NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

112 N° 2 1990

Une poignée de cendres. Foi chrétienne, agnosticisme coréen. Pour une théologie critique de l'inculturation

Olivier DE BERRANGER

p. 183 - 201

https://www.nrt.be/fr/articles/une-poignee-de-cendres-foi-chretienne-agnosticisme-coreen-pour-une-theologie-critique-de-l-inculturation-16

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Une poignée de cendres
Foi chrétienne, agnosticisme coréen

POUR UNE THÉOLOGIE CRITIQUE DE L'INCULTURATION

Comme saint Paul à l'aréopage d'Athènes, la jeune Église fait une lecture nouvelle et créatrice de la culture ancestrale. Quand cette culture passe au Christ 'le voile tombe' (*2 Co 3,* 16). Dans le temps d'incubation de la foi, cette Église avait découvert le Christ comme 'exégète et exégèse' du Père dans l'Esprit; elle ne cesse d'ailleurs de le contempler comme tel. Maintenant, elle le découvre 'exégète et exégèse' de l'homme, source et destinataire de la culture. Au Dieu inconnu, révélé à la Croix, correspond l'homme inconnu qu'annonce la jeune Église, en sa qualité de mystère pascal vivant, inauguré par grâce dans l'ancienne culture[1].

1. *La mort de Tai-Song*

Tai-Song est mort l'été dernier. Il avait 17 ans. Ses parents m'avaient demandé de le baptiser lors de sa première hospitalisation, il y a cinq ans. On avait dû alors l'amputer d'une jambe, espérant interrompre ainsi le progrès du cancer dans ce jeune organisme.

L'insertion de Tai-Song dans la communauté chrétienne, où l'une de ses sœurs, lycéenne, était très active, s'était bien réalisée. Le parrain de Tai-Song, lycéen également, de quatre ans son aîné, lui avait donné son prénom chrétien au baptême et s'est attaché à lui comme à un jeune frère. Muni d'une jambe artificielle, Tai-Song était retourné à l'école dès qu'il l'avait pu. Garçon très intelligent, doué d'une volonté personnelle et d'un courage presque ombrageux, il ne voulait pas qu'on le plaigne. Il n'aimait guère se soigner. Quand le mal l'a repris, il y a huit mois, cette fois dans les poumons, il a fallu que la douleur soit bien forte pour qu'il consente à une nouvelle hospitalisation.

Je l'ai revu à ce moment-là. N'étant plus curé de cette paroisse depuis trois ans, j'avais seulement eu de ses nouvelles de loin en loin. Tai-Song n'allait plus à l'église. «Dieu» ne l'intéressait pas.

1. ***La foi et l'inculturation,*** **Document de la Commission théologique internationale, dans *DC* 86 (1989) 281-289, n° 18.**

Il était content que je vienne le visiter, c'était manifeste, mais il me fit comprendre que toute offre de prier ensemble était inutile.

La maladie paraissant de nouveau lui donner quelque rémission, Tai-Song était retourné chez lui et, comme si de rien n'était, il s'était remis à la préparation d'un examen trimestriel. Il ne faisait pas mauvais accueil aux chrétiens qui venaient prendre de ses nouvelles. Mais il se montrait totalement imperméable à l'expression de leur foi.

J'ai eu un jour avec Tai-Song une longue conversation. Je regrette de ne pas avoir noté ce que nous nous sommes dit. Je me souviens avoir été frappé par la froide lucidité avec laquelle il me déclara son incroyance. Il n'y avait d'ailleurs chez lui aucune espèce de désespoir; il me précisa bien que sa position n'avait rien à voir avec la question de sa vie menacée. Même si les mots sont rebelles à traduire ces sortes de choses (et puis nous parlions dans la langue coréenne, qui sait être concrète et très allusive à la fois), je crois que Tai-Song s'accordait avec moi pour dire en quelque sorte: toute aspiration à «être plus» est porteuse d'infini. Mais il ne voyait absolument pas ce que «Dieu» irait bien faire là-dedans. Il était, me semble-t-il, un peu surpris par ma façon d'extrapoler d'une conclusion à l'autre. Par exemple, une chose était de reconnaître l'irrépressible revendication à la dignité cachée derrière les manifestations étudiantes ou ouvrières en Asie, une autre d'y lire comme une «attente de Dieu»...

Je lui parlais de Job. Je lui disais ma foi dans le Christ, serviteur souffrant, librement donné par amour, crucifié à cause de son témoignage rendu à la vérité. Je lui parlais de Pâques. Tai-Song m'écoutait avec attention, avec respect. Mais lui, me disait-il, ne pouvait entrer dans ces perspectives. Il lui paraissait suffisant d'être un homme qui cherche à comprendre les choses qui sont à sa portée et à en obtenir scientifiquement la maîtrise. Dût-il mourir, lui, où était le scandale? Sans doute, si le mal avait été diagnostiqué plus tôt, si on avait eu assez d'argent pour le combattre avec plus d'efficacité... mais, après lui, l'univers ne continuerait-il pas de s'offrir à la patiente recherche des hommes? Je m'inclinai devant cette étrange sagesse d'un adolescent à deux doigts de la mort.

Je suis retourné le voir plusieurs fois. Il m'est arrivé de garder longuement le silence à côté de lui en priant. J'ai pu avoir avec ses parents de ces discrets échanges où les regards en disent plus

long que des paroles. Nous nous sentions impuissants, non seulement face à l'issue inévitable de la maladie, mais plus encore face à l'intrépide résistance d'une jeune liberté.

Jusqu'au bout, Tai-Song a refusé de «croire». Personnellement, j'ai l'intime conviction que Dieu est venu à sa rencontre d'une manière qui nous est restée cachée. J'ai même admiré, je l'avoue, la façon dont Tai-Song a dit non à toutes nos sollicitations. N'y avait-il pas là quelque chose du combat de Jacob (cf. *Gn 32,* 24-29)? Mais je ne suis pas sûr de ne pas chercher ainsi une consolation à bon compte; je ne suis pas sûr non plus que nous ayons bien su comment «lutter» dans la prière pour Tai-Song (cf. *Col 4,* 12). Quand celui-ci a compris que c'était fini, il a seulement demandé à ses parents de l'incinérer et de «disperser ses cendres dans la Mer de l'Est (la Mer du Japon)».

