leur mérite. Elles nous invitent par exemple à savoir toujours mieux que l'évangélisation et la plantation de l'Eglise sont, au plus profond, l'œuvre de Dieu même, et une œuvre qui se situe principalement dans l'intime de l'homme. Elles nous portent à déceler et à respecter le travail caché de l'Esprit Saint dans l'humanité entière « avant même que le Christ eût été glorifié » (*Lumen Gentium* 16) en sa résurrection, atteignant « depuis Abel le juste jusqu'au dernier élu » (*ibid.*, 2, citant Grégoire le Grand, *PL* 76,1154).

Ces recherches nous engagent aussi à écouter le non-chrétien, dont les efforts et les découvertes aidés par Dieu orientent l'évangélisation et lui fournissent de sérieuses préparations. Elles vont même à nous faire apprécier, voire soutenir, les volontés de progrès

---

17. [illegible]

dans leur propre religion que manifestent les meilleurs des non-chrétiens. Toutefois jamais cette vue plus respectueuse, plus positive, des voies mystérieuses de Dieu ne pourra nous faire oublier le terme dernier voulu par son plan d'amour : « Que, selon les rythmes et les modes que le Père s'est réservés en sa mystérieuse puissance, s'étende le peuple de Dieu, ... croisse le Corps Mystique ..., s'amplifie le temple spirituel où Dieu est adoré en tout esprit et vérité » (*Ad Gentes,* 9). Si une théologie du travail secret de Dieu, des religions non chrétiennes et du salut « sans l'Evangile » faisait oublier la nécessité et l'urgence pour l'Eglise d'être mission, cette théologie aurait dévié de ses justes équilibres parce qu'elle se serait éloignée des lumières de l'Incarnation. Elle se serait d'ailleurs également éloignée de la vraie « consécration du monde », que postule à son niveau cette même Incarnation. Ici encore des discussions opposent les théologiens les uns aux autres.

IV. - Hypertrophie de l'insertion temporelle

Personne n'a jamais nié que la mission se soit en fait, dans la plupart des pays et selon ses possibilités, largement occupée du progrès temporel. Ceux qui veulent l'en charger (et l'en surcharger ?) ne font que porter de l'eau à un moulin déjà bien actif [18]. Jamais un missionnaire n'est resté indifférent aux détresses des groupes parmi lesquels il vivait ; tous ont eu conscience que la pitié, tout au moins — mais elle seule ? —, les obligeait à intervenir. Cette intervention, suscitant hôpitaux, orphelinats, hospices, écoles, centres sociaux, associations culturelles, familiales ou professionnelles, etc., a même pris de telles dimensions que les adversaires ont crié au triomphalisme ou que des gouvernements neufs ont simplement annexé ces excellents instruments de progrès.

Le problème des théologiens, en notre temps, n'est donc pas d'apprendre aux missionnaires qu'ils doivent contribuer au progrès temporel. Il consiste plutôt à situer justement ce progrès, et en plusieurs cas à le « démythiser », car pour l'instant le souci de la promotion temporelle menace de faire oublier ou même décidément rejeter la préoccupation spirituelle dans l'activité missionnaire. D'où vient cette tendance, très forte depuis une dizaine d'années ? Les causes sont diverses et mêlées.

Déjà dans le domaine proprement religieux il a toujours été plus immédiatement perceptible et humainement plus satisfaisant d'élever un hôpital ou une école qu'on voit aussitôt remplis, que de construire une église où les gens

18. Voir l'ouvrage significatif de J. CONSIDINE, *The Missionary's Role...* (cf. *Indic. bibliogr.*) ; et une foule de témoignages.

ne viendront que peu à peu, par ou pour la foi ; et il est plus aisé de bâtir une église de pierres matérielles qu'une communauté dont les hommes sont les « pierres vivantes », comme dit l'hymne de la Dédicace. La tentation a toujours existé, dans des cas de progression spirituelle difficile, non pas seulement de se limiter en fait et à titre provisoire, faute de mieux, à des réalisations plus extérieures et moins profondes, mais encore de faire ensuite coïncider la norme avec la pratique en affirmant la « priorité » de l'effort de progrès ou de la réponse à des besoins matériels immédiats. Dans cette perspective, pour donner des bases à une manière d'agir concrète, certains théologiens ont été invoqués ou se sont présentés eux-mêmes. A partir de constatations tragiques et de modes d'action de plus en plus répandus, on en est arrivé dans les années 1970 à des conclusions outrées.

Pourtant la théorie catholique sur le développement temporel comme accompagnement et répercussion de la rédemption spirituelle de Jésus-Christ n'avait pas manqué ; périodiquement on en rappelait les exigences, on en montrait les résultats. Dès 1958 le Cardinal Agagianian, alors Préfet de la Congrégation de la Propagande, présentait l'Eglise comme facteur de développement humain [19]. Le Concile reprit la même pensée de façon solennelle. Il déclarait l'Eglise solidaire de l'humanité entière, en « ses joies et en ses espoirs, ses épreuves et ses douleurs » (*Gaudium et Spes,* 1).

Mais en reconnaissant et admirant les résultats de l'activité humaine dans l'univers, le Concile posait nettement le problème de fond : sens et valeur de cette activité ? — façon dont il faut utiliser les réalités terrestres ? — finalité des efforts individuels ou collectifs (*ibid.,* 33) ? A ces questions essentielles réponse était donnée : la dignité fondamentale de l'activité humaine dans l'univers lui vient du fait qu'elle reconnaît, épouse et prolonge l'activité créatrice de Dieu en son dessein d'amour pour les hommes (*ibid.,* 34) ; — les réalités auxquelles cette activité s'applique possèdent une véritable autonomie dans leur ordre propre : « des lois et valeurs propres » (*ibid.,* 36) ; — elles sont « ordonnées à l'homme ». Et cet homme lui-même « vaut plus que ce qu'il a » et même que ce qu'il est visiblement, concrètement, au niveau terrestre (*ibid.,* 35) ; — la vocation intégrale de l'homme est donc plus haute. Elle est de référer finalement à Dieu les choses et lui-même : tout est à vous, vous au Christ, le Christ à Dieu. — A cette vocation l'homme n'est pas toujours fidèle ; le péché l'en détourne plus d'une fois (*ibid.,* 37). Mais l'ordre dynamique de l'activité humaine reste bien celui d'une charité qui ramène tout le réel au service de Dieu et des hommes, ses enfants (*ibid.,* 38). Ainsi, dans toute la mesure où l'on arrive à ramener les choses au service de l'homme, dans une charité et une collaboration mutuelles, ce progrès est de grande importance et de grande signification pour le Règne de Dieu (*ibid.,* 39).

