

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Inculturation, concept sociothéologique
Essai de clarification et prospective

par
Jean BACON
Faculté de théologie

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en théologie — études bibliques

Octobre 1997

© Jean Bacon, 1997



BL

25

US4

1998

U.012

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Inculturation, concept sociologique
Essai de clarification et prospective

par

Jean BACON

Faculté de théologie

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophie (Ph.D.)
en théologie — études bibliques



Octobre 1997

© Jean Bacon, 1997

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

Inculturation, concept sociothéologique
Essai de clarification et prospective

présentée par

J e a n B A C O N

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

.....
Michel BEAUDIN, président-rapporteur

.....
André MYRE, directeur de recherche

.....
Michel M. CAMPBELL, membre du jury

.....
Marc GIRARD, examinateur externe

Thèse acceptée le:.....

Soutenance le vendredi 13 mars 1998



L'inculturation
est quelque chose qui se fait tout naturellement.
Elle ne peut jamais être produite artificiellement.

(A. Pieris)

Sommaire

Sujet et but de l'étude

La présente étude a pour objet un phénomène qui, ces dernières décennies, surgit de l'anonymat des missions lointaines, l'inculturation. Vision nouvelle de l'évangélisation, l'inculturation se profile en cette fin de siècle sur un arrière-fond de crises, de théologies à reformuler, de mutation des modèles ecclésiaux traditionnels vers la création de nouveaux paradigmes. Dans le contexte de l'affirmation des Églises locales (d'Asie et d'Afrique), du pluralisme culturel et de la fin de l'hégémonie de l'ethnocentrisme occidental, *foi* et *cultures*, binôme incontournable dans la réflexion sur l'évangélisation, sont au cœur de ce que suggère le terme.

Or, l'étude a pour but d'exposer les règles internes — ou morphologiques — qui commandent la formation du *pattern* d'inculturation dans les cultures et de montrer, notamment depuis son parcours historique et les problèmes de sémantique qu'il soulève, les perspectives socioanthropologiques et théologiques qui le caractérisent. Elle cherche à établir un discours sur la logique inhérente au processus en tentant de démontrer le mode de fonctionnement des "mécanismes" structuraux chargés de le rendre opérationnel dans l'histoire.

Hypothèse de travail et méthode

L'ambiguïté manifeste qui entoure le mot *inculturation*, l'étendue de la problématique, son schème fondateur lié à la réappropriation de l'expérience pascale originelle, ses points d'ancrage théologiques et le caractère essentiellement pneumatologique de la dynamique sont autant d'éléments techniques qui forment le concept d'inculturation. Mis en rapport les uns avec les autres, ces éléments permettent de voir sa complexité et surtout sa fonction théologique qui le distingue d'autres concepts — sociologiques — apparemment analogues (enculturation, acculturation, adaptation, insertion, etc.). Approche nouvelle de la foi évangélique dans son rapport aux cultures, l'inculturation est une problématique qui

aujourd'hui s'impose. C'est là l'hypothèse de recherche que la présente étude se propose de vérifier.

La démarche méthodologique adoptée, approche analytique qui s'inspire de l'anthropologie socioculturelle, consiste à identifier les critères distinctifs de l'inculturation et sa configuration conceptuelle à partir de deux matériaux de base: les faits recueillis dans un contexte culturel donné et les documents écrits. Sur eux s'appuient l'investigation et l'analyse qui, d'une part, visent à montrer le "mécanisme" sociothéologique de fonctionnement du *pattern* en un tout organique et, d'autre part, à déterminer les paramètres du processus.

R é s u l t a t s e t c o n c l u s i o n s

Les résultats de l'analyse permettent de déterminer les mots clés de la problématique d'inculturation, autant d'axes majeurs dans la dynamique: dialogue entre Évangile et cultures, agir du Souffle, nouvelles créations, vision nouvelle de l'évangélisation. Ils montrent par conséquent que *l'inculturation est un processus actif par lequel les cultures locales vivent la spécificité évangélique et qui, grâce à l'émergence du Souffle, l'expriment de manières originales en empruntant à leurs propres traditions et patrimoines des modes d'expressions qui leur sont caractéristiques.*

Processus continu de réappropriation de l'expérience pascale originelle, l'inculturation se distingue par la recréation de *patterns* inédits d'expressions de la foi, de réactualisation (pratiques) et de réécriture (discours) dans des paradigmes familiers aux communautés (dimension christique). L'intuition qui fonde la dynamique est étrangère aux notions d'*adaptation*, d'*évolution*, de *transposition* ou d'*actualisation* d'un modèle extérieur d'évangélisation à une culture d'accueil. Elle se distingue de la christianisation des cultures, méthode par laquelle les Églises imposent aux cultures le *transfert* de *patterns* occidentaux, et ne présente pas de commune mesure avec les stratégies d'évangélisation. L'inculturation est un processus de recréation pneumatologique qui *surgit* essentiellement de cultures et que des témoins confirment à la communauté. Ses finalités herméneutique, ecclésiologique et eschatologique sont évidemment considérables.

I m p l i c a t i o n s

L'étude a démontré les implications de la dynamique dans la Bible, surtout Ac 15 et 1 Cor 15 dans son rapport à 2 Cor 5, et dans l'Église actuelle. Mais, pour le moment, la

liturgie, associée surtout aux Églises dites de mission, demeure le champ de recherche le plus affecté par l'effort d'inculturation en dépit de mises en garde récentes du Magistère.

Au delà des sphères ecclésiales, à l'instar de Paul qui reconnut l'agir du Souffle chez les païens, les champs d'expérimentation virtuels se trouvent au niveau de la vie quotidienne notamment dans les expressions contemporaines de la foi, celles qui sont laïcisées, celles qui se développent parallèlement aux modèles traditionnels institués et véhiculés par les traditions religieuses. La diversité des pistes de recherche que des travaux ultérieurs devraient privilégier exprime la catholicité même de l'Église. Du reste, l'inculturation serait-elle le scénario le plus optimiste que le croyant puisse reconnaître afin d'assurer à la foi évangélique la survie qu'elle requiert?

Table des matières

Identification du jury	ii
Sommaire	iv
Table des matières	vii
Liste des tableaux	xv
Liste des annexes	xvi
Liste des sigles, abréviations et acronymes	xvii
Avant-propos	xxiii
 Introduction	
Ancienneté remise à jour... ou effet de langage?	1

Première partie

Inculturation : genèse et parcours du néologisme

I Naissance d'un <i>pattern</i>	6
1.1 Historique et théoriciens du concept d'inculturation	7
1.1.1 Parcours de la problématique.....	9
a. Avant Vatican II.....	10
b. Depuis Vatican II.....	17
• De 1965 à 1974: naissance du concept.....	17
• De 1974 à 1988: affirmation du concept.....	21
— En Orient.....	21

— En Occident.....	23
— Dans le Magistère et chez Jean-Paul II.....	25
— Des congrès scientifiques.....	31
• Document de 1988: point d'aboutissement du concept...	35
• Depuis 1988.....	36
— Recul du Magistère.....	37
— Poursuite des débats.....	45
c. Apport de la théologie fondamentale.....	48
1.1.2 Sources romaines du concept.....	51
a. Documents conciliaires.....	52
• <i>Ad Gentes</i>	52
• <i>Gaudium et Spes</i>	54
b. Textes synodaux.....	54
c. Préoccupations personnelles de Jean-Paul II.....	58
1.1.3 Regard rétrospectif sur l'historique du concept.....	62
1.2 Repères historiques et débats.....	67
1.2.1 Lettre À <i>Diognète</i>	68
1.2.2 Méthode et Cyrille.....	72
1.2.3 Matteo Ricci.....	74
a. Portrait du missionnaire.....	77
b. Position critique.....	82
• Ambiguïté terminologique.....	83
• Ambiguïté conceptuelle.....	86
— Au temps de Ricci.....	86
— Les positions actuelles.....	89
— La tendance vaticanophile.....	95
c. Appréciation personnelle.....	99
1.3 Courants actuels autour d'une ambiguïté.....	104
1.3.1 Courant occidental.....	105
a. Destinataires <i>ad gentes</i>	105
b. Destinataires <i>in gentes</i>	107
• Premier exemple: inculturation et dogme.....	108