2. *L'homme inconnu*

Je n'ai pas l'intention de fabriquer une théorie sur la mort de Tai-Song. Comme prêtre, en particulier depuis treize ans que je suis en Corée, il n'est pas le premier jeune que je vois mourir. Quelquefois, les circonstances étaient plus tragiques. Il m'est arrivé d'avoir également des dialogues d'une grande profondeur avec tel garçon de vingt ans qui se savait condamné, luttait contre un violent sentiment de révolte, mais confessait sa foi en paroles et en actes jusqu'à la fin. Il y a toujours quelque chose de particulièrement choquant lorsqu'une flèche se brise alors que sa trajectoire semblait à peine amorcée. Si ce choc donne à penser, je me propose de le faire à partir du texte sur l'inculturation cité plus haut.

«L'homme inconnu», nous dit-on, se trouve «annoncé par une jeune Église», et celle-ci est regardée comme un «mystère pascal vivant inauguré par grâce dans l'ancienne culture». Autrement dit, avant même que ne s'opère la rencontre entre une culture donnée et la Personne du Christ, le «mystère pascal» était déjà présent dans cette culture: Dieu y avait dispensé gracieusement des lumières sur l'énigmatique destinée de l'homme. Yves de Montcheuil disait déjà que le Christ n'avait pas apporté le «mystère pascal» avec lui, il l'avait «trouvé» en quelque sorte et mené à son accomplissement. Avant le Christ, ou en dehors de lui, des hommes n'ont cessé d'observer l'alternance de la vie et de la mort dans la nature, et ils en ont proposé mille paraboles.

Ce qui est frappant dans l'idée qu'un Tai-Song s'en faisait, c'est que peut-être elle reflète deux cultures, à première vue fort distantes

l'une de l'autre. Fils d'une génération technicienne, il affirme que son intelligence est parfaitement satisfaite avec un projet humain de maîtrise de la matière. Mais, héritier du taoïsme et du bouddhisme, il se considère essentiellement lui-même comme un fragment de la nature. Il n'estime en conséquence aucunement scandaleux que son identité microcosmique se dissolve dans les eaux claires de la Mer de l'Est. Au risque de surprendre, on évoquera ici un écrit de Claude Lévi-Strauss, où l'ethnologue structuraliste s'en prenait naguère à la sacralisation occidentale du moi. La pollution de l'atmosphère lui paraissait en être l'une des conséquences les plus manifestes. Ce n'est pas une poignée de cendres qui met en danger l'harmonie de l'univers! C'est plutôt la prétention de l'homme à être davantage que cela. Non seulement «roseau pensant», mais volonté de puissance qui impose aux éléments ses critères de survie à court terme au mépris de celle des espèces.

De même que le «non» sans ambiguïté de Tai-Song aux sollicitations chrétiennes impose le respect, la critique de Lévi-Strauss exige l'attention. Sans doute c'est moins la «personne», comme finalité spirituelle ou morale, que visait l'auteur de *La Pensée sauvage* dans l'écrit ci-dessus évoqué, que l'hypertrophie d'un principe. C'est pourtant dans ce dernier ouvrage qu'il proclamait: «Nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre.» On peut juger ce rapprochement audacieux: qu'y a-t-il de commun entre un jeune lycéen de Corée et un éminent professeur du Collège de France? Qu'y a-t-il de commun entre l'intuition asiatique d'une fusion cosmique primordiale, et la prétention des sciences humaines à regarder l'homme en objet de laboratoire, et donc à récuser le mystère de la personne? Par delà leur dissimilitude évidente, les positions de Tai-Song et de Lévi-Strauss convergent et contiennent leur part de vérité. C'est la vérité d'un «mystère pascal» déjà à l'œuvre dans une culture préchrétienne d'une part, ou qui s'exprime autrement dans une culture postchrétienne. Le sujet humain n'est pas tout: sa finitude, la proximité de sa mort présente dans l'événement même de sa naissance, son inachèvement radical dans un monde qui le produit autant qu'il l'assume, voilà qui n'est pas plus objet de proclamation que de contestation. C'est une donnée, et rien de plus.

Une Église qui propose une exégèse de «l'homme inconnu» est donc appelée à déchiffrer le langage de la culture où elle cherche à s'enraciner. En définitive, l'«inconnu» que l'Église annonce est

bien la figure enclose au cœur du kérygme. C'est Jésus, le Christ. Mais cette figure, déjà déployée dans la Parole et la symphonie de ses interprétations sapientielles, historiques, dogmatiques, n'est pas encore totale. Il lui faut acquérir, selon les dimensions variées de l'espace et de la durée, «la plénitude de la taille adulte» (*Ep 4,* 13). Or, bien des réalités, «inaugurées par grâce» au sein de cultures que le kérygme a à peine atteintes, n'ont pas été suffisamment mises à jour. De ce fait, c'est le kérygme lui-même qui n'est pas encore dévoilé entièrement. L'homme est toujours, pour une part, *terra incognita* dans l'Église. Par ailleurs, si on admet que l'homme, «source et destinataire de la culture», n'est pas une essence définie de manière idéale, cela est particulièrement vrai de l'homme qui meurt («toujours seul», disait Pascal...). Mais cela est vrai aussi au regard de la foi au Christ. Puisque le Verbe est «lumière pour tout homme qui vient dans le monde» (*Jn 1,* 9), l'itinéraire de celui-ci, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, toujours unique, ne s'éclaire totalement qu'à cette lumière[2].

Une réflexion sur l'inculturation ne pourra dès lors n'être que dialectique. Elle doit éviter l'écueil des évidences trop limpides. Déjà un Malebranche, en prenant fait et cause dans la «querelle des rites» contre les jésuites, prétendait réfuter une «philosophie» chinoise qu'il avait, pour l'occasion, travestie en concepts clairs et distincts à la française[3]. La tentation idéaliste n'affleure-t-elle pas encore aujourd'hui dans la théologie missionnaire? Affirmer que tout itinéraire humain se déroule dans la lumière du Verbe évite paradoxale-

2. «Il ne nous est pas seulement permis, il nous est imposé de croire que la lumière du Verbe éclaire tout homme venant en ce monde, et que, sous mille formes anonymes, la grâce du Christ peut être partout à l'œuvre» (H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions,* Paris, Seuil, 1946, p. 35).

3. Dans son *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* (1707), MALEBRANCHE traitait moins de la question des «rites chinois» que des «noms de Dieu» utilisés dans les cérémonies du culte des ancêtres. Mais son écrit entretint la polémique avec les jésuites, qui, à la suite de Ricci, défendaient ces rites comme conformes à la morale naturelle. Alexandre VII leur avait donné raison en 1656. Mais Clément IX, en 1669, réitéra la condamnation précédemment portée par Innocent X. Cette position négative devait durer jusqu'à l'avènement de Pie XII. Ce dernier, le 8 décembre 1939, autorisa la pratique des rites chinois, mais, curieusement, maintint l'interdiction portée en 1742 par Benoit XIV de «discuter la question des rites chinois» (Instruction *Plane compertum est,* dans *AAS* 32 (1940) 24-26).