Donc : terre nouvelle, mais aussi cieux nouveaux ! Une fois de plus c'est un équilibre théandrique qu'il faut garder ici. Or à notre époque cet équilibre risque d'être rompu par une perspective trop humaine ou du moins ambiguë. On affirme que le but de la mission, c'est de « sauver l'homme » [20]. Mais quel homme ? Par

19. Cf. *Doc. Cath.,* 1958, 1318-1323.

20. Ainsi J. COMBLIN, *Le but de la Mission, sauver l'homme,* dans *Spiritus,* 1968, n. 34, 171-179, et d'autres articles ultérieurs, notamment dans *Igreja e Missão ;* et le livre *Teologia do desenvolvimento,* Belo Horizonte, 1968 (traduit depuis en français).

quel progrès, en vue de quel salut ? Toute la question est là [21]. Selon les auteurs récents, la réponse se situe, pour l'Eglise et donc aussi pour la mission, à plusieurs niveaux différents.

Si l'on se laisse porter par la vague de la *sécularisation,* l'horizon de l'homme se clôt sur l'homme lui-même : sa domination sur le monde des choses, l'établissement d'une coexistence fraternelle et heureuse de l'humanité sur cette terre et d'abord, de façon urgente, l'élimination des misères matérielles et des injustices — une libération, donc, dont l'homme est à la fois le seul artisan et le seul bénéficiaire. Les théoriciens de cette ligne n'excluent pas tous la réalité d'une dimension transcendante ; mais l'hypothèse d'un Dieu personnel aimant, dont le Christ rédempteur réalise sur terre le dessein eschatologique, n'entre pas dans leur construction.

Celle-ci n'est d'ailleurs pas nécessairement technicienne et froide ; elle a sa mystique, comme on dit, capable d'enthousiasmer bien des générosités : les problèmes qu'elle affronte sont immédiats et brûlants ; les maux qu'elle dénonce, indubitablement odieux ; les résultats qu'elle promet — parfois à courte échéance —, vérifiables ; ses raisonnements, « enracinés dans le réel », dit-on encore. Au moins dans une certaine zone du réel. La perspective séculière communiste, par exemple, a ses dogmes, son église, son eschatologie, voire ses hérésies et ses excommunications ; elle offre une « globalisation » apparemment satisfaisante de l'existence terrestre, individuelle et collective.

Sans aller jusqu'à ces théories d'ensemble et suivant une démarche plus simple, on remarquera sans peine que, pour l'homme ordinaire, un idéal visible et proche exerce normalement plus d'attrait qu'un idéal finalement transcendant, invisible et lointain. Si cet homme, comme c'est trop souvent le cas, se représente ces deux idéaux comme opposés en un dilemme : « ou bien... ou bien », il y a grande chance qu'il exclue ou qu'il oublie le transcendant. Même quand il s'agit d'assigner des buts à la mission.

Devant pareille interrogation, face à la tendance qu'on vient de décrire, les théologiens se sont mis à réfléchir. Et il semble bien que, pour rester fidèle à la conception « théandrique » de la Rédemption dont le Christ est la source et le modèle, on fait appel à deux lignes assez différentes de réflexion.

1. Selon une de ces orientations, et pour employer une formule qui eut son heure de fortune : « civiliser, c'est évangéliser ». Non

---

21. De bons livres récents y introduisent, p.ex. J. ALFARO, *Hacía una teología del progreso humano ;* voir R. LAURENTIN, *Développement et salut,* Paris, Seuil, 1969 (voir *Indic. bibliogr.*).

seulement en ce sens qu'en libérant l'homme de certaines contraintes matérielles, en affinant ses facultés et ses activités spirituelles, on le prépare à mieux entendre et peut-être à mieux accueillir l'Evangile. Mais encore et surtout en vertu d'une vision du progrès qui, en un certain sens, attribuerait au « milieu » et aux activités proprement humaines le qualificatif et la qualité de « divins ». La fusion des niveaux, ou des plans, amène dès lors à conférer la valeur de mission d'Eglise et d'annonce du Christ à des tâches qui ne méritent pas ce nom en elles-mêmes, mais seulement au titre d'une possible finalisation supérieure, laquelle n'est pas toujours effectivement réalisée, loin de là : dira-t-on que la découverte de l'énergie atomique est un acte nécessairement « divinisant » ? Hélas...

Les considérations que nous évoquons ici aboutissent souvent à ôter leur spécificité et leur urgence à l'annonce et à la mission dans leur sens le plus direct. En réalité, en employant de pareille façon le qualificatif de « divin », on le dévalorise, de la même manière que le modernisme disait, ou dit, que le Christ est « divin » parce qu'il est si admirablement homme, à un degré si sublime, pratiquement inégalable. Une telle position, consciente ou inconsciente, est évidemment de nature à frapper au cœur le zèle missionnaire dans son contenu comme dans son élan.

Et aussi dans ses critères. Car si le progrès terrestre est le but, il sera normal qu'il commande le choix des moyens, non pas selon la sagesse de Dieu mais suivant la sagesse et les expériences des hommes. C'est bien ce que certains auteurs ont affirmé quand ils ont opposé à une *Gottbezogene Mission* une *Weltbezogene Mission* et voulu non pas seulement compléter mais remplacer l'orthodoxie essentielle, que livre l'Evangile lu dans l'Eglise, par une orthopraxie discernée dans le monde.