• Second exemple: inculturation au Québec.....	110
1.3.2 Courant tiers-mondiste.....	114
a. Problématique.....	115
b. Précurseurs sur la voie de l'inculturation.....	120
II. Contextualité.....	131
2.1 Décolonisation et inculturation.....	132
2.2 Le paradigme africain: vers une évangélisation inculturée.....	138
2.2.1 Question de survie des Églises.....	140
2.2.2 Défenseurs de l'africanité et d'une Église noire.....	144
2.2.3 Réaction vaticane.....	151
2.3 Revendication de nouveaux <i>patterns</i>.....	156
2.4 Regard prospectif sur l'historique du concept.....	169
 Deuxième partie <i>Sémantique</i> <i>fondements et paramètres normatifs</i> 	
III. Champ lexical de l'inculturation.....	173
3.1 Concept de “culture”.....	174
3.1.1 Essais de définition: problème et tendances.....	175
3.1.2 Rapport <i>foi</i> et <i>cultures</i>	181
a. Mode de transmission—communication de la foi.....	182
b. Christianisation—évangélisation des cultures ou inculturation de l'Évangile?.....	186
3.2 Problèmes de sémantique.....	188
3.2.1 Terminologie inadéquate.....	190

a.	Adaptation et accommodation.....	190
b.	Implantation et transplantation.....	195
c.	Intégration.....	197
d.	Autres termes.....	197
3.2.2	Terminologie approximative.....	199
a.	Contextualisation.....	199
b.	Indigénisation.....	202
c.	Autres termes.....	203
3.2.3	Terminologie socioanthropologique.....	204
a.	Acculturation.....	204
b.	Enculturation.....	208
c.	Interculturation.....	210
d.	Transculturation.....	211
e.	Autres termes.....	212
3.3	Concept d'inculturation.....	214
3.3.1	Étymologie.....	215
3.3.2	Positions de quelques théoriciens.....	217
a.	Première catégorie.....	218
b.	Seconde catégorie.....	219
3.3.3	Essai de définition.....	222
IV.	Fondements et problématique	
	de l'inculturation.....	224
4.1	Schémes d'évangélisation apparentés à l'inculturation.....	224
4.1.1	Schémes inadéquats.....	225
a.	Mimétisme des <i>patterns</i>	226
b.	Réincarnation des <i>patterns</i>	227
4.1.2	Schème adéquat	
	Réappropriation des fondements de l'expérience originelle.....	231
4.2	Problématique de l'inculturation.....	234
4.2.1	Condition initiale: un contexte de crise.....	234

4.2.2	Intuition fondatrice: une vision nouvelle de l'évangélisation....	235
4.2.3	Modalité finale: la création de nouveaux <i>patterns</i>	238
4.3	Vers une théologie de l'inculturation	240
4.3.1	Question d'approches	241
a.	Approches inadéquates ou approximatives	241
b.	Approche socioanthropologique.....	242
4.3.2	Points d'ancrage théologiques.....	243
a.	Processus d'humanisation.....	243
b.	Présumé pneumatologique	246
c.	Double préoccupation.....	249
	• Christique.....	249
	• Sotériologique	255
4.3.3	Attitude de foi.....	257
V.	Paramètres normatifs de l'inculturation	263
5.1	Considérations méthodologiques	264
5.1.1	Sources de l'investigation.....	265
5.1.2	Opération de déconstruction.....	266
a.	Étape I: inventaire des faits.....	266
b.	Étape II: analyse des faits recueillis.....	267
c.	Étape III: reconstitution du <i>pattern</i>	268
5.2	Morphologie du <i>pattern</i> ou canevas conceptuel.....	270
5.2.1	Postulats de base	271
5.2.2	Double niveau de fonctionnement ou critères d'identification..	272
a.	Niveau sociologique	274
	• Phase d'interaction.....	274
	• Phase du regard critique.....	275
	• Phase de transformation.....	276
	• Phase de nouvelle création.....	277
b.	Niveau théologique.....	279
	• Phase d'humanisation	279

• Phase de mort.....	280
• Phase de résurrection.....	281
• Phase de recréation pneumatologique.....	283
5.2.3 Vocabulaire biblique caractéristique.....	287
5.3 Finalités du <i>pattern</i>	289
5.3.1 Herméneutique.....	289
5.3.2 Ecclésiologique.....	290
5.3.3 Eschatologique.....	291
5.4 Limites du <i>pattern</i>	293
5.4.1 Risques internes.....	293
a. Provincialisme.....	293
b. Récupération du concept.....	294
c. Fixisme doctrinal ou systématisation du concept.....	295
5.4.2 Risques ou accusations externes.....	296
a. Syncrétisme.....	296
b. Contestation de l'Église.....	299
c. Occidentalisation.....	300
5.5 Résultats de l'investigation	301

Troisième partie

Champs d'expérimentation

— quelques repères —

VI. Repères scripturaires	304
6.1 Traditions vétérotestamentaires	305
6.1.1 Sémitisation de la foi des Hébreux.....	306
6.1.2 Canaanisation d'Israël.....	308
6.1.3 Hellénisation du judaïsme.....	313

6.1.4 Du sacerdoce au rabbinisme	316
6.2 Traditions néotestamentaires.....	318
6.2.1 Actes et dires de Jésus	318
6.2.2 Activités missionnaires de Paul.....	323
a. Appuis textuels.....	323
b. Problème de l'interculturalité.....	325
c. Inculturation de son message	327
6.2.3 Études de textes	329
a. Dégagement du <i>pattern</i> de Ac 15.....	330
• Vision judéo-palestinienne.....	330
• Vision paulinienne.....	332
b. Dégagement du <i>pattern</i> de 1 Cor 15 et 2 Cor 5.....	334
• Hypothèses de recherche.....	334
• 1 Cor 15,35-54	
Mode judéo-palestinien de la rencontre du Christ.....	337
• 2 Cor 5,1-10	
Mode pagano-hellénistique de la rencontre du Christ.....	338
6.3 Transmission ou traduction des Écritures?.....	344
 VII. Pistes d'application actuelles dans l'Église	
Points de discussion.....	352
7.1 Champs d'expérimentation	353
7.1.1 Inculturation de la liturgie: position des Églises	353
7.1.2 Sacramentaire et autres champs d'expérimentation.....	355
7.2 Regard rétrospectif sur l'Église.....	359
 Conclusion	
Recherches prospectives.....	367
1. Des énoncés.....	368
2. Position critique.....	371

— La transposition contestée des modèles blancs	372
— Institutions et inculturation.....	376
— La conscience de l'inculturation.....	382
3. Regard prospectif sur le quotidien laïc.....	383
— De la pratique au pèlerinage	384
— La virtualité du processus	386
Annexes	395
Bibliographie	432
I. Investigation sur l'inculturation	433
II. Application du concept.....	444
III. Foi, cultures et évangélisation.....	466
IV. Inculturation et Bible.....	469
Remerciements	473

Liste des tableaux

(ou schémas)

1.	L'évangélisation traditionnelle, processus descendant.....	230
2.	Schémas d'évangélisation apparentés à l'inculturation.....	233
3.	L'inculturation, processus ascendant.....	238
4.	Canevas conceptuel du <i>pattern</i>	269
5.	PARAMÈTRES NORMATIFS DE L'INCULTURATION. Critères sociologiques et théologiques.....	273
6.	Schéma des actants dans le processus d'inculturation.....	285
7.	Champ sémantique de l'inculturation. Lexicologie.....	286
8.	Métaphore sur l'inculturation.....	288
9.	Les inculturations de la foi biblique à travers les âges.....	317-318
10.	1 Cor 15,35-54: Mode judéo-palestinien de la rencontre du Christ.....	338
11.	2 Cor 5,1-10: Mode pagano-hellénistique de la rencontre du Christ.....	340
12.	Les inculturations de la foi judéo-palestinienne dans le christianisme.....	364

Liste des annexes

I:	Inculturation. Terme et problématique. Parallèle.....	396
II:	Inculturation. Parcours historique du mot et du thème chez les chercheurs et dans les organismes religieux.....	397
III:	Genèse et évolution du concept d'inculturation. Des tendances autour d'une ambiguïté dans les documents ecclésiastiques romains et les instances vaticanes	401
IV:	L'inculturation en théologie fondamentale ou l'intuition de la problématique. Quelques repères	405
V:	Concepts relatifs à la culture.....	406
VI:	Inculturation. Genèse et parcours sémantique du terme.....	407
VII:	Inculturation. Essais de définition chez les commentateurs.....	408
VIII:	L'expression «message chrétien». Problème de langage.....	410
IX:	Synthèse des paramètres normatifs du <i>pattern</i> sociothéologique de l'inculturation. Essai de systématisation	413
X:	M é m o r a n d u m sur l'étude de l'inculturation. Un concept sociothéologique	414
XI:	Incident d'Antioche (Ac 15,1-35). <i>Implantation</i> d'un message ou <i>inculturation</i> du Christ?	419
XII:	Foi paulinienne en la rencontre du Christ. Deux modes culturels.....	420
XIII:	Le Dieu d'Israël dans la tradition judéo-chrétienne. Schéma d'une inculturation.....	421
XIV:	L'ordination des femmes. Une question d'inculturation?.....	422
XV:	Pandiassou et Terre-Cassée (Haïti). Modèle d'inculturation du Christ noir en terre vaudou.....	426