Quant à MALEBRANCHE, même si son écrit s'appuyait sur de solides informations qu'un évêque missionnaire lui avait fournies, ses commentateurs reconnaissent qu'à travers «un philosophe chinois» c'est plutôt à l'athéisme de Spinoza qu'il s'en prenait (cf. *Oeuvres complètes,* t. V, Paris, Vrin, 1970, Introduction d'A. ROBINET, p. XXVI-XXXIV).

ment de céder à ce penchant. Ce n'est point faire d'un bouddhiste ou d'un animiste un «chrétien anonyme». C'est accueillir la confession de foi johannique comme une révélation inattendue. Celle-ci: le visage singulier d'un homme est, en réalité, plus grand que sa culture. Quelles que soient les empreintes particulières de celle-ci qu'on peut y déceler, le mystère de sa liberté ne s'y laisse pas réduire.

Comme tout langage, la culture de cet homme est en même temps ce qui, par éclairs et comme à son insu, fait percevoir cette dimension secrète de son être alors qu'ordinairement elle semble la maintenir cachée. Seul l'oubli d'une telle perspective peut faire redouter les «non» que toute annonce de l'Évangile, inévitablement partielle ou maladroite, ne manquera pas de susciter. Cela ne veut pas dire que les résistances, parfois absolues, que l'Évangile rencontre dans une société ou une époque, ne soient que des apparences ou des arguments formels. L'Évangile démasque le «père du mensonge» (*Jn 8,* 44). Mais cette lutte avec «l'adversaire» traverse toute culture; elle n'a rien d'un combat contre telle ou telle catégorie d'hommes (cf. *Ep 6,* 11-12). Elle dépasse de beaucoup la confrontation d'une culture, eût-elle des racines chrétiennes, avec une autre culture dont les sources, elles, seraient étrangères à la tradition chrétienne.

En Extrême-Orient, où le catholicisme, bien que présent de manière significative, ne représente cependant qu'une minorité parfois infime, cette confrontation peut donner le vertige. Elle oblige à poser la question de l'unité humaine sans nier l'altérité. Pour reprendre le fameux discours de Paul à l'aréopage d'Athènes, s'il est vrai que Dieu a «créé tous les peuples à partir d'un principe unique» (*Ac 17,* 26), la différence présente au cœur de cette unité n'en exige pas moins d'être reconnue. Comme toute autre différence (homme-femme particulièrement), celle-ci est révélatrice de l'être de l'homme, dont le mystère échappe aux définitions partielles. Avec Pascal encore, elle permet de se souvenir que «l'homme passe infiniment l'homme»[4].

4. L'«altérité» culturelle peut être tournée en prétexte. C'est ce qu'un article d'Al. JACOB, dans *Le Monde* du 23 juin 1989, relevait après les massacres de la place Tiananmen à Pékin, le 3 juin 1989: «Tout cela, observeront des esprits blasés, n'est pas très nouveau. Des méthodes semblables ou approchantes ont été utilisées par exemple à l'époque de la répression qui a suivi, dans les années 50, la brève éclosion des 'cent fleurs'. Délation et meurtres ont également été à l'honneur, si l'on peut dire, aux heures les plus noires de la Révolution culturelle... Que ne disait-on alors de cette 'altérité' chinoise, qui, si elle n'expliquait ni ne justifiait de telles mœurs, évitait à ceux qu'elles étonnaient, au loin, de chercher à les comprendre.»

L'unité humaine est d'abord paradoxalement inscrite dans la condition individuelle. Et elle y est moins un postulat qu'une question: «Quand je considère la petite durée de ma vie absorbée dans l'éternité précédente et suivante — *memoria hospitis unius diei praetereuntis* (comme la mémoire d'un hôte logé pour un jour, qui passe outre, *Sg 5,* 15) —, le petit espace que je remplis et même que je vois abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraye et je m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi[5]?»

À ce questionnement philosophique de l'homme, inconnu pour soi-même d'abord, va répondre l'expérience des mystiques. C'est Élisabeth de la Trinité qui, trois mois avant de mourir à l'âge de vingt-six ans, écrivait: «Je poursuis ma course, s'écriait saint Paul: ainsi nous devons descendre chaque jour en ce sentier de l'Abîme qui est Dieu; laissons-nous glisser sur cette pente dans une confiance toute pleine d'amour. Un abîme appelle un autre abîme (*Ps 42,* 8). C'est là tout au fond que se fera le choc divin, que l'abîme de notre néant, de notre misère, se trouvera en tête à tête avec l'Abîme de la miséricorde, de l'immensité du tout de Dieu. Là que nous trouverons la force de mourir à nous-mêmes et que, perdant notre propre trace, nous serons changés en amour[6]...»

Entre «l'infinité des espaces» qu'ignore Pascal et l'Abîme dans lequel Élisabeth désire se perdre, il n'y a pas commune mesure... À moins que la foi au Christ, dont tous deux sont d'extraordinaires témoins, donne l'audace de franchir la distance qui les sépare. Comme Heinrich Schlier l'affirme, seule la connaissance du Christ «connaît enfin l'inconnaissable, c'est-à-dire ce qui déborde infiniment et fait éclater tout connaître»[7].

5. B. PASCAL, *Pensées,* n° 68, dans *Oeuvres complètes,* Paris, Seuil, 1963, p. 508 (édit. BRUNSCHVICG, n° 205).

6. ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *Oeuvres complètes,* Paris, Cerf, 1985, p. 98-99: «Le ciel dans la foi» (août 1906). Le P. C. de Meester note avec précision les sources utilisées par la jeune carmélite: Ruusbroec, Angèle de Foligno, Jean de la Croix...

7. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser,* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1957, p. 175, cité par H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix,* III, 2, *Théologie, nouvelle alliance,* Paris, Aubier, 1975, p. 15. Plus loin, Balthasar reprend le célèbre commentaire de l'Epître aux Ephésiens, notamment sur *Ep 2,* 13-18, que nous citons ici (SCHLIER, *op. cit.,* p. 122-136; BALTHASAR, *op. cit.,* p. 385-386).

