NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

113 N° 6 1991

L'annonce de l'Évangile aux cultures. Vers une inculturation? Étude de documents du Magistère: 1962-1977

Xavier ORTEGAT (s.j.)

p. 864 - 881

https://www.nrt.be/it/articoli/l-annonce-de-l-evangile-aux-cultures-vers-une-inculturation-etude-de-documents-du-magistere-1962-1977-338

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'annonce de l'Évangile aux cultures
Vers une inculturation ?

ÉTUDE DE DOCUMENTS DU MAGISTÈRE : 1962-1977

I. - Introduction

L'évangélisation est plus que jamais d'actualité aujourd'hui, à la veille du synode africain et de la rencontre latino-américaine de Saint-Domingue. Elle représente un vaste enjeu sur lequel de nombreux auteurs se sont penchés et que le Magistère a voulu traiter à plusieurs reprises en peu de temps. Le Décret *Ad gentes* et la Constitution *Gaudium et spes* de Vatican II, l'Exhortation *Evangelii nuntiandi* de Paul VI, voire les nombreux discours et la récente Encyclique *Redemptoris missio* du Pape Jean-Paul II, tous ces documents manifestent clairement que le sujet retient l'attention depuis quelques dizaines d'années déjà. L'actualité récente n'a fait qu'accentuer cette tendance. De nombreux concepts ont également été avancés, visant à rendre compte d'une annonce évangélique proche des hommes. Mais pourquoi multiplier les documents, pourquoi inventer de nouveaux mots, sinon parce qu'un ancien discours sur l'évangélisation ne convient plus? L'«adaptation» du message évangélique et l'«implantation» de l'Église sont souvent perçues comme des notions dépassées.

Un nouveau discours se cherche. Mais aurait-il lui-même des limites? Ou souffrirait-il d'épuisement? La réflexion, en effet, ne semble plus avancer que difficilement. La peur de mettre en cause la spécificité chrétienne et la crainte de s'exposer à une pensée déconnectée de l'enseignement du Magistère font dire à certains que l'heure est venue de retourner à une présentation de l'évangélisation qui recueille une plus large adhésion. Une telle perspective cache parfois, il est vrai, le désir de revenir à un vocabulaire ancien.

Le Concile Vatican II lui-même était déjà en proie à cette tension entre la tentation d'un retour au passé et le risque de l'ouverture. Nous en voulons pour preuve le n° 22 du Décret *Ad gentes*, qui, entre deux positions inconciliables, propose une formulation de l'évangélisation ouverte à des interprétations opposées. La

question de fond que soulève ce passage et sur laquelle les théologiens n'ont pas encore fini de se quereller est celle de l'unité de l'Évangile dans les langages culturels multiples: y a-t-il pluriformité ou pluralité? Qui soutient la pluriformité souligne l'unité fondamentale du contenu de la foi et réagit contre le danger d'un vulgaire pluralisme des discours, souvent syncrétistes et moins préoccupés du respect de la Tradition. Cette position reconnaît pourtant la possibilité d'expressions diverses pour l'unique contenu de la foi. Ceux qui, d'autre part, prônent la pluralité commencent par constater qu'une multiplicité d'Églises locales cherchent à donner un sens et un contenu à leur souci d'autonomie. Conscients des tensions entre l'unicité de la foi et les aspirations de ces Églises, ils se sentent forts de l'invitation, lancée par les Pères, à entreprendre une nouvelle exploration du trésor entier de l'Église. Faut-il alors opter pour l'interprétation minimaliste, qui s'en tient à l'unique contenu de foi ou choisir la position maximaliste, qui tente de comprendre la foi à partir de sa réception plurielle et particulière?

Pour répondre à la question posée par le titre de cet article, nous voudrions partir de la tension décrite ci-dessus à propos d'*Ad gentes*. Nous suivrons cette tension tout au long d'une lecture des textes conciliaires et des documents de Paul VI, afin de vérifier si l'ensemble de ce corpus prend position dans un sens qui nous rapproche de l'inculturation. Traite-t-il de l'inculturation? L'annonce-t-il? Lui permet-il d'émerger? Il s'agit donc d'étudier les documents du Magistère de façon certes incomplète, mais représentative de la période choisie. Le Concile, qui débute en 1962, exprime le désir de quitter un langage pour un autre. Et le discours classique sur l'évangélisation en subit nécessairement l'influence. Cette raison explique pourquoi nous commençons cette enquête à l'ouverture de Vatican II; l'année 1977 en marque le terme, car le concept d'inculturation prendra corps à ce moment-là sous la plume du Père P. Arrupe, alors Préposé Général de la Compagnie de Jésus[1], avant sa reprise fréquente par Jean-Paul II.

1. Cf. P. ARRUPE, *Lettre et document de travail sur l'inculturation*, dans *Acta Romana S.J.* XVII/2 (1978) 283. Auparavant, le terme «inculturation» n'a été utilisé que très exceptionnellement. Nous rappelons cependant le Décret 5 de la 32e Congrégation générale de la Compagnie de Jésus en 1974, Décret qui a vu le jour sous l'impulsion principale des jésuites indonésiens. Une même aspiration se retrouve dans les documents des Conférences épiscopales asiatiques, auxquelles PAUL VI s'adresse le 21 avril 1974, alors que les évêques d'Asie se réunissent en première Assemblée générale de leur Fédération (cf. *DC* 71 [1974] 451).