Liste des sigles¹ abréviations et acronymes

<i>ACAf</i>	: <i>Au coeur de l'Afrique</i> . Bujumbura (Burundi)
<i>ACM</i>	: <i>Aspects du christianisme à Madagascar</i> . Antananarivo
<i>AcRel</i>	: <i>L'Actualité Religieuse</i> . Paris
<i>AFER</i>	: <i>African Ecclesial Review</i> . Eldoret (Kenya)
<i>AG</i>	: Ad Gentes (constitution dogmatique, Vatican II)
<i>AJT</i>	: <i>Asia Journal of Theology</i> . Bangalore
<i>AM</i>	: <i>America. A Catholic Review of the Week</i> . New York
<i>AmA</i>	: <i>American Anthropologist</i> . Menasha (Wis, É.U.)
AMECEA	: Association of the Member Episcopal Conferences of Eastern Africa
<i>AMR</i>	: <i>The American Benedictine Review</i> . Richardton (ND, É.U.)
<i>AN</i>	: <i>Aube nouvelle</i> . Yaoundé
<i>Ang</i>	: <i>Angelicum</i> . Rome
AOTA	: Association oecuménique des théologiens africains
<i>ASSR</i>	: <i>Archives de sciences sociales des religions</i> . Paris
<i>AusBR</i>	: <i>Australian Biblical Review</i> . Victoria
<i>Ax</i>	: <i>Axes</i> . Paris
<i>BDV</i>	: <i>Bulletin Dei Verbum</i> . Stuttgart
<i>BET</i>	: <i>Bulletin of Ecumenical Theology</i> . Enugu (Nigeria)
<i>BibBh</i>	: <i>Bible Bhashyam</i> . Kerala (Inde)
<i>BMiss</i>	: <i>Bulletin des missions</i> . Bruges
<i>Brot</i>	: <i>Brotéria</i> . Lisbonne
<i>BSNC</i>	: <i>Bulletin. Secretariatus pro Non Cristianis</i> [Secrétariat pour les non chrétiens]. Cité du Vatican
<i>BTA</i>	: <i>Bulletin de théologie africaine</i> . Kinshasa
<i>BTS</i>	: <i>Bigard Theological Studies</i> . Enugu (Nigeria)
<i>CACSt</i>	: <i>Chiea: African Christian Studies</i> . Nairobi
<i>CahÉv</i>	: <i>Cahiers Évangile</i> . Paris
<i>Cat</i>	: <i>Catalyst</i> . Goroka (Papouasie-Nouvelle-Guinée)
CBCI	: Catholic Bishops'Conference of India
CBP	: Commission biblique pontificale. Rome
<i>CCatt</i>	: <i>La Civiltà Cattolica</i> . Rome
CCC	: Catechismo della chiesa cattolica
<i>CChr</i>	: <i>Communauté chrétienne</i> . Montréal
CECC	: Conférences des Évêques catholiques du Canada
CELAM	: Consejo episcopal latino-americano [Conférence épiscopale latino-américaine]

¹ Les mentions en italique sont des périodiques.

CERA	: Centre d'études des religions africaines. Kinshasa
Chap.	: Chapitre
<i>Chr</i>	: <i>Christus</i> . Paris
CHR	: Conférence Haïtienne des Religieux-ses. Port-au-Prince
<i>Chri</i>	: <i>Christus</i> . Coyoacán (Mexique)
CIMI	: Conselho Indigenista Missionário. Brasilia [Conseil indigéniste missionnaire]
<i>CIS</i>	: <i>Centrum Ignatianum Spiritualitatis</i> . Rome [Centre ignatien de spiritualité]
CNBB	: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil [Conférence nationale des évêques du Brésil]
<i>Coll</i>	: <i>Collectanea Theologica</i> . Varsovie
<i>Conci</i>	: <i>Concilium</i> . Paris
<i>CP</i>	: <i>The Church's Progress</i> . St. Louis (Mo., É.U.)
<i>CRA</i>	: <i>Cahiers des religions africaines</i> . Kinshasa
CREDIC	: Centre de Recherches et d'Échanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme. Lyon
CTI	: Commission théologique internationale. Rome
<i>CTUF</i>	: <i>Collectanea Theologica Universitatis Fujen (shenxuelunji)</i> . Taipei [<i>Coll. Theological University of Fujen</i>]
<i>CultD</i>	: <i>Cultures et développement</i> . Louvain
<i>DCath</i>	: <i>La Documentation catholique</i> . Paris
DDB	: Desclée de Brouwer. Paris
<i>Diw</i>	: <i>Diwa</i> . Tagaytay City (Philippines)
<i>Duo</i>	: <i>Duosheng</i> . Taipei
<i>EA</i>	: <i>Écoute, Afrique</i> . Bobo-Dioulasso (Burkina Faso)
EAAT	: Ecumenical Association of African Theologians
<i>EAPR</i>	: <i>East Asian Pastoral Review</i> . Manille
EATWOT	: Ecumenical Association of Third World Theologians [Association œcuménique des théologiens du Tiers Monde]
<i>EccIOr</i>	: <i>Ecclesia Orans</i> . Rome
Ed or Ed(s)	: Editor(s) or edited by
Éd ou Éd(s)	: Éditeur(s) ou édité(s) par
<i>EgC</i>	: <i>Église canadienne</i> . Montréal
<i>EgCult</i>	: <i>Église et cultures</i> . Rome
<i>EgM</i>	: <i>Église et mission</i> . Bruxelles
<i>EgMtl</i>	: <i>Église de Montréal</i> . Montréal
EN	: Evangelii nuntiandi
<i>Es</i>	: <i>Esprit</i> . Paris
<i>EstB</i>	: <i>Estudios Bíblicos</i> . Madrid
<i>EstE</i>	: <i>Estudios Eclesiásticos</i> . Madrid
<i>Et</i>	: <i>Études</i> . Paris
<i>EuD</i>	: <i>Euntes Docete</i> . Cité du Vatican
<i>Euh</i>	: <i>Euhemer</i> . Varsovie
<i>EV</i>	: <i>Esprit et vie</i> . Langres (France)
<i>EvT</i>	: <i>Evangelische Theologie</i> . Munich
FABC	: Federation of Asian Bishops'Conferences [Fédération des Conférences épiscopales d'Asie]
<i>FABC Papers</i>	: Federation of Asian Bishops'Conferences. Hong-Kong
<i>Foc</i>	: <i>Focus</i> . Multan (Pakistan)

<i>FR</i>	: <i>Fidélité et renouveau</i> . Ouagadougou (Burkina)
<i>Greg</i>	: <i>Gregorianum</i> . Rome
<i>GS</i>	: Gaudium et Spes (constitution dogmatique, Vatican II)
<i>GT</i>	: <i>Grace & Truth</i> . Hilton (Afrique du Sud)
<i>GuL</i>	: <i>Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik</i> . Würzburg
<i>HeyJ</i>	: <i>The Heythrop Journal</i> . Londres
<i>HK</i>	: <i>Herder Korrespondenz. Monatshefte für gesellschaft und religion</i> . Freiburg im Breisgau (Allemagne)
Hrsg.	: Herausgegeben (Édité) ou Herausgeber (Éditeur)
i. e.	: c'est-à-dire
I. S. P. C.	: Institut supérieur de pastorale catéchétique. Paris
Ibid.	: Ibidem
<i>IBMR</i>	: <i>International Bulletin of Missionary Research</i> . Ventnor (N.J., É.U.)
<i>ICAO</i>	: Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest. Port Harcourt (Nigeria)
Id.	: Idem
<i>leM</i>	: <i>Igreja e Missão</i> . Oliveira de Azeméis (Portugal)
<i>IF</i>	: <i>Internationaler Fides-Dienst</i> . Rome
<i>IFCU</i>	: International Federation of Catholic Universities [Fédération internationale des Universités catholiques (FIUC)]
<i>IMC</i>	: International Mission Congress. Manille
<i>IMR</i>	: <i>Indian Missiological Review</i> . Shillong (Inde)
<i>In</i>	: <i>Interpretation</i> . Richmond
<i>Inc</i>	: <i>Inculturation</i> . Séoul
<i>IRM</i>	: <i>International Review of Missions</i> . Londres
<i>ISt</i>	: <i>Ignis Studies</i> . Bombay
<i>ITQ</i>	: <i>Irish Theological Quarterly</i> . Maynooth (Irlande)
<i>ITS</i>	: <i>Indian Theological Studies</i> . Bangalore
<i>JBL</i>	: <i>Journal of Biblical Literature</i> . Philadelphie-Atlanta
<i>JDh</i>	: <i>Journal of Dharma</i> . Bangalore
<i>Jeev</i>	: <i>Jeevadhara</i> . Kottayam (Inde)
<i>JIT</i>	: <i>Journal of Inculturation Theology</i> . Port Harcourt (Nigeria)
<i>JM</i>	: <i>Jahrbuch Mission</i> . Hambourg
<i>JMB</i>	: <i>The Japan Missionary Bulletin</i> . Tokyo
<i>JR</i>	: <i>Japanese Religions</i> . Kyoto
<i>JRA</i>	: <i>Journal of Religion in Africa</i> . Leiden (Pays-Bas)
<i>JRAS-HKB</i>	: <i>Journal of the Royal Asiatic Society. Hong Kong Branch</i> . Hong-Kong
<i>JSt</i>	: <i>Jos Studies</i> . Jos (Nigeria)
<i>JTSA</i>	: <i>Journal of Theology for Southern Africa</i> . Cape Town
<i>Jud</i>	: <i>Judaica</i> . Zurich
<i>Ker</i>	: <i>Kerygma</i> . Ottawa
<i>L&V</i>	: <i>Lumière et vie</i> . Lyon
<i>LaC</i>	: <i>La Croix</i> . Paris
<i>LaFT</i>	: <i>La Foi et le temps</i> . Tournai
<i>LaP</i>	: <i>La Presse</i> . Montréal
<i>LaV</i>	: <i>La Vie</i> . Paris
<i>LeD</i>	: <i>Le Devoir</i> . Montréal
<i>LeF</i>	: <i>Le Figaro</i> . Paris
<i>LeM</i>	: <i>Le Monde</i> . Paris
<i>LeSee</i>	: <i>Lebendige Seelsorge</i> . Freiburg im Breisgau
<i>LI</i>	: <i>Lettre inter-Églises</i> . Paris