Dans le Christ, ce n'est pas seulement l'inouï d'une réconciliation entre le Juif et le païen, entre une culture chrétienne et une culture confucéenne ou bouddhiste qui devient possible. Un tel fossé n'est comblé horizontalement que parce que, verticalement, «le Christ abat la cloison qui sépare la sphère divine et la sphère cosmique... L'horizontalité de l'amour du prochain ouvert et universel (et non, par exemple, restreint aux membres de l'Église) repose sur la verticalité de la fondation (sur la Croix) et se réalise dans l'orientation eschatologique comme dans le même Esprit vers Dieu le Père, qui, dans le Fils, livré à la Croix, a fondé tout amour et toute unité» (*ibid.*).

Faut-il s'interroger sur une «inculturation de la mort»? Oui, nous semble-t-il. Mais avant toute analyse ou hypothèse de type sociologique, ou philosophique, ou même simplement rituelle, il faut admettre qu'aucune ne sera féconde à moins d'épouser le «langage de la Croix», seul capable de manifester aussi bien l'homme inconnu que le Dieu inconnu. C'est «dans le Christ Jésus» et «par son sang» que «nous avons accès au Père, les uns et les autres, dans un seul Esprit» (cf. *1 Co 1,* 18; *Ep 2,* 13.18).

3. *Dieu inconnu*

À l'aréopage d'Athènes, Paul s'efforçait de réveiller, chez ses interlocuteurs grecs, le meilleur de leur quête spirituelle. Il lui avait fallu pour cela dominer en lui-même un profond sentiment d'exaspération au spectacle de leur cité «remplie d'idoles» (*Ac 17,* 16). Du moins était-il informé partiellement de leur littérature, puisqu'il cite, dans son discours, un poète stoïcien du IIIe siècle av. J.C. (cf. *Ac 17,* 28). Le Concile Vatican II également, dans la brève Déclaration *Nostra aetate,* fait montre d'une approche positive à l'égard des grands courants religieux de l'humanité, malgré l'épithète globalement négative par laquelle elle les désigne: les «religions non chrétiennes»[8]. L'acte de foi qui sous-tend cette approche traditionnelle a été clairement réaffirmé par *Lumen gentium*: «...Et même des autres, qui cherchent encore dans les ombres et sous les images un Dieu qu'ils ignorent, Dieu n'est pas loin» (*LG,* 16).

8. C'est ce que faisait remarquer J. MASSON, *Le Bouddhisme,* Paris, DDB, 1975, p. 271, n. 9, à propos du «nom... auto-centré et négatif» du Secrétariat pour les non-chrétiens, créé par Paul VI au moment où s'ouvrait la deuxième session du Concile. Le même auteur propose une analyse détaillée du § 2 consacré par *Nostra aetate* au bouddhisme (*ibid.,* p. 247-262). Il y explique une notion en fait passée sous silence dans le texte conciliaire: celle de *dukkha,* sur l'origine de la douleur. Le Concile fait un choix parmi les «quatre vérités» du premier

Il s'agit bien d'un acte de foi: des multitudes cherchent un Dieu inconnu; or ce Dieu, lui aussi, cherche «des adorateurs en esprit et en vérité» (*Jn 4,* 23). Il n'est donc pas question de prêter à des hommes qui l'ignorent une conviction qui serait chrétienne avant la lettre. Mais l'authenticité de leur démarche culturelle et religieuse les prédispose à la rencontre d'un Dieu dont l'amour n'a pas de limites.

Pour un individu, confesser son «ignorance» de Dieu recouvrira bien des nuances. Cela peut aller d'un humble désir de le connaître à un refus pur et simple d'admettre jusqu'à l'hypothèse de son existence. Entre ces deux extrêmes, il y a place pour ce qu'on appelle ordinairement «l'agnosticisme». La même variété de positions peut se discerner à l'intérieur de tel ou tel courant spirituel. Une fois dépassé le point de vue psychologique, tellement différent selon les personnes et les situations, il faut bien reconnaître que la tendance des religions d'Extrême-Orient est de type agnostique. Tout au moins dans leurs Écritures et commentaires traditionnels, cette tendance incline même vers la négation. Citons ici brièvement quelques témoins:

— Le confucianisme? À Tseu-Lou qui l'interrogeait sur la mort, Confucius répliqua: «Vous ne savez pas ce qu'est la vie; comment saurez-vous ce qu'est la mort?» Même réponse au sujet du culte des dieux: «Vous ne savez pas comment servir les hommes. Comment sauriez-vous servir les dieux[9]?» Confucius, le contemporain chinois du Bouddha (VIe siècle av. J.C.) enseignait un art de vivre dans la cité séculière. Il recommandait, certes, de respecter les rites. Mais il se tenait éloigné de tout questionnement sur le fondement même de la morale sociale qu'il préconisait.

— Le taoïsme? On trouve chez les disciples de Lao-Tseu (IVe siècle av. J.C.) une revendication de liberté en réaction contre l'em-

---

sermon du Bouddha à Bénarès (sur la douleur, son origine, sa suppression, le chemin qui conduit à la suppression). *Nostra aetate* parle de «l'insuffisance radicale de ce monde changeant» et de l'effort ascétique pour atteindre une «libération parfaite» ou une «illumination parfaite»; l'accent est mis sur la «dévotion» et la «confiance», dans le sens naguère mis en lumière par l'ouvrage d'H. DE LUBAC, *Amida,* Paris, Seuil, 1955. Mais ce dernier avait justement montré qu'un parallélisme entre l'attitude amidiste et la foi chrétienne tournait court: Amida n'échappe pas à la tentation de toute pensée mystique «non convertie», celle de «l'identité entre soi et un Absolu impersonnel» (*op. cit.,* p. 290).

9. *Entretiens de Confucius (Louen Yu),* XI, 11, cité d'après P. DO-DINH, *Confucius et l'humanisme chinois,* Paris, Seuil, 1958, p. 114; comparer avec *Sg 9,* 16: «Nous avons peine à conjecturer ce qui est sur la terre, et ce qui est à notre portée nous ne le trouvons qu'avec effort, mais ce qui est dans les cieux, qui l'a découvert?»

prise étouffante de la famille ou de la cité en milieu confucéen. Mais c'est pour «s'abîmer dans le mystère de la nature»[10]. Écoutons «Tchouang-Tseu», nom d'un contemporain de Lao-Tseu qui désigne en réalité une œuvre philosophique comparable au corpus des œuvres présocratiques:

> Quiconque saisit le Tao ne cherche les fins du monde, ni ne remonte aux origines. Car tout cela dépasse la portée de la pensée discursive... «Quelque chose dirige la création», «rien n'agit à l'origine du monde», ce sont là deux thèses qui se conçoivent sur la mode des choses et qui en fin de compte sont fausses... Tout ce qui peut s'exprimer en paroles et se former en idées s'écarte de la vérité première... Le Tao n'est pas existence, mais l'existence n'est pas sa négation radicale... La vision suprême du Tao et des êtres, ni la parole ni le silence ne peuvent la porter. Transcendant la parole aussi bien que le silence, elle se situe au-delà de tout discours de l'homme[11].