Si nous étudions l'inculturation, alors que le terme n'apparaît pas dans notre corpus, il s'impose d'entreprendre un travail rétrospectif, de réfléchir sur l'inculturation à partir du contenu qui lui est attribué aujourd'hui et de vérifier si ce contenu émerge dans les textes proposés. À cet effet, il est opportun de considérer d'abord l'engagement missionnaire de l'Église et de se demander si les documents étudiés enrichissent le regard classique sur l'évangélisation. Nous verrons que cette perspective n'est pas sans conséquences pour la question de l'inculturation. Or l'évangélisation n'est pas indifférente non plus à la manière de concevoir le lien entre la religion et la culture. Il apparaîtra que la compréhension de ce lien oriente inévitablement la conception de l'annonce évangélique et détermine l'accès à l'inculturation. Enfin il faudra reprendre les résultats de l'analyse et vérifier leur accord avec le langage théologique récent au sujet de l'inculturation.

II. - L'évangélisation

L'inculturation participe au désir de tourner l'humanité entière vers Jésus-Christ. Elle s'engage ainsi dans la voie de l'évangélisation, telle que la décrit Paul VI lui-même: «Évangéliser, pour l'Église, c'est porter la Bonne Nouvelle dans tous les milieux de l'humanité» (*EN*, 18). Mais porter l'Évangile au monde, est-ce renvoyer celui-ci au mystère de la foi? Ou faut-il également comprendre l'évangélisation du point de vue de sa réception par des hommes dans leurs différentes conceptions de vie? Loin de s'opposer, ces deux perspectives s'appellent mutuellement.

1. *L'évangélisation ouvre l'homme au mystère de Dieu*

Deux documents importants de Vatican II, *Lumen gentium* et *Ad gentes*, présentent l'Église ancrée dans le mystère trinitaire de Dieu. Le Père, Créateur de l'univers, a décidé d'élever les hommes à la communion à sa vie divine. Envoyé par le Père, le Fils a révélé son mystère. Et il a envoyé le Saint-Esprit pour accomplir son œuvre de salut et habiter l'Église. Communauté de foi en Esprit, l'Église s'inscrit ainsi dans ce mouvement de Dieu qui se fait connaître des hommes et les appelle à lui. Et fondée dans la mort et la résurrection du Fils, elle va jusqu'à se définir par son lien au mystère trinitaire (*LG*, 2-5; *AG*, 2-5).

Comment comprendre l'annonce de l'Évangile dans une Église

tournée ainsi vers le ciel? Évangéliser, c'est en appeler avant tout au Seigneur qui se révèle aux hommes et garde toujours l'initiative de la rencontre. Dieu est premier, et nulle est l'évangélisation qui ne rend pas compte de sa primauté et de son initiative. Ce constat, simple et fondamental, veut être un critère primordial pour tout travail d'évangélisation.

Et comment rendre compte plus explicitement de la manifestation divine au monde? Dieu vient à la rencontre des hommes en son Fils unique, Jésus-Christ, l'unique médiateur. Évangéliser, c'est donc faire part d'une Bonne Nouvelle bien précise, reçue dans la Révélation, laquelle est close et interprétée par l'autorité de l'Église catholique. Les textes conciliaires soulignent cette évidence (cf. *GS,* 21; *DV,* 18), et Paul VI la rappelle aux peuples qu'il visite[2]. Évangéliser, c'est adresser ensuite la Bonne Nouvelle à l'humanité entière. L'annonce du Fils unique se fait universelle. En extension, l'Église veut toucher indistinctement tous les hommes. Les nombreux textes du Magistère reprennent aussi cette destination globale (cf. *GS,* 24, 1; *LG,* 13; *AG,* 7; *EN,* 13). Et Paul VI d'ajouter: la foi en Jésus-Christ est la vie de l'humanité; elle est la vie, parce qu'elle en décrit la nature et la destinée et lui infuse cette énergie mystérieuse qui la rend divine[3].

Issue du mystère trinitaire et ancrée en lui, l'Église appelle tout homme à tourner son regard vers le ciel. Elle semble bien exilée, cheminant sur cette terre, loin de son Seigneur et en quête des choses d'en haut, dont elle garde le goût. Elle paraît attendre un temps et un lieu cachés, où le Fils l'appelle auprès du Père (cf. *LG,* 6). Au sein de cette Église, appelée «la Jérusalem d'en haut», l'annonce de l'Évangile prend sa source dans le don de Dieu et ouvre l'homme à son mystère.

2. *Le souci de l'homme ouvre l'Évangile aux cultures*

Gaudium et spes instaure au sein même du Concile Vatican II une attention nouvelle à l'homme, non pas uniquement dans son orientation vers le Dieu transcendant, mais dans son insertion au cœur du monde. Paul VI le dit explicitement dans le discours pro-

2. Cf. p.ex.: *Au Symposium des évêques d'Afrique* (31.7.1969), dans *DC* 66 (1969) 765; *À l'occasion de la rencontre des évêques d'Asie* (27.11.1970), dans *DC* 67 (1970) 1113; *Au Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar* (26.9.1975), dans *DC* 72 (1975) 854.

3. Cf. PAUL VI, *La valeur religieuse d'un Concile qui s'est occupé principalement de l'homme,* dans *DC* 63 (1966) 65.

noncé à la veille de la cérémonie de clôture du Concile[4]. Plus tard, *Populorum progressio* et *Evangelii nuntiandi* se situent dans la même perspective. Tous ces textes soulignent la valeur humaine inscrite dans une diversité de dimensions: individuelle, socio-historique et culturelle.

> Le Concile insiste sur le respect de l'homme: que chacun considère son prochain, sans aucune exception, comme «un autre lui-même», tienne compte avant tout de son existence et des moyens qui lui sont nécessaires pour vivre dignement et se garde d'imiter ce riche qui ne prit nul souci du pauvre Lazare (*GS*, 27, 1).
>
> Mais chaque homme est membre de la société: il appartient à l'humanité tout entière... Héritiers des générations passées et bénéficiaires du travail de nos contemporains, nous avons des obligations envers tous et ne pouvons nous désintéresser de ceux qui viendront agrandir après nous le cercle de la famille humaine (*PP*, 17).
>
> C'est le propre de la personne humaine de n'accéder vraiment et pleinement à l'humanité que par la culture... Toutes les fois qu'il est question de vie humaine, nature et culture sont aussi étroitement liées que possible (*GS*, 53, 1).