LJ	: <i>Liturgisches Jahrbuch</i> . Münster
LUGD	: Édition Lugdunum. Lyon
LVit	: <i>Lumen Vitae</i> . Bruxelles
M	: <i>Man</i> . Londres
MB	: <i>Le Monde de la Bible</i> . Paris
MD	: <i>La maison-Dieu</i> . Paris
ME	: <i>Misiones Extranjeras</i> . Madrid
Med	: <i>Medellín</i> . Medellín
MEgl	: <i>Mission de l'Église</i> . Paris
Mi	: <i>Missi</i> . Lyon
MIR	: <i>Missiology: An International Review</i> . Scottdale (PA, É.U.)
Mis	: <i>Mission</i> . Ottawa
Missio	: <i>Missionalia</i> . Menlo Park (Afrique du Sud)
MisSt	: <i>Mission Studies</i> . Leiden
MJTh	: <i>Melanesian Journal of Theology</i> . Lae (Papouasie-Nouvelle-Guinée)
MnC	: <i>Monde non chrétien</i> . Paris
Mo	: <i>Month</i> . Londres
MTZ	: <i>Münchener theologische Zeitschrift</i> . St. Ottilien (Allemagne)
NC	: Nouveau Catéchisme de l'Église catholique
NJT	: <i>The Nigerian Journal of Theology</i> . Owerri (Nigeria)
NRA	: <i>Les Nouvelles rationalités africaines</i> . Louvain-la-Neuve
NRSM	: <i>Nouvelle Revue de science missionnaire</i> . Immensee (Suisse)
NRT	: <i>Nouvelle Revue Théologique</i> . Louvain
NY	: <i>Nelen Yubu</i> . Leura (Australie)
NZeitM	: <i>Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft</i> . Immensee (Suisse)
OmT	: <i>Omnis Terra</i> . Rome
Orien	: <i>Orientierung</i> . Zurich
OrK	: <i>Ordenskorrespondenz</i> . Cologne
P-Ochr	: <i>Proche-Orient chrétien</i> . Jérusalem
Pac	: <i>Pacifica</i> . Victoria (Australie)
Pág	: <i>Páginas</i> . Lima
PastNo	: <i>Pastoral Notes</i> [en pakistanais]. Karachi (Pakistan)
PhSa	: <i>Philippiniana Sacra</i> . Manille
PhSt	: <i>Philippine Studies</i> . Manille
PI	: <i>Panorama interéglises</i> . Paris
Pro	: <i>Prodipon</i> [en bengali]. Dhaka (Bangladesh)
PrPast	: <i>Prêtre et pasteur</i> . Montréal
PUF	: Presses Universitaires de France. Paris
PUL	: Presses Universitaires de Lyon. Lyon
QL	: <i>Questions liturgiques</i> . Louvain (Abbaye du Mont César)
RA	: <i>Revista Agustiniiana</i> . Madrid
RAT	: <i>Revue africaine de théologie</i> . Kinshasa
RB	: <i>Revue biblique</i> . Paris
RdiT	: <i>Rassegna di Teologia</i> . Rome
RdM	: <i>Rythmes du monde</i> . Bruges
REBr	: <i>Revista Eclesiástica Brasileira</i> . Petrópolis (Brésil)
Rel	: <i>Relations</i> . Montréal
Renc	: <i>Rencontre</i> . Yaoundé (Cameroun)
RETMSup	: <i>Revue d'éthique et de théologie morale</i> . «Le Supplément». Paris
RfR	: <i>Review for Religious</i> . Saint Louis (MO, É.U.)

<i>RHPPhR</i>	: <i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i> . Paris
<i>RICAO</i>	: <i>Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest</i> . Port Harcourt
<i>RND</i>	: <i>Revue Notre-Dame</i> . Sillery (Québec)
<i>RSMP</i>	: <i>Revue des sciences morales et politiques</i> . Paris
<i>RSR</i>	: <i>Recherches de science religieuse</i> . Paris
<i>RSS</i>	: <i>Ricerche Storiche Salesiane</i> . Rome
<i>RTL</i>	: <i>Revue théologique de Louvain</i> . Louvain
<i>Sal</i>	: <i>Salesianum</i> . Rome
<i>SBull</i>	: <i>Sedos Bulletin</i> . Rome
<i>SCahÉv</i>	: Supplément Cahiers Évangile. Paris
<i>SCEAM</i>	: Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar
<i>ScEs</i>	: <i>Science et Esprit</i> . Montréal
<i>SEAJT</i>	: <i>The South East Asia Journal of Theology</i> . Manille
<i>SEDOS</i>	: Servizio di Documentazione e Studi. Rome
<i>Sev</i>	: <i>Sevartham</i> . Ranchi (Inde)
<i>Sh</i>	: <i>Shalom</i> . Ikot Ekpene (Nigeria)
<i>Sp</i>	: <i>Spiritus</i> . Lyon
<i>ST</i>	: <i>Scripta Theologica</i> . Pamplona (Espagne)
<i>StM</i>	: <i>Studia Moralia</i> . Rome
<i>Str</i>	: <i>Stromata</i> . San Miguel (Argentine)
<i>StUNT</i>	: <i>Studien zur Umwelt des Neuen Testaments</i> . Göttingen
<i>STWS</i>	: <i>Studies in Third World Societies</i> . Williamsburg (Virginia, É.U.)
<i>StZ</i>	: <i>Stimmen der Zeit</i> . Freiburg im Breisgau
<i>SVD</i>	: Société du Verbe Divin
<i>TaNat</i>	: <i>Teaching all Nations</i> . Manille
<i>Tang</i>	: <i>Tangence</i> . Rimouski (Québec)
<i>TCO</i>	: Theological Conference Office. Manille
<i>Tel</i>	: <i>Telema</i> . Kinshasa
<i>Th</i>	: <i>Théologiques</i> . Montréal
<i>THa</i>	: <i>The Harp</i> . Kottayam (Inde)
<i>ThC</i>	: <i>Theology in Context</i> . Aachen (Allemagne)
<i>ThD</i>	: <i>Theology Digest</i> . Duluth (MN, É.U.)
<i>ThDG</i>	: <i>Theologie der Gegenwart</i> . Kevelaer (Allemagne)
<i>Thom</i>	: <i>The Thomist</i> . Washington
<i>TN</i>	: <i>Tierra Nueva</i> . Santiago (Chili)
<i>TPQ</i>	: <i>Theologisch-Praktische Quartalschrift</i> . Linz (Autriche)
<i>Tri</i>	: <i>Tripod</i> . Aberdeen (Hong-Kong)
<i>TS</i>	: <i>Theological Studies</i> . Washington
<i>TUP</i>	: <i>Theologie und Philosophie</i> . Freiburg im Breisgau
<i>TX</i>	: <i>Teologica Xaveriana</i> . Bogotá
<i>TyV</i>	: <i>Teología y Vida</i> . Santiago (Chili)
<i>UISG Bulletin</i>	: <i>Union Internationale des Supérieures Générales. Bulletin</i> . Rome
<i>UnChr</i>	: <i>Unité chrétienne</i> . Lyon
<i>Ur</i>	: <i>Urunana</i> . Kigali (Rwanda)
<i>USG</i>	: Union des Supérieurs Généraux. Rome
<i>Vaid</i>	: <i>Vaidikamitram</i> . Kerala (Inde)
<i>Vaih</i>	: <i>Vaiharai (The Dawn)</i> . Tiruchirapalli (Inde)
<i>VC</i>	: <i>Vox Cleri</i> [en chinois]. Hsinchu (Taïwan)
<i>VCon</i>	: <i>Vie consacrée</i> . Bruxelles
<i>VerSVD</i>	: <i>Verbum SVD</i> . Rome

<i>VJTR</i>	: <i>Vidyajyoti. Journal of Theological Reflection.</i> Delhi
<i>WAJES</i>	: <i>West African Journal of Ecclesial Studies.</i> Ile-Ife (Nigeria)
<i>Wor</i>	: <i>Worship.</i> Collegeville (MN, É.U.)
<i>W W</i>	: <i>Word and Worship.</i> Bangalore
<i>Yac</i>	: <i>Yachay.</i> Cochabamba (Bolivie)
<i>ZKTh</i>	: <i>Zeitschrift für Katholische Theologie.</i> Innsbrück
<i>ZMR</i>	: <i>Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft.</i> St. Ottilien (Allemagne)

A v a n t - p r o p o s

En dépit de la nature scientifique de la présente étude sur l'inculturation dont la langue de bois accentue l'apparente rigidité, la relation aux autres et à soi-même face au questionnement que suscite la différenciation culturelle et religieuse a suscité le goût de faire entendre une voix sur une préoccupation avant tout personnelle. L'effort rationnel pour exhumer l'héritage socioreligieux suranné d'ici et le débattre avec les mots les plus justes qui soient afin de le vaincre et de l'assumer fut aussi à l'origine du projet. Un malaise, certes, contribua à sa naissance: *comment "être de foi"?* Peut-on incarner cette réalité inhérente à l'humain dans sa configuration culturelle d'origine, tout en étant à la fois sevré des conditionnements culturels du passé, mais en continuité avec l'héritage reçu?