On ne peut nier, dans cet extrait, certains accents qui ne sont pas sans consonance avec ce que la théologie occidentale chrétienne appelle la «voie négative», ou la théologie orientale la «voie apophatique». On aurait pourtant tort de s'y méprendre. Selon l'expression fondatrice de Denys, «vis-à-vis du divin, les négations (apophatisme) sont vraies, les affirmations (cataphatisme) sont insuffisantes». La «voie apophatique», de l'intérieur de la confession de foi, n'introduit au silence que pour susciter la louange. Quant à la *via negationis*, c'est toute la problématique de l'analogie du langage sur Dieu, et donc la possibilité même d'une théologie, qu'elle entraîne, n'étant d'ailleurs qu'un mouvement au sein du dynamisme de l'humble et audacieuse affirmation de la foi. L'analogie ne se contente pas de traiter le langage comme d'encombrantes et inévitables béquilles. La création est déjà «langage de Dieu». C'est pourquoi il est possible de «s'exprimer sur Dieu» dans l'étonnante communication de l'être dont la personne humaine est comme le sacrement.

Mais cela, la tradition chinoise y est a priori réfractaire, tant elle est séduite par la fusion cosmique, et celle-ci lui interdit tout accès à l'être humain comme séparation et donc comme possibilité de communication. Plus se prolonge la présence en Corée de l'auteur de ces lignes, plus les analyses de Max Scheler, dans *Nature et formes de la sympathie*, s'imposent à lui avec force: tant que l'unicité de l'homme n'est pas perçue, «l'identité collective» (la race, la classe,

10. P. DO-DINH, *ibid.*, p. 126.
11. *L'œuvre complète de TCHOUANG-TSEU*, trad. LIOU KIA-HWAY, Paris, Gallimard, 1969, p. 214.

l'idéologie nationaliste ou militariste) continue de l'emporter, rendant le Mystère de Dieu et de l'homme encore plus opaque, pour ne pas dire hermétique. Dans ce pays tout au moins, la pénétration rapide de l'Évangile ébranle certaines forteresses. Mais cette spectaculaire croissance pose précisément une grave question dont la jeune Église est de plus en plus consciente: celle de l'enracinement, autrement dit de... l'inculturation. Comment passer du sentiment de la fusion sociale à la reconnaissance de l'autre au cœur de la Communion des saints?

Tournons-nous alors vers le bouddhisme. Cette fois il ne s'agit plus d'une religion «chinoise», puisque ses sources ont jailli au Népal et qu'elle hérite pour une part de l'hindouisme dont elle est issue. Il faudrait être bien prétentieux pour proposer à son sujet une réflexion neuve! En Corée, comme au Japon, parmi des images plus ou moins corrompues du bouddhisme, la voie du Zen, dans sa forme monastique la plus radicale, continue d'imposer le respect. Témoin amical de son ascétisme, harmonieusement accordé à l'humour et à la familiarité de l'esprit coréen, je ne peux que rappeler ici le jugement fameux de Romano Guardini dans *Le Seigneur*:

> Un seul homme a essayé avec sérieux de saisir l'être lui-même: c'est Bouddha. Ce qu'il voulait, c'était plus que devenir meilleur ou, en s'évadant du monde, trouver la paix. Il a entrepris l'inconcevable, c'est-à-dire, tout en étant dans l'existence, de la soulever telle quelle hors de ses gonds. Ce qu'il entendait par le nirvāna, par le dernier réveil, par la cessation de l'illusion et de l'être, aucun chrétien ne l'a sans doute encore compris ni ne s'est prononcé à ce sujet. À qui voudrait le faire, il faudrait avoir acquis, dans l'amour du Christ, une liberté parfaite, et en même temps être, dans un profond respect, l'obligé de cet homme mystérieux du sixième siècle avant la naissance du Seigneur[12].

En contrepoint cependant, on citera aussi deux chercheurs occidentaux qui ont en commun de ne proposer leur interprétation qu'à partir d'une étude fouillée des textes originaux. Tous deux se situent en nette rupture par rapport aux positions chrétiennes.

Edward Conze, professeur à l'Université de Londres, lui-même converti au bouddhisme, en 1951:

> Le bouddhisme est-il athée?... La tradition bouddhique ne nie pas exactement l'existence d'un créateur, mais elle ne s'intéresse pas vraiment à la question de savoir qui a créé de la souffrance; les

12. Cité par H. WALDENFELS, *Les conditions spirituelles de la rencontre*, dans *Communio* XIII (1988/4) 36.

spéculations concernant l'origine de l'univers sont tenues pour sans importance à cet égard.

Et pourtant, estime E. Conze, il y a du «divin» dans le bouddhisme, mais un divin «impersonnel» ou «suprapersonnel»:

> Quand nous comparons les attributs du Divin tels qu'ils sont compris par la tradition la plus mystique de la pensée chrétienne avec ceux du Nirvāna, nous ne trouvons à peu près aucune différence. Il est bien vrai que le Nirvāna n'a pas de fonction cosmologique, que ce monde-ci n'est pas le monde de Dieu, mais un monde fait de notre cupidité et de notre stupidité. Il est bien vrai que dans toute leur attitude les bouddhistes expriment un rejet plus radical du monde, en tous ses aspects, que celui que nous trouvons parmi les chrétiens. En même temps, ils ont évité un grand nombre d'énigmes théologiques absurdes et n'ont pas été dans la nécessité de combiner, par exemple, l'hypothèse d'un Dieu omnipotent, tout amour, avec l'existence d'une masse de souffrances et de folies dans ce monde[13]...