2. L'autre tendance s'attache, sans user de dilemme, à « distinguer pour unir ». Elle n'admet pas le remplacement des contenus de la révélation par les seules lumières de la raison, ni la continuité de nature entre les perfectionnements que l'homme se procure dans les perspectives et selon les forces naturelles de son être et, d'autre part, son élévation à la dignité de fils de Dieu. Elle se refuse à identifier l'effort et la grâce tout autant qu'à exclure l'un ou l'autre.

Elle distingue donc, mais pour unir, dans une vision théandrique qu'éclaire de façon transcendante la réalité du Christ incarné. De Dieu à nous la grâce descend non seulement aux âmes — comme on l'a dit parfois, incomplètement et donc inexactement —, mais aux hommes, jusque dans leur corps et dans ce prolongement du corps qu'est le monde mis par Dieu à leur disposition.

Comme le péché avait produit la mort, selon le mot de Paul, la grâce en sa plénitude est destinée à procurer la vie et son progrès à tous les degrés.

Et réciproquement, de nous vers Dieu, car c'est bien là le terme : au-delà du technique qui peut, hélas, conduire à abaisser l'homme et qui trop souvent l'égare au-delà même de la moralité préceptive — dont la clarté et la force sont en butte à tant de contestations —, le véritable effort de progrès humain global cherche un ordre stable dont le lien ne soit pas l'affrontement dans la peur ou la concurrence dans l'égoïsme, mais la collaboration dans l'amour mutuel ; un ordre fondé sur un suprême Amour absolu et fidèle, origine et fin de tout ce qui est et de tout ce qui croît.

Donc une Eglise et une mission qui, de plus en plus, ont saisi cette union organique ; elles refusent de choisir entre évangélisation et développement comme entre les deux branches d'une alternative, car elles voient entre ces deux efforts une nécessaire connexion pour le salut historique concret : dans le Christ, Sauveur et modèle, dont les miracles extérieurs étaient la répercussion et donc aussi le signe de son action intérieure [22].

Aucun chrétien qui vit cette articulation de la promotion humaine et de l'évangélisation en un tout global ne sera tenté d'abandonner l'une pour l'autre, ni de bouleverser leur rapport au bénéfice exclusif de l'une ou de l'autre. Et il est à espérer que cette façon de voir se confirmera tant parmi les théologiens que parmi les missionnaires [23].

V. - Incarnation et inculturation

Il y a bien longtemps que l'on recommande de « ne pas transporter en Orient l'Espagne, l'Italie ou la France » — très exactement 317 ans en ce qui concerne les consignes officielles [24]. Malheureusement les directives apostoliques de la Congrégation de

22. Le Décret *Ad Gentes,* 12, formule cette observation. Nous avons essayé de développer ces idées, dans des limites trop brèves, en quelques pages de la revue du C.O.E., *Intern. Rev. of Mission,* janv. 1971, 58-64, et peu auparavant dans *L'Evangile au cœur du développement,* 39e Semaine de Missiologie de Louvain, 1969, p. 286-291. Ce volume rassemble des contributions intéressantes sur l'aspect pratique du problème.

23. Paul VI a contribué à cette clarification tant par son Encyclique *Populorum Progressio* que par de nombreux messages ; cf. p.ex. le texte repris dans *Le Christ au Monde,* 1970, 362-367. De même plusieurs évêques des nations en développement, tels ceux des Philippines dans une Lettre pastorale de 1973 (voir *Indic. bibliogr.*).

24. Instruction de la Congrégation de la Propagande aux Vicaires Apostoliques d'Extrême-Orient, 1659.

la Propagande au cours des temps et les attitudes concrètes de pas mal de missionnaires ont été loin de répondre à ce principe général. La suprématie technique, économique, politique et militaire de l'Occident, durant les deux derniers siècles d'évangélisation, alors que l'Europe fournissait quasiment tous les missionnaires, n'a pas arrangé les choses.

En rigueur de raisonnement, si le plan de rédemption continué dans l'Eglise demande une incarnation, les formes de celle-ci ne sont jamais réalisées de façon absolue : définitive et immuable. Elles varient selon les variations culturelles de chaque peuple et plus généralement selon certaines transformations culturelles affectant l'ensemble d'un monde de plus en plus unifié. L'Occident s'est trompé, au siècle passé et au nôtre, en essayant d'imposer sa culture au monde. Toute autre culture qui reprendrait cette prétention à s'imposer de façon absolue, *ne varietur,* même dans son aire propre, commettrait la même erreur.

Par ailleurs, l'Evangile en son fond est transcendant à quelque culture que ce soit, encore qu'il ait dû naître et se développer jusqu'ici en des cultures déterminées. Son contenu est universel. Mais il faut ajouter, inversement, que l'Evangile fondamental, en tant qu'il est présenté à chaque peuple concret, qualifié par sa culture propre, dépend de cette culture ; c'est elle qui, pour qu'il soit intelligible et significatif, doit lui fournir les modes d'expression adaptés. Cette assomption des éléments culturels locaux n'est d'ailleurs pas simple affaire de pédagogie, mais exigence théologique ; elle répond au rôle d'assomption et de « récapitulation » universelle que l'Eglise, avec et après le Christ, doit remplir jusqu'à l'eschatologie finale où « tout sera remis au Dieu et Père ». Le Concile a répété à satiété des idées de ce genre, sur le respect et l'accueil que l'Eglise réserve à chaque culture [25].

Pour ce qui regarde la mission, les problèmes d'application, qui constituent aussi les sujets de discussion de notre temps, appellent chaque fois une recherche de cet équilibre théandrique dont cet article a déjà tant parlé. Trois de ces problèmes semblent actuellement plus centraux dans le domaine proprement religieux : pour l'annonce du message, le recours à des catégories de pensée du peuple intéressé ; — en théologie, la recherche de perspectives qui incorporent l'esprit et les découvertes de la réflexion religieuse systématique préexistante ; — en matière de liturgie, l'usage de

25. On pourrait fournir ici une trentaine de citations du Concile et de Paul VI ; elles regardent la liturgie, les moyens de communication sociale, l'Eglise, le dialogue avec les religions non chrétiennes, l'activité missionnaire : p.ex. *Ad Gentes,* 11, 16, 18, 21, et surtout 22, 26, 40 ; *Gaudium et Spes,* 53-62. Déjà Pie XII avait nettement marqué cette orientation

termes et de textes sacrés locaux. Trois points délicats, dont chacun a vu s'affronter « traditionalistes » et « innovateurs ».