L'évangélisation ne serait bien entendu pas complète si elle refusait de considérer les divers rapports existant entre le message évangélique et l'homme dans sa vie personnelle, sociale et — ce qui nous intéresse plus particulièrement — culturelle (cf. *EN*, 20; 29). Le respect des cultures, multiples et particulières pour ceux qui annoncent l'Évangile, peut donc être souligné comme une conséquence majeure et évidente d'une réelle prise en compte de tout homme dans le monde. *Ecclesiam suam* l'affirme nettement: on ne sauve pas le monde du dehors. Il faut, avant même de parler, écouter la voix et plus encore le cœur de l'homme (cf. *ES*, 90).

Mais, une fois encore, demandons-nous comment comprendre plus précisément la réception culturelle de l'Évangile, cette réception qui sera plurielle. Remarquons tout d'abord qu'il doit être possible de dire Jésus-Christ dans des cultures très variées. Et cela met aussitôt en relief l'opportunité de valoriser les ressources des différentes traditions culturelles pour rendre compte du message de l'Évangile. Poussant cependant encore plus loin cette perspective, *Populorum progressio* annonce aussi le rôle crucial des communautés chrétiennes locales pour faire entrer l'Évangile dans leur sphère culturelle propre, afin de l'y ancrer (cf. *PP*, 81). Ce sont bien les hommes et les femmes issus des cultures bénéficiaires de l'annonce évangélique qui doivent inscrire la Parole de Dieu dans leur milieu de

4. *Ibid.*, 63.

vie[5]. Il est ainsi présupposé que Dieu est déjà à l'œuvre dans la réception même de sa Parole.

3. *Une double exigence pour l'inculturation*

La pleine reconnaissance des réalités culturelles nous conduit ainsi au paradoxe suivant: l'Évangile, qui annonce une Bonne Nouvelle unique, se voit tout aussitôt reçu et traduit dans des milieux culturels différents par ses bénéficiaires multiples. Est-ce possible? L'évangélisation, nous l'avons vu, est conçue différemment selon qu'elle prend racine dans le mystère trinitaire ou dans la réalité sociale et culturelle de l'homme. Si nous ancrons l'annonce évangélique en Dieu seul, nous ne pénétrons pas vraiment les entités culturelles, mais l'humanité commune et ouverte sur le mystère. En revanche, l'intérêt porté à la réalité du monde nous a amenés à prendre le point de vue des cultures dans l'annonce de l'Évangile. Mais si nous nous intéressons uniquement à l'homme inscrit dans son monde, toute évangélisation devient également difficile. Car elle ôte la parole au Dieu tout Autre.

C'est au croisement des deux perspectives qu'apparaît la nouvelle question de l'inculturation. Et elle reprend à son compte la tension que nous exprimions. En effet, une évangélisation qui n'envisage pas les cultures ne permet pas à l'inculturation de surgir. Mais se restreindre au point de vue des cultures, c'est exclure la Révélation, cette parole divine surgie d'un ailleurs. Il ne nous est donc pas possible de trouver l'inculturation dans la simple opposition des deux approches. Bien au contraire, nous sommes obligés de la chercher du côté de leur rencontre. L'inculturation s'inscrit dans le champ du mystère de Dieu en même temps que dans l'humanité de l'homme. En cela, elle reconnaît et retient ensemble pour elle-même les deux critères indiqués au sujet de l'évangélisation: c'est à Dieu que revient l'initiative de toute Révélation; c'est à l'homme qu'il appartient de l'inscrire dans son monde culturel propre.

Les deux approches proposées rejoignent les interprétations minimaliste et maximaliste posées au départ de notre réflexion. Mais

5. L'approche se fait contextuelle et répond à une évangélisation qui veut intégrer le point de vue du récepteur. Voir p.ex. L. LUZBETAK, *The Church and cultures: new perspectives in missiological anthropology*, New York, Orbis Books, 1988, p. 64-105. Nous renvoyons également, entre autres, à Eng. MVENG, *L'Afrique dans l'Église, paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 99. L'auteur y associe très justement la question de l'inculturation au problème préalable de l'indigénisation.

nous remarquons cependant que notre questionnement s'est déplacé. Il ne cherche plus à opter pour ou contre une interprétation pluriforme ou pluraliste. Le problème se pose désormais ainsi: comment dire l'Évangile tout en tenant vraiment compte de son caractère transcendant en même temps que de la situation culturelle concrète des hommes? Ou encore: comment annoncer l'Évangile, qui est adressé à l'humanité et prend aussitôt place dans des cultures multiples et particulières?

Tenir les deux propositions ensemble, c'est accepter une vraie rencontre et engager un authentique dialogue. Ce point paraît fondamental pour *Ecclesiam suam,* qui lui consacre un chapitre entier. L'Église — que nous redécouvrons comme communion d'Églises au point de rencontre entre Évangile et cultures — doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit. Elle se fait parole et message. Elle se fait conversation (cf. *ES,* 67).

II. - L'Évangile et les cultures

Pratiquement tout le monde est d'accord pour souligner que l'évangélisation doit articuler ses références divine et humaine. Les textes du Magistère ne laissent aucun doute à ce sujet. Et l'inculturation aussi l'exige. Nous sommes pourtant en droit de croire que toutes les façons d'envisager cette articulation ne mènent pas nécessairement à l'inculturation. C'est pourquoi une question s'impose: de quelle manière sont reliées les deux dimensions de l'annonce évangélique? Comment pouvons-nous entrevoir leur rapport? *Evangelii nuntiandi* nous donne déjà un indice, lorsqu'il indique l'effet recherché par toute évangélisation: «transformer du dedans, rendre neuve l'humanité elle-même: 'Voici que je fais l'univers nouveau'» (*EN,* 18).