Deux motifs, l'un culturel et l'autre ecclésial, constituent l'élément déclencheur d'un tel intérêt pour l'inculturation: premièrement, l'embarras du croyant dans son rapport à la culture d'emprunt dominante (européenne, gréco-latine, élitiste, passéiste) que véhiculent les milieux ecclésiaux et cléricaux traditionnels; deuxièmement, le non-sens pour une majorité sans cesse croissante de femmes et d'hommes, sans groupe d'appartenance réel ou reconnu, et irrémédiablement distante de ses références religieuses traditionnelles, de se retrouver "pêle-mêle" à l'église. L'isolement du croyant de ses lieux naturels de solidarité fait d'autant plus ressortir et la gravité de son attente et l'urgence de son projet: la réappropriation de son identité personnelle et culturelle, lieu unique de l'expression de la foi évangélique.

Cette recherche sur la dynamique de l'inculturation veut soumettre à l'entendement et à la raison scientifique... un inconfort personnel.

Introduction

Ancienneté remise à jour... ou effet de langage?

*Il faut se hâter d'écrire
avant de connaître les questions:
après on n'ose plus.
(André Siegfried)*

La présente étude a pour objet un phénomène qui, ces dernières décennies, surgit de l'anonymat des missions lointaines, *l'inculturation*. Missiologues et théologiens, d'abord isolés des instances vaticanes de l'Église, l'ont questionné et étudié. Depuis une vingtaine d'années, la problématique nouvelle provoque une avalanche de publications; des dizaines de colloques et de congrès à l'échelle de la planète ont tenté d'y apporter un éclairage. «Le monde a besoin d'utopie», disait le célèbre physicien et humaniste A. Kastler.

Or, en cette fin de millénaire, l'utopie qu'une part importante de la catholicité rêve de réaliser n'est-elle pas justement *l'inculturation* de la foi! «Mot magique», il est devenu «le pivot de toutes les réflexions théologiques et de toutes les réalités ecclésiales», écrit avec une certaine gravité H. Küng¹. Assurément, un tel aura lui vaut d'entretenir malgré lui débats et controverses. Qu'est donc *l'inculturation*, néologisme encore ignoré des dictionnaires usuels? Une ancienneté remise à jour soutiennent les inculturologues ou, rétorquent ses détracteurs, un simple effet de langage?

¹ Julia CHING et Hans KÜNG, *Christianisme et religion chinoise*. Paris, Seuil, 1991 (original allemand paru en 1988), p. 315.

Déjà avant le Concile Vatican II, dans un timide mouvement encore ignoré et des chapelles et des universités, quelques visionnaires occidentaux et leurs épigones engagés dans des contrées du Tiers Monde mûrissent une réflexion sur *la foi dans son rapport aux cultures*. La démarche est focalisée sur la primauté des Églises locales, incarnées dans des terreaux culturels souvent dédaignés des Occidentaux, d'Asie et d'Afrique surtout. Curieux revers de l'histoire, aujourd'hui ces mêmes milieux locaux s'avèrent d'une importance capitale dans la quête de ce qu'il est convenu d'appeler depuis: *une vision nouvelle de l'évangélisation*.

Ainsi naissait l'inculturation, problématique à ses origines associée à la missiologie et figure de proue dans le catholicisme issu des conquêtes et de la colonisation. Pour plusieurs en Occident, elle n'est guère plus qu'un obscur *label* à la mode. Pourtant, en cette ère postchrétienne marquée par la reconnaissance du pluralisme culturel et la fin de l'hégémonie de l'ethnocentrisme européen et occidental, à l'heure de la mondialisation qu'impose l'idéologie du néolibéralisme, *foi et cultures*, binôme incontournable dans la réflexion actuelle sur l'évangélisation, sont au cœur de ce que suggère le terme *inculturation*. Sur un fond de crise qui engendre la mutation des modèles ecclésiaux traditionnels vers de nouveaux paradigmes encore incertains, une vision nouvelle de l'évangélisation radicalement différente des conceptions et des pratiques héritées de la tradition s'impose aujourd'hui. C'est là l'hypothèse de recherche que se propose de vérifier la présente étude sur l'inculturation.

Pour répondre au but visé, il importe d'établir un discours critique¹ sur la *logique* inhérente au processus d'inculturation en tentant de démontrer le mode de fonctionnement des "mécanisme" structuraux — socioanthropologiques (ceux de ses origines) et théologiques (ceux de son usage effectif) — qui non seulement le caractérisent, mais sont chargés de le rendre opérationnel dans un contexte donné; la démarche consiste à exposer les règles internes qui commandent la formation du *pattern* (un

¹ Les sources sont: *les écrits* (ou traditions) mettant en rapport Évangile et cultures, *les situations* ou contextes, *l'histoire de l'inculturation* elle-même et *les auteurs* qui ont travaillé le sujet ou bibliographie.

cadre-type) dans le creuset des cultures en plus d'apporter un éclairage scientifique sur la morphologie du processus. Or, la double perspective — sociologique et théologique — du problème relève moins d'un choix arbitraire que d'une exigence même du concept, l'inculturation cherchant à rendre compte de l'*éthos évangélique*, une manière d'être spécifique que donne la Parole reçue dans son rapport aux cultures et à l'histoire.

Trois parties composent ainsi l'étude¹. La première partie retrace le parcours historique du terme; elle brosse le *status quaestionis* (chap. I) et, posant un regard critique, fait état des circonstances qui génèrent l'affirmation du concept (chap. II). La deuxième partie met en relief les problèmes de sémantique que soulève l'usage du terme (chap. III); elle tente également de cerner les fondements théologiques (chap. IV) et les paramètres normatifs de la dynamique (chap. V). Jalon pour des études ultérieures, la troisième partie présente brièvement quelques repères scripturaires du *pattern* (chap. VI) et quelques-uns des champs d'expérimentation actuels dans l'Église (chap. VII) et virtuels dans le quotidien laïc (conclusion).

Malgré le but fixé ou encore la rigueur de la méthode, l'intention n'est pas d'enfermer la dynamique dans un carcan dogmatique ni d'en faire un traité rigoureux, encore moins un *objet* de spéculation mentale; la nature spirituelle comme le caractère provisoire de toute inculturation l'interdiraient. Elle est plutôt d'alimenter en éléments nouveaux le débat théologique que suscite le néologisme, surtout depuis le début des années soixante-dix, en proposant une analyse du *pattern* précédé d'un essai de synthèse sur le problème tel qu'il se pose aujourd'hui à partir de la genèse du terme — dans les années trente — et de son parcours à travers les dédales missiologiques, universitaires et romains.

L'aventure a-t-elle sa raison d'être?

Piège ou promesse?

Si les ratés d'une inculturation sont réels au sein même des cultures, ce qu'elle peut susciter d'espérance et de nouveauté à l'aube du XXI^e siècle

¹ Pour une présentation synthétique de l'étude, voir l'Annexe X («Mémoire sur l'étude de l'inculturation. Un concept sociothéologique»).

est ressenti avec d'autant plus d'urgence par les communautés locales d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine. Les attentes ne sont pas moins grandes chez nous, dans certains milieux d'Églises plus marginalisés au coeur d'un univers culturel sécularisé.

Témoigner de l'action de Dieu en l'un des leurs dans les catégories palestiniennes de penser et d'agir, n'était-ce pas l'empressement des premiers témoins proche-orientaux du mystère le matin de la pâque. Encore aujourd'hui, comme il le fut jadis pour ce groupuscule de Palestiniens, le défi est énorme...

Première partie

INCULTURATION

GENÈSE

et

PARCOURS DU NÉOLOGISME

I

NAISSANCE D'UN PATTERN

Depuis le milieu des années soixante-dix, un certain effet magique entoure le mot *inculturation* et la problématique qui s'y rattache. Certains commentateurs et pasteurs n'hésitent pas à parler d'«indéniable aura»¹, d'«impératif pour suivre Jésus»² (SD, 13), voire de «droit»³, etc.; avec le sens émouvant du réalisme propre à une économie de survie, J. Nyeme Tese⁴ va même jusqu'à comparer l'inculturation... à une poule! Hostile à la cause de l'inculturation, G. Mary-Rousselière prétend pour sa part qu'elle «est devenue la tarte à la crème de tout théologien...»⁵.

Plus dogmatiques ou moins complaisants à son endroit, d'autres tentent en effet de discréditer le néologisme et même, dans les années quatre-vingt-dix, de le passer sous silence. Les raisons sont multiples: le mot *inculturation* évoquerait trop le syncrétisme tant combattu dans l'Église dès les temps apostoliques, il représenterait la contestation de la tradition romaine, etc. En revanche, soutiennent des spécialistes du Tiers

¹ Metena M'NTEBA, «L'inculturation dans la tierce-Église. Pentecôte de Dieu ou revanche des cultures?». *Conci* 239 (1992), p. 171.