1. Le premier problème est sans doute le plus difficile. Il suppose la mise en question, qu'on rencontre en effet chez certains auteurs, d'attitudes et de notions qui semblent être entrées au cœur de l'Annonce. On condamnera ainsi l'esprit « gréco-romain » du message chrétien actuel, devenu trop abstrait et juridique. On s'inquiétera de sa façon, analytique jusqu'à un certain dualisme, de concevoir l'homme : matière-esprit, corps-âme, et la vie : profane-religieux. On lui oppose la manière « globale » de voir les choses en Asie et en Afrique. Et l'on se montre perplexe devant toute une partie du vocabulaire occidental, notamment devant des termes capitaux comme personne, nature, substance, absolu [26].

A vrai dire, dans le domaine considéré, on en est encore à la découverte et à l'inventaire des ressources orientales et africaines ; au sentiment de tous les vrais experts, une étude longue et sérieuse est requise avant qu'on puisse décider si telle idée ou tel mot sont « compréhensibles » ou non, et d'abord si telle notion existe dans une civilisation donnée. Dans l'attente de clarifications délicates, qui forcément demandent du temps, deux règles de conduite s'imposent comme sages. L'une regarde les anthropologues, qui doivent travailler avec exactitude et patience, dans une soumission absolue aux faits, sans y introduire leurs jugements préalables ou leurs souhaits. L'autre concerne les évangélisateurs ; ils auront avantage, pour mieux proclamer l'Annonce, à revenir sans cesse au message concret et vivant tel que le présente l'Evangile lui-même, et à la personne du Sauveur. Ainsi seulement on arrivera, et surtout par l'intervention indispensable de chrétiens locaux, à une lecture et à une présentation renouvelées de l'Evangile [27].

2. Le problème précédent se cristallise de façon plus nette dans le domaine de la théologie, des théologies, autochtones et diverses. C'est surtout depuis quatre ou cinq ans que ce problème de la « théologie in loco », comme dit Rosin [28], a fait explosion. Mais il est la suite naturelle d'une théorie, celle de l'inculturation, et d'un fait, l'entrée en scène, désormais considérable, de théologiens

---

26. Pour l'Afrique, on trouve aux origines de cette problématique le livre du P. P. TEMPELS, *Philosophie Bantoue* (édit. franç.), Paris, Ed. Africaines, 1949. Le problème reste d'ailleurs ouvert : le P. H. MAURIER pose la question *Aurons-nous une philosophie africaine ?*, dans *Rev. du Clergé Africain*, 1970, 365-377. Et cette question affecte aussi la théologie.

27. Cf. I. DE SOUZA, *La difficile recherche d'un langage africain de la foi*, dans *Spiritus*, 1972, 268-283.

28. H.H. ROSIN, *Theologia in loco*, dans *Wereld en Zending*, 1972, 31-43. Comparer Dan. VON ALLMEN, *The Birth of Theology*, dans *Intern. Rev. of Mission*, 1975, 37-55 ; voir nos *Indic. bibliogr.*

non européens : sud-américains, asiatiques, africains. Le phénomène s'est déjà manifesté, du point de vue missionnaire, en trois cas déterminés.

On note d'abord la « Black Theology » des Etats-Unis, qui relit tout le message chrétien dans l'atmosphère de la revendication antiraciste des noirs [29]. On relève ensuite la théologie sud-américaine de la contestation socio-politique révolutionnaire ; elle aussi projette sur l'Evangile une lumière d'orage, attribuant au Christ des engagements politiques [30]. Mais en ces derniers temps il faut remarquer une efflorescence de recherches sur la « théologie africaine » [31]. Des essais très intéressants sont présentés par différents prêtres [32]. Mais l'intransigeance et le radicalisme de certains chercheurs suscitent des perplexités chez d'autres auteurs [33]. Comme dans le secteur précédent, les esprits les plus informés et les plus réfléchis se rendent compte qu'on n'en est encore qu'au début d'un travail exigeant et difficile. Par ailleurs quelques mises en garde ont été formulées quant à l'ampleur de l'œuvre, mais aussi quant aux limites à respecter dans l'entreprise d'inculturation théologique. Ainsi le Pape à la fin du Synode de 1974 : « Il est absolument nécessaire de découvrir une plus riche expression de la foi, adaptée aux conditions raciales, sociales et culturelles, pour réaliser une œuvre d'évangélisation authentique et efficace. Cependant, dans ce domaine, il n'est ni prudent ni sans périls de parler de théologies qui devraient être aussi nombreuses et aussi diverses que le sont les continents et les cultures. En effet, ce qui est vraiment le contenu de la foi est universel, ou sinon n'est pas authentique. En réalité, nous avons tous reçu la foi par une transmission continuelle et constante. Pierre et Paul n'ont aucunement tissé pour la foi un vêtement étranger, comme s'ils voulaient l'accommoder au monde préexistant, juif, grec ou romain, mais ils ont constamment et soigneusement veillé à l'authentique fidélité de cette foi, à la vérité du seul et authentique Message ». Semblablement, les évêques africains, promoteurs zélés, au sein du Synode, de l'acculturation théologique, mais aussi gardiens de la foi universelle, se sont montrés, dans le message qu'ils publièrent peu après l'assemblée, soucieux du même équilibre. Ils ont réaffirmé nettement la nécessité d'« encourager par tous les moyens la recherche théologique africaine », mais ont ajouté : « Dans tout ce cheminement, doivent être intensifiés les liens de communion avec les autres Eglises et avec le Siège Apostolique en tout premier lieu. Les problèmes de l'heure et la nature même de l'Eglise commandent une telle attitude » [34].

---

29. Cf. *Schwarze Theologie*, dans *Evang. Theologie*, 1974, 1-96 ; B. MOORE, *Black Theology*, dans *The South-African Voice*, 1973, etc. Car la revendication américaine s'est étendue à d'autres pays de race noire opprimée.