Comment parler cependant de la rencontre entre l'Évangile et la réalité culturelle? Est-il possible de raccrocher cette rencontre à un outil conceptuel existant, qui permettrait à notre réflexion de progresser? L'anthropologie nous invite ainsi à inscrire la réalité évangélique à l'intérieur du concept plus englobant de religion. Couplée avec la réalité culturelle, notre question entre alors dans un débat théorique sur la relation entre religion et culture. Celle-ci éclaire la rencontre entre l'Évangile et les cultures, et permet par ce biais de poser la question de l'inculturation. Deux cas de figure retiennent plus particulièrement l'attention dans ce débat: la culture est-elle soumise à la religion? Ou faut-il comprendre que la

religion fait partie de la réalité culturelle? Tout déplacement touchant la compréhension de la culture, nous le verrons, entraîne une nouvelle formulation du rapport culture-religion.

1. *La culture soumise à la religion*

Un unique passage définit le terme de culture dans notre corpus. Nous le trouvons dans *Gaudium et spes* :

> Au sens large, le mot «culture» désigne tout ce par quoi l'homme affirme et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps, s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le travail, humanise la vie sociale, aussi bien la vie familiale que l'ensemble de la vie civile, grâce au progrès des mœurs et des institutions, traduit, communique et conserve enfin dans ses œuvres, au cours du temps, les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'homme, afin qu'elles servent au progrès d'un grand nombre et même de tout le genre humain (*GS*, 53, 2).

Comment comprendre cette définition? Comment situe-t-elle la culture par rapport à la religion? Comment préciser enfin leur rapport en vue de l'évangélisation? Ce sont les trois questions qui intéressent l'inculturation et auxquelles nous devons essayer de répondre.

Développer les capacités que l'on porte en soi, maîtriser la nature, rendre la vie plus humaine et vivre avec les rêves qui nous marquent profondément, c'est un projet auquel l'homme peut travailler raisonnablement par lui-même. La culture a ainsi partie liée avec la raison. Mais la connaissance que l'homme atteint par sa raison n'est pas identique au savoir de la foi, affirment les Pères du Concile (cf. *GS*, 59, 3). Il y a une distinction entre la raison, qui organise la vie de l'homme dans son monde, et la foi, qui renvoie à un Dieu invisible et transcendant, objet d'une révélation[6]. Les Pères supposent par le fait même une distinction entre culture et religion, comprise dans sa référence au Dieu transcendant[7]. Paul VI exprime régulièrement ce point en soulignant que les chrétiens sont dans le monde sans être du monde (cf. *ES*, 51) et en rappelant

6. La distinction qu'admettent les Pères du Concile entre raison et foi n'est pas sans provoquer un débat aujourd'hui. Les ethnologues soulignent qu'il n'y a pas que du raisonnable dans les cultures, alors que la foi en contient. C'est pourquoi il faut manier toute distinction avec prudence et étudier le lien foi-raison.

7. La religion est considérée dans sa référence au Dieu transcendant. Que cette référence ne suffise pas, le Concile l'accepte. Nous tenons pourtant à développer cet aspect, afin de montrer que la compréhension des Pères au sujet de l'évangélisation se rapporte à cette appréhension verticale de la religion.

que le Royaume des cieux n'est pas le Royaume terrestre (cf. *PP*, 13). Il l'indique implicitement encore, lorsqu'il s'inquiète de la rupture entre religion chrétienne et culture dans le monde contemporain (cf. *EN*, 20).

Mais qui propose une distinction accepte également un lien entre religion et culture. Le Concile en souligne déjà la nécessité, lorsqu'il concède à la culture une «juste autonomie» (*GS*, 56, 6). Et *Evangelii nuntiandi* d'expliciter: cette autonomie implique un rapport au Dieu Créateur (cf. *EN*, 55), source de toute réalité humaine. À la distinction se joint ainsi un lien de subordination. Les Pères reconnaissent sa place à la réalité culturelle, mais celle-ci, accordée par le Créateur, doit toujours reconnaître son orientation divine.

Reformulons encore ce lien de subordination en prenant le point de vue spécifique de l'Évangile. Cet Évangile, en effet, considéré comme unique et comme ayant une destination universelle, transcende tout particularisme de race ou de nation et ne peut par conséquent être étranger nulle part ni à l'égard de qui que ce soit (cf. *AG*, 8). Il faut donc le rendre intelligible et assimilable pour les différentes cultures auxquelles il est adressé. Son expression se démultiplie (cf. *EN*, 22), alors que son témoignage reste immuable. C'est la définition même de l'adaptation[8]. L'Évangile est compris comme un chapeau que l'on place sur les cultures particulières. Dans cette même perspective, la situation culturelle devient difficile. Car dans la mesure où l'Évangile s'impose, il convient que la culture s'efface devant lui[9]. Plusieurs termes sont utilisés pour exprimer cela: libérer (*AG*, 11), guérir (*GS*, 61), purifier (*AG*, 21), rénover (*GS*, 58, 4), délivrer (*AG*, 9).

Essayons enfin de lire cette rencontre entre Évangile et culture du point de vue du bénéficiaire de l'annonce évangélique et de dire l'adaptation du côté de ceux qui désirent voir l'Évangile pénétrer leur expression culturelle. Ceux-ci n'espèrent certes pas l'effacement de leur culture, mais tentent au contraire de la valoriser autant que possible en même temps que cet Évangile qui l'imprègne. Ce point semble cher aux Pères du Concile ainsi qu'à Paul VI, vu

8. Cf. N. STANDAERT, *L'histoire d'un néologisme. Le terme 'inculturation' dans les documents romains*, dans *NRT* 110 (1988) 556.