² Conférence générale de l'épiscopat latino-américain. *Nouvelle évangélisation, promotion humaine, culture chrétienne. Conclusions de Saint-Domingue / IV^e Conférence générale de l'épiscopat latino-américain (12–28 octobre 1992)*. Paris, Cerf, 1993, p. 78.

³ Propos tenus par Laurent MONSENGWO PASINYA au Synode d'Afrique de 1994, parus dans *DCath* 91 / 2094 (15 mai 1994), p. 490.

⁴ Jean A. NYEME TESE, «L'inculturation au choc des cinq continents. À propos du Colloque international d'Aix-la-Chapelle — du 20 au 25 février 1994 —». *RAT* 18 / 36 (1994), p. 268.

⁵ Guy MARY-ROUSSELIÈRE, dans «L'inculturation?... d'accord, mais jusqu'où?». *Ker* 19 / 45 (1985), p. 186.

Monde¹, dont plusieurs d'entre eux se méfient des sous-entendus que cacherait le néologisme, le terme est trop associé au colonialisme clérical de l'Église de Rome, à l'occidentalisation des pratiques de foi, à une vision unilatérale et centralisatrice des réalités de la foi et de l'Église, etc. Au même moment, des experts d'autres religions voient dans l'inculturation un subterfuge occidental moderne et romain pour justifier élégamment la domination blanche et le prosélytisme catholique auprès des masses pauvres du Tiers Monde, déjà trop assujetties aux pouvoirs étrangers. À ce mélange complexe d'engouements et de réserves, voire de dénonciations, s'ajoute l'inéluctable récupération du concept par les modes de l'heure dont l'effet immédiat consiste à auréoler le terme *inculturation* d'une confusion certaine.

Que veut donc dire le terme? À première vue, on ne sait trop! Le long exposé historique qui suit² est d'autant plus nécessaire que les présentations systématiques sur le *status quaestionis* n'existent pas vraiment.

1.1 HISTORIQUE ET THÉORICIENS DU CONCEPT D'INCULTURATION

Depuis le début des années soixante-dix, la problématique de l'inculturation tente de s'imposer dans l'Église universelle comme une

¹ L'expression *Tiers Monde*, contestée dans certains milieux religieux comme laïcs, est occasionnellement remplacée par «Premier Monde» (S. B. Bevans). Selon William J. GRIMM, dans «The “Third” World». *Am* 162 / 17 (5 may 1990), pp. 450-451, «placing ourselves [in Occident] in the “first world”, we become unable to see the rest of the world on its own terms (...). Our self-designation as “first world” vis-à-vis a “third world” is inaccurate». En dépit de l'intérêt de l'argument, l'expression *Tiers Monde* sera retenue dans cette étude à l'instar de l'EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) qui l'utilise dans un sens dépourvu de toute polémique.

² Pour un aperçu du premier chapitre développé dans une perspective diachronique, se référer aux Annexes II («Inculturation. Parcours historique du mot et du thème chez les chercheurs et dans les organismes religieux») et III («Genèse et évolution du concept d'inculturation. Des tendances autour d'une ambiguïté dans les documents ecclésiaux romains et les instances vaticanes»).

vision renouvelée de l'évangélisation. Le mot se retrouve partout dans le discours missiologique et dans les documents ecclésiaux romains, souvent même pour récupérer des figures missionnaires ou des situations oubliées de l'histoire. Depuis Paul VI, les tenants de la *nouvelle évangélisation* et, plus récemment, ceux des *théologies contextuelles* s'y réfèrent. Depuis 1979, Jean-Paul II encourage régulièrement ce qu'il a l'habitude d'appeler l'«effort d'inculturation», en dépit de ses mises en garde périodiques dans les années quatre-vingt-dix notamment. Par ailleurs, des chercheurs s'obstinent à évacuer du terme les ambiguïtés qu'il véhicule et la polysémie qu'il charrie.

Deux sources sont à la base de l'affirmation du concept d'inculturation, de sa diffusion et des débats sur la problématique, bien qu'il faille chercher son inspiration initiale dans la praxéologie missionnaire et l'anonymat des Églises locales¹ d'Asie et d'Afrique: premièrement, la recherche

¹ Depuis longtemps contestée par les théologiens et les pasteurs du Tiers Monde, l'expression «Église locale», par opposition à l'Église dite «universelle», à la «Grande Église» (A. T. Sanon, etc.) ou encore à l'«Église traditionnelle» (H. Carrier, etc.), revient constamment sous la plume des commentateurs, dans les documents ecclésiaux et les allocutions de Jean-Paul II (discours du 2 mai 1980 à Kinshasa, du 11 juillet 1995 aux évêques du Brésil en visite *ad Limina*, etc.).

Dans une lettre pastorale du 1^{er} janvier 1973, publiée dans Maurice CHEZA, Henri DERROITTE, René LUNEAU (textes réunis par), *Les évêques d'Afrique parlent (1969–1992). Documents pour le synode africain* (coll. Les dossiers de la Documentation catholique). Paris, Centurion, 1992, pp. 140-143, M^{gr} Patrick A. KALILOMBE, évêque de Lilongwe au Malawi, écrivait déjà (p. 140) — et ne cesse de le rappeler encore aujourd'hui —: «L'Église locale n'est pas seulement un fragment, comme si nous devions rassembler tous les morceaux pour obtenir "l'Église". L'Église locale est "l'Église" pour et dans ce lieu (...). C'est l'Église à notre niveau, à la mesure de notre expérience, à notre portée...» Comme le fait de nouveau remarquer près de vingt ans plus tard Aloysius PIERIS, dans *Une théologie asiatique de la libération*. Paris, Centurion, 1990, p. 70, «l'expression "Église locale" est une tautologie» dans la mesure où toutes les Églises sont locales; malheureusement, dit l'auteur, plusieurs d'entre elles «sont des Églises locales d'un autre continent, s'efforçant depuis des siècles de s'acclimater à l'éthos asiatique». Or, il ne s'agit pas d'une Église [locale de Rome, d'Angleterre, etc.] à-en... [un lieu], mais bien de l'Église de — qui est à... Dans la présente étude, je maintiendrai donc la formule «Église locale» dans la perspective suggérée par P. A. Kalilombe et A. Pieris.

Néanmoins, certains théologiens et instances d'Églises, surtout quand il s'agit d'Églises non occidentales, notamment en Afrique, emploient l'une ou l'autre des expressions suivantes: «Tierce-Église» (M. M'nteba, V. Neckebrouck, A. Peelman, etc.), «Église particulière» (H. de Lubac, J. Masson, P. X. Némeshégyi, P. Arrupe, R. Page, etc.), «Église famille» (A. T. Sanon, Synode des évêques pour l'Afrique),

théologique récente, dont celle de missiologues et de théologiens issus de cultures tiers-mondistes; deuxièmement, le Magistère romain, notamment dans ses interventions postconciliaires sur la missiologie et l'évangélisation *ad gentes*. L'analyse de ces sources permet de jeter un regard rétrospectif sur l'inculturation et de faire ressortir les courants qui se développent autour du néologisme; elle permettra ultérieurement de mieux comprendre non seulement le "mécanisme" qui gère la dynamique et le fonctionnement de ses paramètres normatifs caractéristiques, mais aussi la problématique qui la sous-tend. Dans la première partie de l'étude, examinons donc ces sources.

1.1.1 Parcours de la problématique

Vatican II constitue un point tournant dans l'évolution du mot et de la problématique de l'*inculturation*¹. Jusque-là réservé à quelques obscurs milieux missionnaires catholiques et locaux, surtout en Asie et dans une moindre mesure en Afrique, le mot est transposé au niveau des instances romaines officielles par les théologiens défenseurs de la cause² dans les années soixante-dix et, par conséquent, dans les documents ecclésiaux³. Plus tardivement, il se retrouve en théologie fondamentale⁴ en dépit du fait que

«Église domestique» (Synode des évêques pour l'Afrique), «Jeune Église» (Vatican II, O. Degrijse, A. T. Sanon), «Église-solidarité/communauté» (A. T. Sanon), «Église noire» (A. Boesak), «Église régionale» (K. Rahner), etc.

- ¹ Pour une présentation schématique montrant le parallèle entre le mot *inculturation* et la problématique correspondante, voir l'Annexe I («Inculturation. Terme et problématique. Parallèle»).
- ² Pour une présentation schématique du parcours historique du mot et du thème de l'inculturation chez les chercheurs et les organismes religieux, voir l'Annexe II («Inculturation. Parcours historique du mot et du thème chez les chercheurs et dans les organismes religieux»).
- ³ Pour une présentation schématique de la genèse et l'évolution du concept d'inculturation dans les documents ecclésiaux romains et les instances vaticanes, voir l'Annexe III («Genèse et évolution du concept d'inculturation. Des tendances autour d'une ambiguïté dans les documents ecclésiaux romains et les instances vaticanes»).
- ⁴ Voir l'Annexe IV («L'inculturation en théologie fondamentale ou l'intuition de la problématique. Quelques repères»).

commentateurs et Magistère l'associent à la missiologie¹ *ad gentes*. Quel est donc l'apport de la théologie fondamentale sur l'inculturation? Mais, d'abord, quel est le parcours historique de la problématique depuis sa genèse dans le sillage des intuitions qui ont donné naissance à Vatican II, avant même que le mot ne soit couramment utilisé, jusqu'à sa reconnaissance officielle par le Magistère, d'une part, et, d'autre part, le recul de celui-ci dans les années quatre-vingt-dix?

a. Avant Vatican II

Dans une communication au Congrès international de missiologie tenu à Rome du 5 au 12 octobre 1975, Y. Congar soutient, sans préciser sa source, que le mot *inculturation* est apparu au Japon²; ce serait là, dans un milieu de mission, que le mot *acculturation*, terme «pas très élégant», prétend-il, fut «modifié en *inculturation*»³. Plus récemment, le missiologue J. Gadille⁴ du CREDIC⁵ à Lyon et d'autres commentateurs, comme R.