30. Ici les études sont innombrables ; la *NRT* en a recensé un certain nombre, p.ex. 1974, 433-435, 1088-1090, 1115 ; 1975, 668.

31. On en relève des premiers signes au Congrès des écrivains et artistes noirs à Rome en 1957.

32. P.ex. F.M. LUFULUABO, *Vers une théodicée bantoue*, dans *Eglise Vivante* (Louvain), 1962 ; V. MULAGO, « *Naturalisation* » *du christianisme en dehors de l'Occident à la lumière de Vatican II*, dans *Euntes docete*, 1967, 241-262 (après que l'auteur eut écrit sa thèse sur l'idée d'« union vitale » dans la perspective bantoue) ; les rencontres des théologiens « africains » à Kinshasa (1968) et à Abidjan (1969).

33. A. VANNESTE, *Où en est le problème des théologies africaines ?*, dans *Cultures et développement*, 1974, 149-167 ; J. MASSON, *Y a-t-il des Théologies « Autochtones » ?*, dans *Seminarium*, 1973, 978-994.

34. *Doss. Cath.* 1974, 905-906.

Il ne faudrait pas majorer la portée de ces mises en garde ou de ces rappels : ils ne veulent ni ne peuvent freiner indûment l'effort d'incarnation théologique du Message telle que le Concile l'a recommandée et qu'elle s'effectue déjà.

3. Le troisième problème d'acculturation-incarnation regarde la liturgie. Des voix se sont élevées naguère pour demander qu'elle accueille des textes et des rites non chrétiens. C'est en Inde, récemment, que l'insertion de textes hindous dans les célébrations liturgiques a été préconisée sur le plan de la théorie et a fait l'objet d'initiatives privées, dites « prophétiques », au niveau de la pratique [35]. Dans la même ligne, Mgr Anguilé, de Libreville, proposait au Synode « l'introduction dans la liturgie chrétienne des éléments acceptables des rites anciens » et rappelait qu'en Afrique « la médiation des ancêtres défunts a servi à rencontrer Dieu ». Sur ce dernier point il exprimait une opinion qui avait déjà été chaudement discutée au cours des années précédentes [36].

En fait les thèses avancées en la matière se distinguent suivant une certaine gradation. Degrés dans les revendications : certains se contentent de penser à des utilisations fragmentaires, en dehors de la liturgie officielle : prières privées, réunions paraliturgiques ; d'autres demandent l'introduction des textes et rites en question dans la liturgie proprement dite et jusque dans la célébration eucharistique [37]. Degrés aussi dans les arguments apportés en faveur de pareille innovation. Beaucoup de liturgistes se bornent à montrer en général que les textes déterminés dont ils parlent sont honnêtes et dogmatiquement exacts, en même temps que vénérables, estimés et largement utilisés ; leur position ne va pas au-delà d'un jugement de pastorale pratique. Mais d'autres, et notamment tout un courant indien, se montrent beaucoup plus avancés : à partir de certaines conceptions du rôle des religions non chrétiennes — qui seraient exactement, à leurs yeux, ce que le judaïsme fut pour les juifs et aussi en vue du christianisme —, ils utilisent une interprétation analogique, participée ou, si l'on

35. Congrès de Bangalore organisé par le Centre National pour la catéchèse et la liturgie ; cf. *Word and Worship*, 1975, 150-195.

36. Cf. p.ex. O. Bimwenyi, *Le problème du salut des ancêtres*, dans *Rev. du Clergé Africain*, 1970, 3-19 ; M. Scheffeleers, *Götzdienst oder Brücke zu Gott*, dans *Kathol. Missionen*, 1971, 189-192 ; *Culte des Ancêtres et Christianisme*, dans *Missionalia*, Pretoria, 1973, 46-72 et 73-85. La question a rebondi après le dernier Synode : d'abord pour l'Afrique, cf. *Telema* (Zaïre), oct. 1975, 40-46 ; *Misiones Extranjeras*, 1975, 31-54 ; puis pour le Vietnam, cf. *Missiology*, 1975, 155-168 ; pour le Japon, cf. *Japan Missionary Bulletin*, oct. 1975. Et ce n'est qu'un début.

37. Telle fut bien la position de la « majorité », et notamment des participants les plus jeunes, tous indistinctement considérés comme théologiens, au Congrès de Bangalore mentionné à la note 35.

ose dire, élastique, des termes « inspiration » et « révélation » [38]. Cette vue a pour intention d'ouvrir aux Ecritures non chrétiennes les portes de la liturgie de la Parole dans la célébration eucharistique ; ce qui, par voie de conséquence normale, leur ménagerait l'accès à la liturgie sacramentelle en général.

En vérité il est toujours délicat d'embrigader la révélation ou même la théologie au service d'une « opportunité » d'ordre pratique et pastoral. Et de bons esprits n'ont pas manqué d'en faire la remarque [39]. On a fait observer également, rien que sur le plan pratique, qu'il y a dans la liturgie beaucoup d'espaces où il est loisible d'introduire sans problème des textes, des symboles, des rites traditionnels judicieusement choisis, sans aller jusqu'à modifier la liturgie officielle de l'Eglise. On a souligné d'ailleurs qu'en tout cas s'imposerait le souci de procéder graduellement, par égard pour les fidèles insuffisamment préparés à certaines innovations et exposés à être troublés plutôt qu'aidés par celles-ci.

D'autres critiques ont pris le problème plus à fond, soulignant que les termes d'inspiration ou de révélation, dans le vocabulaire théologique et même s'ils sont employés sans l'adjectif « surnaturelle », désignent des interventions précises, historiquement déterminées, exceptionnelles, de Dieu dans l'humanité. Le contenu de la Bible est défini et nettement limité ; l'intervention de Dieu en Israël, en vue de Jésus-Christ, possède un caractère unique. On ne saurait donc « affirmer une identité parallèle, autrement dit une pluralité de révélations fondamentalement équivalentes ; il est clair que quiconque s'avance de plus en plus dans cette direction peut difficilement éviter le danger du relativisme et la théorie de l'égale valeur des routes de salut » [40] — religions non chrétiennes et christianisme.