9. Si la culture est modifiée par l'annonce évangélique, nous sommes en droit de nous demander en quoi elle change. Ses valeurs sont-elles transformées, voire éliminées? Cela pose deux questions préalables et difficiles, que nous ne pourrions aborder ici: qu'est-ce qu'une valeur? y a-t-il des valeurs chrétiennes comme telles?

la fréquence avec laquelle ils y reviennent. «Les Églises particulières ont le rôle d'assimiler l'essentiel du message évangélique», écrit *Evangelii nuntiandi*, «et de le transposer sans la moindre trahison de sa vérité essentielle dans le langage que ces hommes comprennent, puis de l'annoncer dans ce langage» (*EN*, 63).

Nous sommes alors les témoins d'un enrichissement de la culture, quand l'Évangile la conserve et la développe, afin de lui donner sa perfection dans le Christ (cf. *AG*, 21). Et l'Évangile lui-même se découvre sous des formes et des expressions variées. Quant aux modalités de cet enrichissement mutuel, elles sont bien explicitées par le jeu développé entre l'Église, porteuse de l'Évangile, et l'humanité, porteuse de la culture: quand l'Église se distingue de l'humanité, elle ne s'oppose pas à elle; au contraire, elle s'y unit (cf. *ES*, 65). Mais quand l'Église se penche sur l'homme et sur la terre, c'est vers le Royaume de Dieu que son élan la porte[10].

2. *La religion intégrée à la culture*

L'approche qui a soumis la culture à la religion et place le religieux du côté du Dieu transcendant épuise pratiquement notre corpus de textes. Il nous semble pourtant que nous ne ferions pas tout à fait droit à l'inculturation en limitant là notre réflexion. Une approche complémentaire du lien entre religion et culture devrait permettre d'aller plus loin. Nous avons associé précédemment la culture au domaine de la raison et nous l'avons opposée au domaine de la foi et du religieux. La réalité religieuse n'a-t-elle pourtant pas sa place dans la raison humaine? Le Concile l'admet[11], mais n'en tire pas les conséquences pour l'évangélisation.

Comment envisager alors la rencontre entre religion et culture? Reprenons la définition de la culture. Au temps du Concile, Ralph Linton la formulait ainsi:

> Une culture est une configuration de comportements acquis et de leurs résultats, dont les éléments composants sont partagés et transmis par les membres d'une société donnée[12].

10. Cf. PAUL VI, *La valeur religieuse...*, cité n. 3.

11. Cf. *GS* 53, 3; il nous dit que les valeurs — expressions fondamentales de la culture — trouvent leur source, entre autres, dans la façon de pratiquer la religion. Et au n° 58 on rappelle que la culture doit élever au sens religieux.

12. R. LINTON, *Le fondement culturel de la personnalité*, trad. A. LYOTARD, Paris, Dunod, 1968, p. 31 s. Les approches contemporaines mettent davantage l'accent sur les aspects symbolique et dynamique de la culture comme système de significations. La définition plus statique et plus ancienne de R. Linton permet déjà pourtant de comprendre la religion à l'intérieur même de la culture, ainsi que nous voulons le montrer ici.

Notre comportement est acquis. Pensons à la façon dont nous saluons les gens. Ce comportement exprime quelque peu déjà comment nous nous situons par rapport à eux. Et c'est bien le propre de la culture que d'envisager les nombreux liens de l'homme à son monde et d'en fixer les modalités et les formes dans un langage. Notre expression culturelle dit ainsi une parole sur le monde, alors que nous cherchons à nous repérer en lui. Notre action dit à la réalité ce qu'elle est, quel sens elle a pour nous. Ainsi également, notre comportement religieux dit qui est Dieu pour nous. Et ce rapport au divin prend place parmi bien d'autres rapports, s'intégrant dans la définition plus large de la culture. Ainsi la religion fait partie de la culture et est imbriquée en elle.

La religion ne s'oppose plus à la culture, et pas davantage à la raison. Bien au contraire, elle y a sa place, sans toutefois lui être soumise. Car la façon d'envisager la rencontre avec Dieu contribue à déterminer celle dont tout homme se conçoit dans son travail, ses relations, voire en famille. De même, la manière de subir et de vivre le monde environnant indique déjà l'accès de l'homme au divin. La religion est imbriquée dans la culture autant que celle-ci pénètre la religion. Voyageant en Inde, Paul VI célèbre la messe en rite syro-malankar, liturgie «profondément enracinée dans le sol de l'Inde»[13]. Cette phrase rejoint une remarque d'*Evangelii nuntiandi* : «Le règne que l'Évangile annonce est vécu par des hommes profondément liés à une culture» (*EN*, 20).

Cela n'est pas sans répercussions sur la rencontre entre les cultures et l'Évangile, compris comme l'expression idéale du rapport chrétien de l'homme au divin. Ce point est bien nouveau: l'Évangile aussi subit l'influence des cultures qu'il rencontre. Nulle part pourtant, il n'en est fait mention dans les textes conciliaires et pontificaux. Lorsque nous affirmons en effet que l'Évangile rencontre la culture, cela signifie qu'il atteint et modifie un regard spécifique sur le monde. De même, lorsque la culture reçoit l'Évangile, elle traverse son langage, le découvre et le saisit intimement. Évangile et culture se touchent en profondeur. Mais les interférences ne sont pas symétriques. Car l'Évangile de Jésus révèle en même temps — c'est la foi des chrétiens — le Seigneur Dieu Sauveur. Si dès lors l'Évangile modifie la culture, celle-ci explore de nouveaux aspects du mystère pleinement révélé, mais jamais entièrement dévoilé. Dans un schéma idéal, la culture fait surgir de