Jacques Gernet, professeur au Collège de France, a traduit et commenté en 1982 nombre de lettrés chinois du XVIIe siècle pour faire percevoir leurs réactions à l'égard du message évangélique. Son hypothèse prend le contrepied du point de vue émis en sociologue par Roger Bastide, selon qui le dogme de l'Incarnation étant un élément irréductible du catholicisme, de valeur universelle et indépendant de toutes civilisations, un «christianisme asiatique» est une création pensable au même titre qu'un «christianisme africain» ou un «christianisme occidental»[14]. Gernet se demande, quant à lui, «à la lumière des données chinoises», si

> le dogme de l'Incarnation peut être vraiment dissocié des conceptions judéo-grecques et s'il n'implique pas nécessairement l'opposition d'un éternel transcendant et d'un transitoire mondain dont il réalise justement la médiation. Cette opposition étant inconnue des Chinois et en contradiction avec l'ensemble de leurs traditions, il fallait de toute nécessité qu'il y eût ou grave déformation des

13. E. CONZE, *Le bouddhisme dans son essence et son développement,* Paris, Payot, 1971, p. 44-45.

14. R. BASTIDE, *La causalité externe et la causalité interne,* dans *Cahiers internationaux de sociologie* XXI (1956) 98, cité par J. GERNET, *Chine et christianisme, action et réaction,* Paris, Gallimard, 1982, p. 301-302: «Le catholicisme est fondé sur le dogme de l'Incarnation; il s'agit moins par conséquent de détruire les structures existantes (dans les pays de mission) que de faire passer en elles de nouvelles valeurs, qui les transformeront sans doute, mais qui les transformeront de l'intérieur; à la limite, il s'agit de créer un christianisme africain ou un christianisme asiatique, comme il existe déjà, par incarnation dans la culture gréco-romaine, un christianisme occidental.»

conceptions chrétiennes ou refonte totale des modes de pensée (pour que des «conversions» fussent possibles)[15].

À l'appui de cette mise en question, Gernet, après avoir évoqué nombre d'auteurs confucéens ou taoïstes, cite en particulier Yuanwu, un moine bouddhiste réputé du Zhejiang, qui écrivait en 1636: «(Les missionnaires) se cramponnent à l'idée que le Maître du Ciel[16] est le Maître du Ciel, que le Bouddha est le Bouddha, que les êtres sont les êtres... S'ils ne s'attachaient pas à l'idée d'un Maître du Ciel, ils ne s'attacheraient pas non plus à l'idée d'un Bouddha, ni à celle des êtres, et alors ils commenceraient à comprendre la pensée profonde de notre bouddhisme.» Commentaire de Gernet:

> Pour le bouddhisme, toutes les réalités du monde sensible sont dépourvues d'être en soi parce qu'elles sont impermanentes et composées, donc sujettes à décomposition et causes de douleur. La seule réalité incomposée est l'absolu auquel les Bouddha sont parvenus par un dépassement du relatif, au terme de périodes cosmiques incalculables. Le Nirvāna est une extinction dans laquelle se réalise la fusion des êtres dans l'absolu. Ils sortent alors du cycle douloureux et interminable des renaissances et des morts qui était le produit de leur attachement au relatif. Ils sont définitivement délivrés. Les chrétiens sont loin de l'être jamais, étant victimes de leur croyance à la réalité du moi et à la réalité du monde sensible[17].

4. *Théologie critique?*

Même s'il est permis de penser que ces écrits anciens et l'analyse qu'on en donne ne traduisent pas le sentiment religieux actuel de millions d'Asiatiques, force est de reconnaître qu'ils expriment pour une part l'âme d'une culture. Celle-ci se nourrit d'un très fort sentiment d'appartenance sociale; elle a le goût de la beauté, elle fait montre d'une extraordinaire capacité de renoncement et, au moins partiellement, d'un désir de démasquer les illusions... Tout ceci peut être déclaré, avec Tertullien, «naturellement chrétien». Mais le Dieu vivant lui reste inconnu, comme il l'est d'ailleurs originellement de toute autre culture.

---

15. J. GERNET, *ibid.*

16. Maître du Ciel, «Chon-Ju», nom donné par Matteo Ricci au Seigneur dans ses premiers ouvrages de catéchèse. Ce nom est conservé en Extrême-Orient, où l'Église catholique est appelée «Religion du Maître du Ciel».

17. *Yuanwu («Illumination complète»),* dans *Biantian-shuo,* Explication sur la distinction du sens du mot «Ciel», cité avec commentaire par J. GERNET, *Chine...,* **cité n. 13, p. 295 s.**

C'est pourquoi, comme on l'a suggéré plus haut, une approche fondamentale de la théologie de l'inculturation ne pourra éviter une certaine dialectique. Peut-être faut-il dire «théologie critique», non pas dans un sens kantien, comme si la raison devait être ici l'instance dernière, mais dans le sens biblique d'une *krisis* nécessaire. C'est la lumière crue de la Révélation qui discerne, tranche, juge, mais par là même purifie, élève, et, finalement, sauve.

L'inculturation n'est pas seulement un processus d'adaptation ou une capacité d'assimilation rituelle. Ceci, le catholicisme en particulier a de tous temps su en faire preuve. L'inculturation n'est initialement ni plus ni moins que «l'engendrement à la parole de vérité» dont parle l'Apôtre Jacques[18], ou ce que l'Épître aux Hébreux appelle la «pénétration de la parole vivante de Dieu, efficace et plus incisive qu'un glaive à deux tranchants» (*Jc 1*, 18; *He 4*, 12).

Comme on le sait, Karl Barth fut, dans la première phase créatrice de sa pensée entre les deux guerres mondiales, l'initiateur d'une «théologie dialectique». Celle-ci a puissamment contribué à un retour au sens de la foi dans la Parole de Dieu, qu'aucune philosophie ou culture ne sauraient définitivement apprivoiser. Dans son fameux Commentaire de l'Épître aux Romains, dont la première parution remonte à 1918, Barth fit une critique radicale des religions. Le bouddhisme, loin d'être épargné pour avoir su éviter l'autocomplaisance de l'homme dans ses «œuvres», y était laconiquement présenté comme un «pharisaïsme de l'humilité» encore plus dangereux que l'autre. Cette prétention à «l'anéantissement de soi, écrivait Barth se tient si proche de (l'idée paulinienne de) la justice de Dieu qu'elle conduit à une incompréhension encore plus terrible de celle-ci, puisqu'elle l'exclut au dernier moment.» Contre tous les fondamentalismes — aujourd'hui plus arrogants qu'à son époque — Karl Barth n'hésitait pas à affirmer:

> Notre expérience est ce dont nous n'avons pas l'expérience: notre religion consiste dans la dissolution de la religion: notre loi est la déstabilisation complète de toute expérience, connaissance, action ou possession humaines... Seule la foi survit: la foi qui n'est pas une œuvre, pas même une œuvre négative: elle n'est pas un achèvement, pas même l'achèvement de l'humilité... elle est le lieu où nous sommes établis par Dieu. Là il n'y a rien que Dieu lui-même, seulement Dieu.