Certes, pour nos mentalités égalitaires il semble y avoir quelque chose d'exorbitant et de quasiment « scandaleux » dans l'intervention divine réalisée en un point et un moment limités et dans son développement au sein de milieux « privilégiés » au cours de l'histoire, selon une progression qui est d'ailleurs incomplète jusqu'ici.

---

38. G. THILS semble tracer avec quelque faveur une esquisse de cette position dans son livre *Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes*, Paris-Tournai, Casterman, 1966. Cf. I. VEMPENY, *Inspiration in the non-biblical Scriptures*, dans *Word and Worship*, 1973, 163-173, et son livre de même titre, Bangalore, Theological Publications of India, 1973 ; H. BETTSCHEIDER, *Christliches und nicht-christliches Offenbarungsverständnis*, dans *Verbum* (S.V.D.) 1975, 112-121.

39. Déjà lors de la parution du livre de Vempeny cité note 38 ; cf. les préfaces mêmes de l'ouvrage ; et GISPERT-BAUCH, dans *Vidyajyoti*, 1975, 194-222 ; après le Congrès de Bangalore et s'y référant sans le nommer, P. ROSSANO, *The Theological Problem of the Religions* ; A. VANNESTE, *Mise en question de la notion de révélation surnaturelle* (voir *Indic. bibliogr.*).

40. P. ROSSANO, *art. cit.*, 171-172.

Pour autant il n'est pas permis de niveler pareille différence, ni en ramenant le judaïsme, apanage d'un groupe historiquement « élu », à la même fonction que toute autre religion, ni en élevant les autres religions au rang du judaïsme — et a fortiori au rang du christianisme —, comme on l'a vu faire en quelques rares cas.

Cette remarque n'est pas pour empêcher, paralyser ou retarder le travail d'exploration, de découverte, d'interprétation d'éléments « préalables au christianisme » et leur valorisation éventuelle dans la liturgie catholique. L'histoire de l'Eglise, et notamment de l'Eglise primitive, connaît bien des cas de cette pratique ; le dernier Concile en a admis la légitimité au moins pour un cas bien précis, lorsque, pour le catéchuménat et le baptême, il a envisagé la « reprise » de divers aspects des initiations traditionnelles (*Sacrosanctum Concilium*, 65).

L'arrière-fond psychologique des trois problèmes d'acculturation que l'on vient de considérer — annonce, théologie, liturgie —, c'est bien toute la question de la valeur objective et du dynamisme au moins « prosalvifique » des religions non chrétiennes, tant en certains de leurs éléments, qui seraient fragmentairement « baptisables », que dans leur rôle d'ensemble, pour leurs fidèles à travers les siècles. Cette question dépasse en fait la problématique purement missiologique, mais celle-ci en est constamment affectée. Des solutions hâtives, globalement optimistes ou pessimistes, procéderaient en fait d'un mauvais calcul et n'aboutiraient qu'à un effet de blocage. Il faut prendre le temps d'approfondir l'enjeu même du problème en étudiant soigneusement les religions, sans préoccupations ultérieures. Au Congrès de Rome, le P. K. Rahner semblait proposer que le théologien théorise d'abord et puis laisse la parole aux spécialistes des religions, des religions comme elles sont aujourd'hui, c'est-à-dire de leurs fidèles vivants. On serait tenté de proposer l'ordre inverse, en réclamant des théologiens une étude préalable et concrète des religions, pour leur demander par la suite un jugement sur le rôle de celles-ci. C'est dans la mesure où il s'appuiera sur des analyses exactes et fouillées de son objet que le jugement sur les religions pourra être réaliste et significatif.

Les divers problèmes qu'on vient de considérer sont insérés globalement dans un autre problème, plus vaste : le rapport exact entre l'Eglise universelle et ses parties. L'Eglise doit être universelle parce qu'elle est un mystère divin de miséricorde traversant la totalité du temps et de l'espace. Mais elle ne devient telle, concrètement, qu'en « s'incarnant » parmi des groupes d'hommes divers. **C'est bien pourquoi les recherches contemporaines, avant, pendant et après le Concile, étudient la position réciproque de**

l'Eglise Universelle et des Eglises particulières (communautés de fidèles autour d'un évêque), locales (communautés définies par une situation géographique), rituelles (communautés distinguées par des usages liturgiques et disciplinaires propres) [41].

Pour jeter sur ce problème la lumière de l'Incarnation, il faudrait toute une longue étude, que nous ne saurions aborder ici. Mais nous ne pouvons nous dispenser de l'évoquer.

L'incarnation, à la fois universelle et diversifiée, de l'Eglise en sa mission, est finalement entre les mains des fidèles locaux, dans le cadre de leurs Eglises particulières et locales. Deux textes, séparés par près d'un siècle, peuvent servir d'aide-mémoire et d'horizon à cette tâche, jamais terminée. Le premier, le Pape Léon XIII le fit graver en 1883 sur la médaille qui commémorait l'ouverture du séminaire pan-indien de Kandy : *Filii tui administri tuae salutis* : ce sont tes fils mêmes, ô Inde, qui devront t'apporter le salut. Le second texte, que nous avons déjà cité partiellement, conclut la vaste description consacrée par le n. 22 d'*Ad Gentes* à l'assomption des valeurs locales et aux richesses que la diversité bien comprise apporte à l'unité : « Les traditions particulières, les qualités spécifiques de chaque communauté nationale, ainsi illuminées de la lumière de l'Evangile, seront assumées dans l'unité d'une vision catholique. Les Eglises nouvelles, conservant toute la beauté de leurs traditions, prendront toute la place qui leur revient dans la communion ecclésiale, dans le respect de la primauté de la Chaire de Pierre, qui préside à l'assemblée universelle de la charité ».

C'est bien le dernier mot : comme l'amour a conduit le Verbe à prendre la nature humaine et à en résoudre les contradictions, ainsi l'amour de Dieu et l'amour fraternel conduiront les diversités et même les tensions, les oppositions que rencontre l'incarnation d'une rédemption universelle dans nos particularités, à des équilibres d'harmonie théandrique, de sorte que le Christ soit tout en tous.