¹ Deux figures majeures de l'inculturation sont associées à des centres universitaires de recherche en missiologie: A. A. Roest Crolius, de la Faculté de missiologie à l'Université Grégorienne de Rome et P. Suess, du Département de missiologie à la Faculté de théologie catholique de São Paulo au Brésil.

² L'information fournie par Yves Congar n'est sûrement pas gratuite. Pedro Arrupe, l'un des pères de l'inculturation, fut effectivement missionnaire au Japon de 1938 à 1965. Du reste, l'un des collègues de Y. Congar à la Commission théologique internationale de 1972, Pierre X. Némeshégyi, jésuite hongrois, professeur à l'Université de Sophia à Tokyo et plus de vingt ans au Collège Pontifical Pie X de Dalat au Vietnam, traite avec maîtrise de la problématique de l'inculturation dès le début des années soixante-dix.

³ Yves CONGAR, «Christianisme comme foi et comme culture», dans *Evangelizzazione e Cultura: Atti del Congresso internazionale scientifico di missiologia, 5-12 ottobre 1975*. Rome, Pontificia Università Urbaniana, 1976, vol. I, p. 100 (Thèse 5).

⁴ Jacques GADILLE, *L'Accueil et le refus du christianisme — Historiographie de la conversion. Actes du Colloque de Stuttgart (septembre 1985)* (coll. du CREDIC, 4). Lyon, CREDIC, 1986, p. 12.

⁵ Centre de Recherches et d'Échanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme (CREDIC), créé en 1979, dont l'objectif est de s'intéresser à l'évolution des missions dans son rapport à la diffusion et à l'inculturation du christianisme. De Jacques GADILLE, voir «Le Credic... ou la mission comme mémoire». *Sp* 27 / 103 (1986), 205-209.

Ladous¹, soutiennent également, sans davantage d'appuis (sinon la référence à Y. Congar!), que le mot est une création du catholicisme japonais.

Pour établir un éclairage différent sur le sujet, il faut remonter au début des années 1950 avec P. Charles, vraisemblablement le premier scientifique à employer le mot *inculturation*. Dans un article publié en 1953 sur la missiologie, il écrit que le «procédé par lequel l'individu est contraint de s'adapter à la discipline de son groupe a été appelé, depuis une vingtaine d'années, l'*inculturation*»². Selon le missiologue belge, le mot serait même apparu dès le début des années trente. Aucun indice ne permet en effet de croire que le mot ait existé ou circulé avant cette période de l'entre-deux guerres, mais, surtout, l'apparition du mot paraît directement associée à une terminologie sociologique (acculturation, enculturation) nouvellement reconnue aux États-Unis dès les années 1930. Par ailleurs, jamais l'auteur ne précise les sources où le mot *inculturation* se serait retrouvé, entre les années trente et cinquante, ni à quelle problématique ou à quelle discipline il fut rattaché. Toutefois, comme l'atteste la définition donnée par P. Charles lui-même, le néologisme recouvrait dans les années cinquante un sens sociologique, permettant de croire qu'une valeur analogue s'appliquait déjà au terme dans les décennies précédentes.

Sans qu'il n'apporte de précisions sur la provenance réelle du terme³, l'article de P. Charles permet de croire que le mot circulait dans des milieux missiologiques peu connus des Occidentaux et, par le fait même, dans des revues missionnaires locales (asiatiques?) sans plus de rayonnement. L'anonymat qui entoure le néologisme à son origine tiendrait surtout du manque de visibilité de ces revues comme du peu de notoriété des auteurs qui l'employait.

¹ Régis LADOUS, dans J.-D. Durand et R. Ladous (sous la direction de), *Histoire religieuse. Histoire globale — Histoire ouverte* (Mélanges offerts à Jacques Gadille. Bibliothèque Beauchesne, 22). Paris, Beauchesne, 1992, p. 12.

² Pierre CHARLES, «Missiologie et acculturation». *NRT* 75 / 1 (1953), 15-32; citation p. 19. L'article parut aussi dans *Études missiologiques* (Museum Lessianum. Section missiologique, 33). Paris-Bruges, DDB, 1956, pp. 132-152.

³ Ce manque d'information entourant le néologisme fait dire à Eugène LAPOINTE, dans «Le Christ assume tout l'humain et s'y incarne». *Mis* 3 / 2 (1996), p. 164, note 2, que l'emploi du mot *inculturation* chez P. Charles, plutôt que *enculturation*, relève bêtement d'une faute d'orthographe dans la transcription du préfixe "en".

Quel est donc le parcours sémantique du terme? Premièrement, P. Charles prête au mot *inculturation* le sens d'*enculturation* ou d'*adaptation*, terminologie employée dans le champ de la sociologie et de l'anthropologie culturelle durant la période de l'entre-deux guerres¹; le terme est associé clairement à l'anthropologie culturelle et comporte une valeur sociologique et non théologique. Dans les années cinquante, le mot conserve sa valeur sociologique en dépit de l'ambiguïté sémantique manifeste qui entoure le néologisme. Deuxièmement, l'auteur établit clairement un rapport de causalité entre *Évangile* et *cultures*. Troisièmement, il associe couramment l'inculturation à la missiologie² *ad gentes* et au concept d'acculturation, terme sociologique beaucoup plus répandu dans les années quarante et cinquante que ne l'est, à la même époque, le néologisme *inculturation*. À l'instar de son maître P. Charles, J. Masson³ tient un discours analogue dans un article paru en 1959. Mais, curieusement, durant toute ces décennies, le mot *inculturation* n'est jamais présenté comme un néologisme.

La même année, en 1959, réunis pour la XXIX^e Semaine de missiologie tenue à Louvain du 24 au 28 août sur la mission dans son rapport aux cultures non chrétiennes, plusieurs conférenciers emploient le terme *inculturation*. On le retrouve dans les interventions de J. Masson⁴, secrétaire des Semaines de missiologie; d'autres⁵ également l'utilisent dont A. Sohler,

¹ *Ibid.*, pp. 19-21. Le terme recouvre d'abord le sens d'"enculturation", comme dans les exemples suivants: «L'inculturation ne concerne pas seulement quelques détails du comportement...» (p. 20), «Les enfants l'ignorent [le racisme], jusqu'au jour où par l'inculturation le groupe adulte le leur inculque» (p. 21); il recouvre également le sens d'"adaptation": «L'inculturation atteint l'homme très profondément et réveille souvent en lui d'incoercibles nostalgies» (p. 30), etc.

² Encore dans les années quatre-vingt-dix, cette association est courante dans les documents ecclésiastiques, dans les allocutions de Jean-Paul II et dans un grand nombre de publications théologiques.

³ Joseph MASSON, dans «Fonction missionnaire, fonction d'Église». *NRT* 81 / 1 (1959), p. 48, prête au mot *inculturation* le sens d'"enculturation" tel qu'on le retrouve en sociologie.

⁴ Joseph MASSON, «Liminaire», dans *Mission et cultures non-chrétiennes. Rapports et compte rendu de la XXIX^e semaine de missiologie. Louvain 1959* (Museum Lessianum. Section missiologique, 40). Paris-Bruges, DDB, 1959, pp. 7-10.

⁵ Les pères Bühlmann, Denis, etc.

dans le compte rendu du carrefour sur la Chine¹, et G. D. Segura, dans une communication traitant de «l'initiation» comme «valeur permanente en vue de l'inculturation» du message et de la vie chrétienne². En fondant son étude sur le contexte culturel africain, le missiologue³ emploie le mot *inculturation* dans une perspective sociologique et lui prête le sens d'*adaptation* au «contexte» culturel local. Bien que le terme n'ait été ni développé ni défini et que perdure l'ambiguïté autour du concept, l'inculturation est assurément une préoccupation missiologique centrale chez les conférenciers de la XXIX^e Semaine de missiologie comme le montrent les quelques principes⁴ énoncés à cet effet au terme de la Semaine.

Au même moment, durant les années 1950, les intuitions qui sont à l'origine de la problématique de l'inculturation sont également présentées dans les écrits de J. Monchanin et de H. Le Saux⁵ bien que le terme soit absent de leurs propos théologiques. Comme le fait remarquer récemment O. De Berranger, «à une époque où le concept d'inculturation n'était pas en circulation, Monchanin en "réalisait" le fondement critique...»⁶. L'avis est partagé par A. Pieris pour qui J. Monchanin reste l'un de ceux dont les efforts «se concentrent sur la spiritualité orientale comme étant le lieu d'une théologie indigène»⁷. Malgré son originalité, le projet de Monchanin n'est pas entièrement nouveau.