13. PAUL VI, *Homélie prononcée à Bombay* (4.12.1964), dans *DC* 62 (1965) 16.

façon neuve et originale l'Évangile de Dieu, sans toutefois mettre le kérygme en question. Sa lecture, nécessairement particulière, est toujours une lecture de l'Évangile. Elle en est inséparable. Et elle donne ainsi réellement accès à la Révélation elle-même, au Dieu qui se communique à l'homme. La culture se modifie alors en même temps que l'Évangile se découvre, de telle façon que les deux se retrouvent et s'imbriquent dans une nouvelle création, toujours plus complète, d'une culture pétrie par l'Évangile[14]. Paul VI en a une claire intuition, malheureusement fort passagère et peu développée, lorsqu'en 1977 il s'adresse aux évêques d'Afrique:

> C'est à vous qu'il revient de rendre vivante et efficace la rencontre du christianisme avec l'antique tradition africaine. C'est alors qu'on pourra parler de véritable implantation de l'Église. Il s'agit de susciter ou d'approfondir une nouvelle civilisation, à la fois africaine et chrétienne. Et nous affirmons avec vous que ce projet est réalisable, avec la grâce de Dieu[15]...»

Une parole prophétique, qui se rapproche de très près de la définition classique de l'inculturation, telle que la donnera le Père Arrupe:

> L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle création[16].

Quel est le lieu de l'inculturation? Où est son enjeu? Il consiste à dire une culture qui se modifie en même temps que l'Évangile redécouvert. Au point de rencontre, l'inculturation exprime une nouvelle création, dans une tension de fidélité à la construction

---

14. Il est nécessaire de relativiser cette approche par deux remarques importantes. La culture qui se renouvelle est d'abord celle qui est vécue par les chrétiens. Elle ne concerne pas immédiatement tous les membres de la culture, et certainement pas la culture institutionnalisée. Remarquons ensuite que l'Évangile ne se présente jamais dans sa forme pure de Révélation transcendante; il est toujours déjà donné dans une culture particulière. L'Afrique est entrée ainsi en contact avec le christianisme par le biais des cultures européennes. L'inculturation s'inscrit toujours alors dans le mouvement plus large de l'acculturation, qui dit rencontre entre deux cultures et les effets qu'elle produit sur elles. Et l'inculturation engage aussi la rencontre entre deux religions, puisque l'Évangile imprègne une culture déjà marquée par une religion traditionnelle.

15. PAUL VI, *Discours aux évêques d'Afrique,* dans *DC* 74 (1977) 951.

16. P. ARRUPE, *Lettre...,* cité n. 1, 283.

traditionnelle. La question qu'elle nous pose n'est plus: faut-il choisir la tradition ou la nouveauté? Mais: comment dire le nouveau dans la tradition? Cette question concerne avant tout l'interprétation de la foi. Nous remarquons ainsi que la réalité de l'inculturation dépasse l'expression classique de l'évangélisation, telle qu'elle est proposée dans les textes du Concile et de Paul VI. Et si ce dernier a pu en avoir une intuition, notre corpus de textes ne s'en rapproche que par le souci d'attribuer le travail d'évangélisation aux hommes et aux femmes de la culture qui bénéficie de l'annonce évangélique. Nous pouvons même légitimement prétendre que la rupture introduite entre religion et culture dans la pensée des Pères conciliaires empêche pour une bonne part de rejoindre la réalité de l'inculturation.

IV. - Pour une théologie de l'inculturation

Les développements antérieurs nous ont rappelé trois critères qui accompagnent le souci de l'inculturation. Tout d'abord, c'est toujours l'Évangile qui rejoint les cultures différentes. Et à travers l'Évangile, c'est Dieu lui-même qui se révèle. Dieu a l'initiative de sa rencontre avec les hommes. Ensuite, nous l'avons constaté, il est nécessaire que l'Évangile soit inculturé par les chrétiens de la culture d'accueil. Car ils sont bien les seuls, non pas uniquement à la connaître, mais surtout à l'habiter pleinement[17]. Enfin, nous avons parlé d'une nouvelle création, à la jonction d'une culture qui se modifie sous l'effet de l'annonce évangélique et de l'Évangile qui se redécouvre, alors qu'il pénètre un nouvel espace culturel. Retrouvons-nous ces trois critères dans le discours théologique, qui reprend le plus souvent le thème de l'inculturation par le biais d'une analogie avec l'Incarnation? Ou devons-nous risquer une autre approche? Telle est la question que nous voudrions au moins introduire.

17. Ce point est tout à fait d'actualité, à la veille du Synode des Églises d'Afrique, qui se veulent plus africaines. Eng. Mveng en est un des inspirateurs. D'autres expriment parfois le même souhait de façon plus hardie. Ce même point met également à jour l'ambiguïté du discours romain, qui ne cesse d'encourager les Africains à être leurs propres missionnaires (p.ex. PAUL VI, *Au Symposium des évêques d'Afrique...*, cité n. 2, 764), tout en confirmant en même temps que l'organisation des instituts missionnaires reste encore la forme la plus efficace d'évangélisation (p.ex. PAUL VI, *Africae terrarum*, dans *DC* 64 [1967] 1949).

1. *Un discours sur l'Incarnation*

La définition de l'inculturation évoque bien souvent l'Incarnation[18] et renvoie au Verbe qui est venu dans le monde (*Jn 1,* 14). Mais comment comprendre le rapport entre les deux concepts? Y a-t-il une analogie? Il est vrai que le mouvement qui porte l'Évangile aux cultures est similaire à celui par lequel le Verbe s'est fait chair (cf. *AG,* 22). Cette similitude comporte cependant deux différences: l'Incarnation du Verbe vise d'abord l'humanité, alors que l'inculturation porte l'Évangile aux traditions culturelles particulières; en outre, l'Incarnation a sa source dans la transcendance, alors que l'inculturation renvoie à l'Évangile, qui est également une parole humaine, déjà culturellement marquée.