18. Cf. *TOB*, note *u* à *Jc 1*, 18: «*Cette parole de vérité*, dont l'initiative revient à la volonté de Dieu, évoque sans doute l'Évangile, mais aussi une sagesse de vie que l'auteur nomme la loi de liberté. Alors que la convoitise enfante la mort, cette parole fait exister les chrétiens comme *prémices* d'une création nouvelle.»

Où intervenait donc la «dialectique»? C'est qu'en faisant ainsi table rase de toutes les revendications religieuses à un quelconque «salut» de l'homme, Barth indiquait, après Pascal, où «rencontrer Dieu comme inconnu», et, par là, il entendait précisément justifier toute démarche religieuse authentique:

> La fidélité de Dieu est établie quand nous rencontrons le Christ en Jésus. En conséquence, et en dépit de toute notre inaptitude, nous sommes capables de reconnaître la véritable possibilité de l'action de Dieu dans la diversité de tous ses témoins au cours de l'histoire: en conséquence aussi, nous sommes capables de découvrir dans le monde les traces de la justice de Dieu davantage que comme d'heureuses rencontres de hasard, et nous sommes en mesure de voir que notre propre position dans le temps est porteuse d'une promesse éternelle, si — ou plutôt, parce que! — nous rencontrons une vérité d'un autre ordre, à un point du temps, à un espace particulier de ce temps, illuminé par la réalité de Dieu et la réponse de Dieu... Notre découverte du Christ en Jésus de Nazareth s'autorise du fait que toute manifestation de la justice de Dieu pointe vers ce qu'il nous est actuellement donné de rencontrer en Jésus et lui porte témoignage.

À partir de là, l'humaine quête de Dieu trouve sa «justification»:

> Toute loi, tout être, avoir et agir humains, la course entière de ce monde et son caractère inévitable sont des signes avant-coureurs, des paraboles, des possibilités, une attente. Pour cette raison, cela laisse toujours un sentiment d'insatisfaction et de frustration, un vide, une nostalgie. Mais une fois qu'on a reconnu la fidélité de Dieu par delà ces éléments, c'est cette fidélité qui pardonne en condamnant, donne la vie en mettant à mort et prononce son «Oui» lorsqu'on croit n'entendre que son «Non». En Jésus, Dieu est connu comme inconnu. Alors, à la lumière de cette *krisis,* une unité plus profonde des hommes entre eux se laisse enfin percevoir, et on redécouvre le vrai sens de l'individualité, de la personne particulière et historique, de chaque être humain, et sa stature réelle[19].

Certes, une approche moins radicale du fait religieux peut se proposer à nous. Une fois descellée de principes trop rigides et replacée dans l'humble pratique des croyants, l'adhésion aux grands courants spirituels de l'humanité offre certaines caractéristiques indéniables de dignité, de droiture, de bonté, de compassion, d'esprit de sacrifice, d'amour du prochain (et même des ennemis) qui ne sont pas

19. K. BARTH, *Römerbrief,* Safenwil, 1918; Münster ^{6}1928; nous traduisons de l'anglais: *The Epistle to the Romans,* Oxford University, 1972, p. 96-114 (comment. de *Rm 3,* 21-30).

l'apanage exclusif du christianisme[20]. C'est qu'en réalité ces démarches religieuses s'inscrivent parmi d'autres dynamismes de l'éthique sociale, de l'art ou de la science — et ce jusque sous leurs aspects dévoyés, puisqu'Augustin disait du péché qu'il est *imitatio perversa Dei!* — dans le fameux «désir naturel de voir Dieu», que la tradition catholique n'a cessé d'enseigner. Le premier Barth, dans son opposition farouche à toute «théologie naturelle», ne pouvait alors s'y arrêter.

Mais la puissance de la critique barthienne, ou plutôt paulinienne, vient de l'axe spécifique de discernement qu'elle offre à notre regard: l'événement du Crucifié. Ce ne sont pas les «valeurs» ou les «vertus» religieuses qui opèrent le salut de l'humanité. C'est au contraire «l'insertion de Jésus au plus profond de l'ambiguïté humaine et sa solidarité définitive» avec la totalité des hommes, religieux ou non.

> Jésus se tient comme un pécheur parmi les pécheurs; il se soumet lui-même entièrement au jugement sous lequel le monde est établi; il prend sa place là seulement où Dieu peut être présent pour demander des comptes; il prend la forme de l'esclave; il va à la croix et à la mort; son plus grand achèvement est un achèvement négatif. Il n'est pas un génie muni de pouvoirs manifestes ou occultes; il n'est pas un héros ou un leader d'hommes; il n'est pas même un poète ou un penseur: «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?» Néanmoins, précisément dans cette négation, il est l'accomplissement de toute possibilité d'un progrès humain, telle que l'ont conçu la Loi et les Prophètes, parce qu'il sacrifie à Celui qui est incomparablement plus grand, à l'Autre invisible, toute prétention au génie et toute performance humaine, qu'elle soit de l'ordre du psychisme, de l'héroïsme ou de l'esthétisme. Parce qu'en réalité il n'y a aucune possibilité humaine concevable qu'il n'ait assumée. C'est pourquoi il est reconnu comme Christ, et c'est pour cette raison que Dieu l'a exalté... Dans sa lumière, nous voyons la lumière (cf. *Ps 36,* 9)[21].

Une «théologie de l'inculturation» ne pourra donc éviter ce paradoxe qui, en vérité, la fonde. Il lui faut accueillir avec respect une multiplicité de symboles et de rites, de ferveurs ascétiques, d'aspirations mystiques, de dévouements discrètement vécus dans des univers que l'Évangile n'a pas pénétrés, discerner le «divin» enfoui au milieu de tâtonnements plusieurs fois millénaires (cf. *Ac 17,*

20. Ces caractéristiques, parmi d'autres, ont été relevées par Fr. HEILER, cité par B. LONERGAN, *Method in Theology,* Londres, Longman, 1971, p. 109. L'auteur se réfère au christianisme, au judaïsme, à l'islam, à l'hindouisme, au taoïsme et au mazdéisme.