I 00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

J. MASSON, S.J.
Université Grégorienne

41. Cette recherche s'est particulièrement exprimée avant et pendant le Concile. Qu'on songe, dans le domaine théologique, au livre de K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, Fribourg-en-Br., Herder, 1961 ; à l'article de Mgr C. COLOMBO, théologien pontifical, *La constitution hiérarchique de l'Eglise*, dans *Doc. Cath.*, 1965, 1549-1564. — Ces recherches trouvèrent un écho dans les congrès missionnaires, comme la Semaine de Missiologie de Louvain 1968, sur « Liberté des jeunes Eglises », et les revues missionnaires : J. GUERRA, *Las Iglesias locales... en su projección misionera*, dans *Misiones Extranjeras*, 1967, 175-193. La question a connu vers 1972 un regain d'actualité (voir *Indic. bibliogr.*).

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Valeur salvifique des religions

A. SANTOS-HERNANDEZ, *Salvación y paganismo*, Santander, Sal Terrae, 1960.

K. RAHNER, « Das Christentum und die nichtchristliche Religionen », dans *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln, Benziger, 1962, p. 136-158.

J. NEUNER, *Implicit Faith in Jesus-Christ*, dans *Ind. Eccl. Rev.*, 1963, 236-254 ; H.R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Fribourg, Herder, 1963 (trad. *Pour une « Théologie des religions »*, Paris-Bruxelles, DDB, 1971).

J. DANIÉLOU, *Christianisme et religions non chrétiennes*, dans *Etudes*, t. 321 (1964) 323-336 ; Kl. RIESENHUBER, *Der anonyme Christ, nach Rahner*, dans *Z. kath. Theol.*, 1964, 286-303.

L. ELDERS, *Die Taufe der Weltreligionen* (à propos de Rahner), dans *Theol. u. Gl.*, 1965, 124-131 ; J. MASSON, *La Déclaration sur les religions non-chrétiennes*, dans *NRT*, 1965, 1066-1083 ; K. RAHNER, « Die anonymen Christen », dans *Schr. z. Theol.*, VI, 1965, p. 545-554 ; P. ROSSANO, *Le religioni non-cristiane nella storia della salvezza. Rassegna delle posizioni teologiche attuali*, dans *Scuola Catt.*, 1965, suppl. 2, 131-140.

Card. Aug. BEA, *L'attitude de l'Eglise devant les religions*, dans *Doc. Cath.*, 1966, 643-653 ; G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes*, Paris-Tournai, Casterman, 1966.

J. HEILSBETZ, *Theologische Gründe der nichtchristliche Religionen*, Fribourg, Herder, 1967.

E. LOFFELD, « De functione salvifica religionum praechristianarum in contactu praeparando pleno cum Christo eiusque Ecclesia », dans *Acta Congressus Internationalis de theologia Concilii Vaticani II*, Rome, Polygl. Vat., 1968, p. 383-388.

D.S. AMALORPAVADASS, *Révélation et salut dans les religions*, dans *Axes*, juill.-août 1972, 20-26 (cf. 53-57).

V. BUBLIK, *Teologia delle religioni*, Rome, Studium, 1973 ; P. DAMBORIENA, *La salvación en las religiones nocristianas*, Madrid, BAC, 1973.

J. MASSON, *La Missione continua*, Bologne, E.M.I., 1975, p. 25-36 : « Il cristiano davanti alle religioni non-cristiane » ; P. ROSSANO, *Il problema teologico delle religioni*, Rome, Ed. Paoline, 1975.

Nécessité de l'Eglise et de la Mission

H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris, Cerf, 1938, p. 159-183 : « Le salut par l'Eglise ».

Y. CONGAR, *L'Eglise, sacrement universel du salut*, dans *Eglise Vivante* (Louvain), 1965, 339-355 ; J. MASSON, « Hors de l'Eglise pas de salut », dans *Repenser la Mission*, 35e Semaine de Missiologie de Louvain, Paris, Desclée De Brouwer, 1965, p. 103-126 ; B. WILLEMS, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche*, dans *Concilium* 11 (1965) 152-159.

H. NYS, *Le salut sans l'Evangile*, Paris, Cerf, 1966.

H. KÜNG, *Die Kirche*, Fribourg, Herder, 1967, p. 371-378 ; Y. CONGAR, *La signification du salut et l'activité missionnaire*, dans *Parole et Mission*, 1967, 67-83.

K. RAHNER, « Kirchengliedschaft », dans *Sacramentum Mundi*, II, 1968, col. 1200-1215 ; B. WILLEMS, *Die absolutheid en uitsluitenheid van het Christendom*, dans *Tijdschr. v. Theol.*, 1968, 125-139.

J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Dusseldorf, Patmos, 1972, p. 325-375 : « Die Kirche und die nichtchristliche Welt » ; O. SEMMELROTH, *Offenbarung und Heil ausserhalb der sichtbaren Kirche*, dans *Geist u. Leben*, 1969, 35-48.

H.U. VON BALTHASAR, *Les frontières de l'Eglise*, dans *Axes*, juill.-août 1972, 7-19.

Rapport entre la Mission et le temporel

Card. Gr.-P. AGAGIANIAN, *L'Eglise et le progrès des collectivités économiquement sous-développées*, dans *Doc. Cath.*, 1958, 1318-1323.

J. CONSIDINE, *The Missionary's Role in the Socio-Economic Betterment*, New York, Newman Press, 1960.

K. RAHNER, *Mission et Grâce*. III. *Au service de l'homme*, Paris, Mame, 1965, plusieurs chapitres ; Mgr M. LARRAIN, *La doctrine chrétienne du développement*, dans *Doc. Cath.*, 1965, 2070-2072.

PAUL VI, divers discours de 1966, p.ex. dans *Doc. Cath.*, 1966, 1273-1277, 1955-1956, 1963-1970.

A. DONDEYNE, *La conception chrétienne de l'aide au développement*, dans *Bulletin de l'Union Miss. du Clergé* (belge), avril 1967.