En quoi l'Incarnation est-elle alors une inculturation? Cette question reprend l'objection formulée ci-dessus: avant que Dieu ne soit cet homme Jésus de Nazareth, il s'est fait homme[19]. Il a pris l'humanité avant de grandir dans une culture particulière. Le premier terme indique bien l'initiative de Dieu. Quant au second, il souligne la réception humaine de l'offre divine dans l'espace et dans le temps. Mais est-il possible de lire les deux ensemble dans la perspective d'une réflexion sur l'inculturation? Autrement dit, Dieu reste-t-il à l'œuvre dans l'accueil qui est fait à son Fils par le monde culturel juif? La réponse est positive, à la condition toutefois de penser l'Incarnation non pas uniquement au seul moment de la naissance, mais sur toute la vie de Jésus-Christ[20]. Si nous comprenons l'Incarnation dans ce sens, alors nous pouvons à juste titre prétendre qu'elle est une inculturation, voire la première inculturation, sur laquelle se greffent toutes les autres. Car Jésus-Christ est Fils de Dieu et sait qu'il révèle Dieu. Fils de Dieu (*Mc 1,* 11; *8,* 29; *9,* 7; *14,* 62), il grandit et est imprégné de la culture juive. Son enseignement explicite enfin de façon particulière la parole divine pleinement révélée, alors qu'elle a pour effet de recréer le monde culturel et religieux environnant[21].

18. Voir p.ex. la définition du P. ARRUPE, ci-dessus p. 875.

19. Cette objection est formulée entre autres par le P. P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps,* Paris, Cerf, 1982, p. 142.

20. Nous comprenons l'engendrement au sens où certains théologiens et exégètes comprennent la création; celle-ci ne renvoie pas, comme fait unique, au commencement du monde ou à la naissance de l'homme. Ce terme vise bien plutôt un processus permanent, qui sort le monde du chaos originel et accompagne l'homme dans son épanouissement. Nous pourrions dire que l'engendrement du Verbe par Marie se continue, en ce sens, dans l'engendrement par la culture judéo-araméenne.

21. Suivant les trois mêmes critères, il est possible de prouver également que les différents évangiles sont des expressions réussies de l'inculturation.

En quoi l'inculturation est-elle aussi une incarnation? La question touche à la seconde restriction formulée contre l'analogie: l'Évangile annoncé, n'est-ce pas un récit des hommes qui, après la mort et l'expérience de résurrection de Jésus-Christ, ont reconnu en lui l'action de Dieu? Certes, les premiers chrétiens ont cru que le récit des Apôtres sur Jésus-Christ était réellement Parole de Dieu[22]. Il est Parole de Dieu continuée dans l'Évangile, confirme Paul VI (cf. *ES*, 70), ainsi que dans l'Église (cf. *LG*, 52) et dans les fidèles (cf. *LG*, 65). L'Évangile fait irruption dans les cultures tout comme la Parole de Dieu est entrée dans le monde par son Fils. Dieu garde encore et toujours l'initiative de la rencontre avec les hommes[23]. En ce sens, l'inculturation est bien une incarnation. Mais si l'Évangile est parole divine, il reste également une parole d'hommes, reçue par des hommes dans des traditions culturelles très variées. Pourrions-nous affirmer dès lors que ces cultures incarnent le Verbe de Dieu, en vérité et depuis toujours, à l'image de Jésus lui-même? Un autre paradigme doit être cherché, qui puisse intégrer davantage encore dans un langage théologique les différents critères de l'inculturation. Un rappel de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ semble s'imposer.

2. *Un discours sur la mort et la résurrection de Jésus-Christ?*

Dès le début de sa vie publique, Jésus a une parole dont les gens s'étonnent et disent: «Voilà un enseignement nouveau» (*Mc 1*, 27). Cette parole nouvelle annonce le salut, ce don de Dieu qui est libération du péché et de tout ce qui opprime l'homme, dans la joie de connaître Dieu. Et *Evangelii nuntiandi* continue: «Tout cela commence durant la vie du Christ, est définitivement acquis par sa mort et sa résurrection, mais doit être patiemment conduit au cours de l'histoire» (*EN*, 9). La nouveauté radicale est rappelée de fait par saint Paul après la mort et la résurrection de Jésus, et elle renvoie à sa personne: «car ce qui importe, c'est la nouvelle création» (*Ga 6*, 15). Un jugement repris par l'Apocalypse,

22. Le récit rapporte des faits, mais indépendamment de la vérité de foi qu'il affirme. La mort de Jésus, dont beaucoup furent témoins, et la résurrection, que personne n'a vue, sont ainsi considérées comme d'égale importance. Justin développera plus tardivement l'argument que le Jésus ressuscité et vivant hors du temps doit nécessairement préexister au temps auprès du Père.

23. Plusieurs passages de notre corpus rappellent clairement l'activité du Verbe de Dieu dans l'évangélisation, p.ex.: «Il a assimilé la forme de vie de ceux à qui il a porté son message» (*ES*, 90); «Il a assumé la nature humaine dans toute sa réalité» (*AG*, 3).

se référant à la fin des temps: «Et celui qui siège sur le trône dit: 'Voici, je fais toutes choses nouvelles'» (*Ap 21,* 5).

La nouveauté du Christ traverse le temps et est adressée à l'homme, qui peut la recevoir dans la foi, comme grâce et miséricorde (cf. *EN,* 10). Elle atteint le tout de l'homme, souligne saint Paul: «Si quelqu'un est en Christ, il est une créature nouvelle» (*2 Co 5,* 17). Elle s'adresse ensuite à l'humanité entière. Saint Paul encore l'exprime à l'adresse des Éphésiens: «Le Christ a voulu, à partir du juif et du païen, créer en lui un seul homme nouveau» (*Ep 2,* 15). L'Apôtre des Gentils vise finalement l'univers lui-même, lorsque dans sa lettre aux Colossiens il écrit: «Il a plu au Seigneur de faire habiter en Christ toute la plénitude et de tout réconcilier par lui et pour lui, et sur la terre et dans les cieux, ayant établi la paix par le sang de sa croix» (*Col 1,* 19 s.).