21. K. BARTH, *Römerbrief,* cité n. 18, p. 97.

23.27). En même temps, elle ne doit pas perdre de vue un seul instant l'ambiguïté foncière des religions, comme de toute autre expression culturelle de l'homme. C'est la faiblesse constitutive de l'homme, son inconstance, son drame permanent, qui, par delà ces médiations partielles, exigent une perspective universelle, c'est-à-dire non point uniforme ou totalitaire, mais récapitulatrice de tous les destins individuels. La sainteté, oui, non plus comme un «mystère redoutable et fascinant», mais comme une grâce offerte aux pécheurs dans un seul regard porté sur le Crucifié (cf. *Jn 3,* 14-21).

5. *Dieu caché*

Du Dieu inconnu au Dieu caché... En son principe, la foi chrétienne, pure gratuité faite aux hommes par le Père de toute tendresse, n'est pas située comme une religion parmi d'autres. Parce qu'elle confesse un Dieu caché. Si son enracinement dans l'histoire et la variété des cultures lui est congénital, il est inévitable qu'en elle l'icône prenne parfois le masque de l'idole. Il serait nécessaire de s'interroger longuement sur cette question, et nous suggérons que cela n'est possible qu'au moyen d'un approfondissement de la sacramentalité. Mais, pour en rester ici à notre propos, revenons, pour conclure, aux deux apories traditionnelles que l'agnosticisme occidental ou oriental objecte à la foi chrétienne. J. Gernet et E. Conze s'en sont faits l'écho dans les citations rapportées plus haut.

Le dogme de l'Incarnation, se demandait Gernet, peut-il être dissocié des conceptions judéo-grecques? Il implique «l'opposition d'un éternel transcendant et d'un transitoire mondain dont il réalise justement la médiation». Le diagnostic est exact. Cependant, les études historiques d'un Aloïs Grillmeier ont définitivement montré que le dogme de l'Incarnation, élucidé à l'issue de la crise arienne, loin de s'être aliéné à une tournure de pensée grecque, était au contraire le fruit d'un retournement fondamental de celle-ci. Avec Bastide, il faut donc y voir le modèle d'une inculturation réussie.

Le bouddhisme, estimait Conze, évitant «un grand nombre d'énigmes théologiques absurdes», n'a pas été dans la nécessité de «combiner par exemple l'hypothèse d'un Dieu omnipotent, tout amour, avec l'existence d'une masse de souffrances et de folies dans le monde». Ici aussi, la flèche touche juste. Le «néanmoins» de Barth suffit-il à parer le coup? À vrai dire, il ne s'agit pas de cela. Il faut, au contraire, pénétrer plus profondément dans la blessure.

Dieu se cache dans le Crucifié. Mais s'il nous est donné de le

connaître et de l'aimer ainsi, c'est que celui qui meurt à cet instant tout à fait réellement est, tout aussi réellement, un homme de chair et de sang. C'est aussi qu'il nous laisse entrevoir, dans cette mort même, le mystère de son être dialogal, la relation infinie qui, seule, éclaire son destin et le nôtre.

Pascal, ici encore, a mieux exprimé que personne ces deux dimensions. Dieu, dit-il, «se cache ordinairement et se découvre rarement... Il est demeuré caché sous le voile de la nature qui nous le couvre jusqu'à l'Incarnation; et quand il a fallu qu'il ait paru, il s'est encore plus caché en se couvrant de l'humanité. Il était bien plus reconnaissable quand il était invisible, que non pas quand il s'est rendu visible»[22]. Mais le plus surprenant est qu'en se cachant de la sorte, Dieu a désormais pris le visage du dernier des humains. Car chacun — chacun! — est appelé à devenir sien à un degré inoui de communion spirituelle. Et cette communion en dévoile peu à peu une autre: «*Adhaerens Deo unus spiritus est*» (Celui qui adhère à Dieu est un seul esprit avec lui — *1 Co 6*, 17). On s'aime parce qu'on est membre de Jésus-Christ. On aime Jésus-Christ, parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un, l'un est en l'autre comme les trois Personnes[23].»

Incarnation, Trinité, Église: loin de conduire à une dissolution de l'homme en Dieu — comme une poignée de cendres dans la Mer de l'Est —, cette triade préserve éternellement l'unicité de l'être en chaque personne, grâce à l'amour qui, seul, sauvegarde l'altérité dans la communion des personnes — et des cultures — entre elles. Comme l'écrivait Jules Monchanin, commentant saint Augustin:

> L'amour n'est qu'apparemment décentration par rapport à ce pseudo-centre qui est moi; en réalité cette apparente décentration est la seule réalisation... Quoi de plus à toi que toi-même mais quoi de plus autre en toi, si tu appartiens entièrement à autrui? Cette réalisation n'est absolue que par l'amour du toi absolu, de Dieu non séparé du monde, mais incarné dans le monde: le Verbe s'est fait chair[24].

Quant à la folie du mal, cette négation constante de Dieu et de l'homme, il faut y voir non seulement la cause de la mort de

22. *Lettre à Melle de Roannez*, citée par H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, II**, *Styles*, Paris, Aubier, 1972, p. 110.

23. *Pensées*, n° 372 (édit. BRUNSCHVICQ, n° 483).

24. Dans *Théologie et spiritualité missionnaires*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 54-55. La phrase de saint Augustin, tirée de son commentaire sur l'évangile de Jean: «Quid tam tuum quam tu sed quid tam non tuum quam tu si totum quod es alterius est?»

Jésus, mais celle de sa naissance. «Car seul l'amour va à la rencontre de son contraire, l'état de pécheur, et l'assume en lui[25].» C'est parce qu'elle est rédemptrice que l'Incarnation rend «plus admirable encore» le mystère de l'être dans la Création. Dans le Christ de la crèche, du calvaire et du tabernacle, la transfiguration de l'univers est déjà commencée; le gémissement du monde trouve en lui l'étonnante réponse d'un amour simultanément caché et dévoilé: l'Amour éternel.

République de Corée - Séoul 133-100 Olivier DE BERRANGER
Catholic Church,
Song Dong Gu, Ok Su Dong 511-12

Sommaire. — À partir de son expérience pastorale en Corée, l'auteur se laisse d'abord interroger par un document récent de la C.T.I. sur «La foi et l'inculturation». Prenant en compte l'étonnant essor de l'Église dans ce pays, il indique cependant des points de résistance culturelle qui sont propres à l'Extrême-Orient. Rappelant alors certains traits de la «théologie dialectique» de K. Barth, il s'efforce de proposer une approche fondamentale de la théologie de l'inculturation. Celle-ci, tout en assumant le «désir naturel de voir Dieu», soumet toute démarche religieuse à la critique salvatrice de la Révélation.