J. ALFARO, *Teologia del progresso umano*, Assise, Citadella, 1968 ; J. DOURNES, *Progrès humain et avènement du Royaume*, dans *Spiritus*, 1968, 180-196 ; L. WIEDENMANN, *Entwicklungshilfe und Mission*, dans *Priester u. Miss.*, 1968, I, 3-12 ; J. COMBLIN, *Le but de la Mission, sauver l'homme*, dans *Spiritus*, 1968, 171-179.

La Mission au cœur du développement, 39e Sem. de Miss., 1969 ; L. MURATORI, *Función misionera del sacerdocio nel desarrollo*, dans *Misiones Extranjeras*, 1969, 347-367.

G. BAUER, *Towards a Theology of Development* (bibliographie classée), Genève, Sodepax, 1970 ; Evêques de Belgique, *Déclaration pastorale sur les problèmes du développement*, dans *NRT*, 1970, 201-205 ; *La Iglesia es para los hombres*, dans *Misiones Extranjeras*, 1970, 97-143 ; PAUL VI, divers messages : cf. *Le Christ au Monde*, 1970, 362-367 ; Commentaires gravitant autour de l'Encyclique *Populorum Progressio* : cf. *Bibliografia Missionaria*, Anno XXXIV (1970) nn. 184-253 ; Mgr S. PIGNEDOLI, *Le rapport entre évangélisation et développement*, dans *Doc. Cath.*, 1970, 819-822 ; Card. Eug. DE ARAÚJO SALES, *Evangile et promotion humaine*, *ibid.*, 358-364 ; A. SEUMOIS, *Eglise missionnaire et travail de développement*, dans *Nouv. Rev. de Sc. Miss.*, 1970, 161-174.

J. MASSON, *Evangelisation or Development. Must Mission Choose ?*, dans *Intern. Rev. of Mission*, 1971, 58-64.

V. COSMAO, *Développement et foi*, Paris, Cerf, 1972.

Evêques des Philippines, *Evangelisation and Development*, dans *Teaching All Nations*, 1973, 222-248.

W. BÜHLMANN, *Wo der Glaude lebt*, Fribourg, Herder, 1974.

PAUL VI, Exhortation Apostolique *Evangelii Nuntiandi*, 1975, dans *AAS*, 1976, 26-28 (trad. dans *Doc. Cath.*, 1976, 7).

Vers une juste acculturation

P. CHARLES, *Missiologie et acculturation*, dans *NRT*, 1953, 15-32.

Mission et cultures non-chrétiennes, 29e Sem. de Miss., 1959 ; PIE XII, nombreux textes ; cf. *Eglise Vivante*, 1958, 444-452 ; 1959, 43-50.

A. DONDEYNE, *Rencontre des cultures. Vrai et faux universalisme*, dans *Justice dans le monde*, 1961, 38-52.

L. LUZBETAK, *The Church and Cultures*, Techny (Ill.), Divine Word Publications, 1962 ; trad. franç. *L'Eglise et les Cultures*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1968.

Card. V. GRACIAS, *Christianity and Asian Cultures*, dans *Teaching All Nations*, 1971, 3-29.

The Christian Faith in the Variety of Human Cultures, dans *Documents « Omnis Terra »*, 1972, 413-424 ; *Incarnation véritable*, numéro de *Kerygma*, 1972, 1-96 ; Evêques du Zaïre, *Le christianisme source de l'authenticité*, dans *Doc. Cath.*, 1972, 377-378.

A.F. BEDNARSKI, *Introduzione alla teologia della cultura*, 1973 ; J. MÜLLER, *Missionarische Anpassung als theologische Prinzip*, Munster, Aschendorff, 1973.

Les théologies locales

On ne peut signaler ici que quelques essais généraux récents : interviews de M.-D. CHENU, J. SUENENS, T. TSHIBANGU, M. N'DAYEN, dans *L'esprit de création*, n. 49 de *Spiritus*, 1972, 131-152 ; F.X. CLARK, P. CASPERSZ, *Creativity*, dans *Teaching All Nations*, 1972, 35-46, 120-125 ; H.H. ROSIN, *Theologia in loco*, dans *Wereld en Zending*, 1972, 31-43.

J. MASSON, *Y a-t-il des Théologies « Autochtones » ?*, dans *Seminarium*, 1973, 978-994 ; J. LÓPEZ-GAY, *Experimentos de Teologías autoctonas, ibid.*, 994-1007.

J. NEUNER, *Das Problem der einheimischen Theologie*, dans *Z. f. Missionswiss. u. Religionswiss.*, 1974, 113-123.

Dan. VON ALLMEN, *The Birth of Theology*, dans *Intern. Rev. of Mission*, 1975, 37-55.

Il n'est pas possible d'entrer ici dans les bibliographies régionales. On verrait proliférer particulièrement les publications sur la « Black Theology » aux Etats-Unis et sur la théologie africaine en Afrique, tandis que les recherches sur les théologies asiatiques se manifestent moins rapidement, les positions de départ étant plus éloignées du christianisme.

L'acculturation en liturgie

J. HOFINGER - J. KELLNER, *Liturgische Erneuerung in der Weltmission*, Innsbruck, Tyrolia, 1957.

Liturgie en Mission, 33e Sem. de Miss., 1963.

Liturgie et Mission, n. 48 de *Spiritus*, 1972, 3-93.

J. LÓPEZ-GAY, *Liturgia y Misión* (sur les dix dernières années), dans *Ephem. Lit.*, 1974, 221-231.

Sur l'usage des textes sacrés non chrétiens dans la liturgie : D.S. AMALORPRAVADASS, *Non-Biblical Scriptures in Christian Experience : a Problem*, dans *Word and Worship*, 1975, 150-158 ; Actes de la Semaine de Bangalore (en sens favorable), *ibid.*, 159-195 ; P. ROSSANO, *The Theological Problem of the Religions*, dans *Bulletin of the Secretariate for Non-Christians*, 1974, 164-175 (critiques et distinctions) ; *Attitudes towards Non-Christian Religions*, dans *Japan Missionary Bulletin*, oct. 1975 (favorable) ; A. VANNESTE, *Mise en question de la notion de révélation surnaturelle*, dans *Telema*, juill. 1975, 15-35 (critiques