La culture fait partie de la réalité humaine. Pourquoi cette culture ne devrait-elle pas traverser alors la mort à la suite de Jésus-Christ pour ressusciter et devenir une nouvelle création? Le Concile n'en parle pas[24] et la littérature à ce sujet est rare[25]. Notre réflexion nous amène pourtant à relever l'intérêt de cette approche. Elle semble plus notablement sensible à l'enracinement de l'Évangile dans les conditions de vie toujours particulières des hommes. Et elle porte son attention sur cette nouveauté, issue de la rencontre entre l'Évangile et les traditions humaines. Il est bien vrai qu'une telle rencontre implique de part et d'autre un passage par la mort. Le chemin de l'inculturation ne peut éviter d'être un chemin de croix. Mais surtout, il aboutit à la nouvelle création. De la sorte, la question qui touche l'interprétation du rapport Évangile-cultures pourrait aussi s'enrichir d'une réflexion théologique sur le mystère de la croix et de la résurrection du Christ.

V. - Pour conclure

Les textes conciliaires et pontificaux de notre corpus évoquent-ils déjà, avant la lettre, l'inculturation? Telle était notre question de

24. PAUL VI insiste sur la réalité de la croix et de la résurrection du Christ au début d'*Evangelii nuntiandi,* en introduction au problème contemporain de l'évangélisation. Nous croyons cela pertinent et y voyons une intuition supplémentaire dans le sens des problèmes que soulève l'inculturation. Nous rappelons également la référence à la croix, unique et de ce fait hautement significative, dans *GS* 22, 5.

25. A. SHORTER, *Toward a theology of inculturation,* London, Chapman, 1988, p. 75-88, est l'un des rares auteurs à s'être risqué dans ce sens.

départ. On a vu que deux critères — l'absolue initiative de Dieu et le rôle des cultures elles-mêmes dans l'accueil de l'Évangile — sont réellement pris en compte par les documents. À l'inverse, le troisième critère touchant l'importance de la nouvelle création ne s'y trouve pas.

Essayons quand même de préciser quelque peu la question. Car si notre corpus ne traite pas exactement de l'inculturation, peut-être l'annonce-t-il? Ici encore, notre réponse doit être négative. Car rien ne préfigure l'inculturation, lorsque les textes s'en tiennent à l'ancien concept de l'adaptation. Pourtant, nous devons bien admettre que les documents étudiés lui ouvrent implicitement la voie, lorsqu'ils soulignent l'importance d'une annonce de l'Évangile ancrée en l'homme tout autant qu'en Dieu. Mais les mêmes textes l'empêchent, là encore, de faire vraiment surface à cause du lien de subordination qu'ils établissent entre religion et culture.

Faut-il alors conclure que le corpus ne présente aucun déplacement par rapport à la problématique de l'adaptation? Autrement dit, le Concile résout-il la tension entre pluriformité et pluralité? La réponse reste, une fois de plus, négative. Nous avons repéré en revanche un élément complémentaire, qui enrichit le concept d'adaptation sans pour autant le transformer. Sachant l'importance d'une prise en compte de l'homme dans son environnement, les Pères du Concile soulignent le devoir d'envisager l'adaptation à partir des cultures. Et nous avons pu constater aussi que Paul VI, qui d'habitude s'en tenait à la conception de l'adaptation, a suivi les intuitions qui l'ont conduit presque au seuil d'une approche en termes d'inculturation.

Notre étude a montré l'enjeu d'un développement anthropologique dans la perspective de l'inculturation. Car, si la prise en compte de l'homme a amené le Concile à élargir la compréhension de l'annonce évangélique, c'est également la définition de la culture dans son rapport à la religion qui nous a permis d'avancer vers l'inculturation. Dès lors, si l'on a parfois l'impression de ne plus progresser sur ce sujet, peut-être faudrait-il entreprendre une recherche plus poussée sur la question de l'homme.

Enfin les conclusions de notre étude anthropologique et théologique ont manifesté notre étonnement devant le peu de littérature concernant les problèmes qui touchent la théologie de la croix et celle de la résurrection du Christ en lien avec le thème de l'inculturation. Les appels que lancent en particulier les jeunes Églises

d'aujourd'hui pour leur juste autonomie devraient pourtant obliger un plus grand nombre de théologiens dans l'Église universelle à se pencher sur ces questions. Les pistes de recherches ici évoquées invitent en tout cas à poursuivre la réflexion sur les enjeux multiples et variés d'une annonce de l'Évangile qui se renouvelle et s'universalise.

B-3000 Leuven Xavier ORTEGAT, S.J.
Windmolenveldstraat, 34

Sommaire. — Les textes conciliaires et les documents du Pape Paul VI annoncent-ils l'inculturation? Un regard sur la conception de l'évangélisation et une lecture du rapport entre la religion et la culture, telles sont les deux pistes de notre recherche. Elles permettent de découvrir que, si le phénomène culturel reste subordonné à la religion — comme le prônent les textes —, l'évangélisation ne saurait vraiment donner lieu à une inculturation, malgré le souci de l'Église de prendre en compte le point de vue des cultures. Ce lien de subordination exprime une résistance à la nouvelle création impliquée dans la rencontre entre l'unique Évangile et une culture particulière. Il y a là un seuil difficile à franchir, une nouveauté que la théologie elle-même ne semble pas encore vouloir intégrer dans sa réflexion sur l'inculturation.