Les écrits du moine français J. Monchanin ont été influencés par une figure indienne méconnue de nos jours, mais non moins importante de la fin du XIX^e siècle, le sannyāsī Brahmabandhab Upadhyay (1861-1907), baptisé en 1891 bien que brahmane de naissance⁸. Ses propos sur l'*adapta-*

¹ Albert SOHIER, «Inculturation dans le monde chinois», dans *Mission et cultures non-chrétiennes...*, 1959, pp. 309-311.

² Gomez Dionisio SEGURA, «L'initiation, valeur permanente en vue de l'inculturation», dans *Mission et cultures non-chrétiennes...*, 1959, pp. 219-235.

³ L'Espagnol G. D. Segura, Père Blanc, fut missionnaire en Haute-Volta (Burkina).

⁴ *Mission et cultures non-chrétiennes...*, 1959, pp. 315-316.

⁵ Voir de Jules MONCHANIN et Henri LE SAUX, *Ermîtes du Saccidânanda. Un essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde*. Paris-Tournai, Casterman, 1957.

⁶ Olivier de BERRANGER, «Monchanin. Une théologie des virtualités» [sur la Création, source du mystère révélé]. *NRT* 118 / 1 (1996), p. 32.

⁷ *Une théologie asiatique...*, 1990, p. 79.

⁸ À la naissance, il porta le nom de Bhavani Charan Banerji.

tion du catholicisme à l'Inde, fondés sur la reconnaissance des coutumes et des textes sacrés hindous par les chrétiens et sur l'urgence de parer le christianisme d'«habits» orientaux, s'inscrivent parfaitement dans la perspective de l'inculturation comme l'attestent ses nombreux écrits¹. Aux niveaux de son discours théologique comparatif — christianisme versus hindouisme —, de ses aspirations et de ses pratiques, B. Upadhyay, parmi les figures connues du christianisme indien de son époque, apparaît comme le précurseur de l'inculturation. Néanmoins, sa volonté d'*indianisation* du catholicisme occidental et ses écrits sur le sujet, loin de convaincre ses supérieurs, furent désavoués publiquement par les autorités ecclésiastiques. B. Upadhyay fut contraint de renoncer à ses efforts d'évangélisation de l'Inde dans des modalités culturelles locales comme dans le respect des traditions religieuses orientales, celles de sa propre origine².

Malgré l'intérêt de la période précédent Vatican II quant à la mise en place des intuitions qui donnèrent naissance au concept, dont la nécessité de reconnaître l'importance des cultures locales en évangélisation, le début des années soixante marque un tournant majeur pour le mot *inculturation* et le développement de la problématique qui s'ensuit. En délaissant le champ spécifique de la socioanthropologie, dans lequel il fut généralement confiné dans les décennies précédentes, le mot trouve son registre définitif et actuel, le champ théologique. Le missiologue et universitaire J. Masson est l'artisan principal de ce glissement sémantique qui ne perd pas pour autant sa configuration socioanthropologique d'origine, sa marque distinctive.

¹ Voir de Brahmachari ANIMANANDA, *The Blade. Life and Work of Brahmabandhab Upadhyay*. Calcutta, Roy & Son, 1947. À partir des écrits de B. Upadhyay, parus dans plusieurs périodiques catholiques indiens de l'époque (*Sophia, The Twentieth Century, Svaraj, Sandhya, The Bombay Catholic Examiner*), l'ouvrage de B. Animananda présente la pensée du sannyāsī en mettant en valeur le rôle que doivent jouer les cultures indiennes dans la mise en place de discours et de pratiques chrétiennes respectueux des traditions socioreligieuses locales. Selon l'auteur, plusieurs jésuites ont également tenté de valoriser le riche patrimoine indien en cherchant à orientaliser les discours et les pratiques de foi chrétiennes.

² La pensée et les écrits théologiques de B. Upadhyay furent violemment contestés par les Occidentaux dont le Vatican, précisément en raison du caractère non gréco-latin de son approche de la foi chrétienne. Sur le sujet, voir de Hans STAFFNER, *Dialogue, Stimulating Contacts with Hindus*. Anand, Gujarat Sahitya Prakash, 1993, pp. 139-147.

Dans un article paru en 1962, J. Masson développe une réflexion nouvelle sur l'urgence «d'un catholicisme inculturé d'une façon polymorphe»¹. Associé au contexte de crise de la mission², à la multiplicité des cultures à laquelle l'Église est invitée à s'ouvrir et au phénomène de la décolonisation des pays du Tiers Monde, le mot *inculturation* est employé pour la première fois dans le registre théologique bien qu'il conserve ses valeurs synonymiques (adaptation, accommodation, acculturation, enculturation, enracinement, etc.). En dépit du ton désuet de l'article, J. Masson défend avec conviction l'urgence, pour l'Église, de prendre conscience des diversités culturelles dans la catholicité tant en Occident que dans les pays dits traditionnellement de mission, formule que lui-même considère à l'époque comme étant inappropriée. Selon l'auteur, dont le propos fut abondamment exploité par plusieurs missiologues dans la décennie suivante et repris à Vatican II (*Gaudium et Spes*³), le multiculturalisme contemporain exige des formes diverses d'inculturation de la foi et autant de prati-

¹ Joseph MASSON, «L'Église ouverte sur le monde. Aux dimensions du Concile». *NRT* 84 / 10 (1962), p. 1038. L'auteur reprend de nouveau le terme dans son commentaire sur Vatican II: *Decreto Sull'Attività Missionaria Della Chiesa*. Torino, Elle Di Ci, 1966, p. 534.

² En rapport avec la problématique de l'inculturation, voici quelques titres qui traitent du thème de la mission en crise. Pour une analyse théologique du sujet durant les années soixante, se référer à l'article de Pedro ARRÚPE, «Foi chrétienne et action missionnaire aujourd'hui (1968)», dans *Écrits pour évangéliser*. Présentés par J.-Y. Calvez (coll. Christus, 59). Paris-Montréal, DDB-Bellarmin, 1985, pp. 135-161. On consultera avec intérêt les articles de Aloysius PIERIS, «Les religions asiatiques non sémitiques et la mission des Églises locales. Perspectives et clarifications», dans *Une théologie asiatique...*, 1990, pp. 69-94, et de Michaël A. AMALADOSS, «The Challenges of Mission Today», dans W. Jenkinson et H. O'Sullivan (Éds.), *Trends in Mission. Toward the Third Millennium. Essays in Celebration of Twenty-Five Years of SEDOS*. Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1991, pp. 359-397. De moindre importance, l'article de Bernard PLONGERON, «Conscience missionnaire et histoire des missions (XII^e — XX^e siècle)». *Et* 354 (mai 1981), 673-688.

Voir aussi l'encyclique missionnaire *Redemptoris Missio* du 7 décembre 1990, parue dans *DCath* 88 / 2022 (1991), 152-191. Pour une présentation critique du document, les articles de Paul TIHON, «Retour aux missions? Une lecture de l'encyclique "Redemptoris Missio"». *NRT* 114 / 1 (1992), 69-86, et de Joseph MASSON, «Le dialogue entre les religions. Deux documents récents». *NRT* 114 / 5 (1992), 726-737.

³ Par la suite, en abrégé: *GS*.

ques évangéliques inédites. Selon J. Masson, «l'exigence se fait plus urgente d'un catholicisme inculturé d'une façon polymorphe...»¹; l'auteur ajoute:

L'ouverture de l'Église à la multiplicité des cultures est un postulat évident de sa catholicité. Cela ne veut pas dire, du reste, que cette ouverture soit chose faite. On serait tenté d'ajouter: bien au contraire! Sauf en des cas partiels et rares, le *vocabulaire* religieux catholique dans le monde entier reste presque exclusivement occidental. Toute cette transformation qui fait passer des idées nouvelles en des expressions du chinois, du japonais, de l'hindi, de l'arabe, toute cette "naturalisation" des vérités par leur habillage en des mots du pays, presque tout cela reste à faire²...

Dans la période qui précéda le second Concile du Vatican³, le mot *inculturation* se limite aux discours et à la praxéologie missiologiques; le néologisme est directement tributaire de la réflexion traitant d'un nouvel équilibre à instaurer entre la chrétienté occidentale et les jeunes chrétientés en quête d'identité nationale ou d'autonomie ecclésiale. La conscience d'inculturation s'articule ainsi autour d'un certain nombre de facteurs: l'arrière-fond de frustrations séculaires des Églises locales, l'éveil des cultures nationales et le rapprochement avec d'autres religions — comme l'hindouisme — et la prise de parole grandissante des chrétiens. Loin des instances occidentales du pouvoir, associé à la missiologie, le mot circule dans un anonymat relatif; c'est à ce niveau qu'il connaît un engouement certain en Orient d'abord et en Afrique par la suite.

¹ «L'Église ouverte sur le monde...». (1962), p. 1038.

² *Ibid.*, pp. 1038-1039.

³ Il n'est pas juste d'affirmer que le mot *inculturation* est apparu après Vatican II, autour des années 1968. Pourtant, plusieurs commentateurs le prétendent dont Claude GEFFRÉ, «Les fondements théologiques de l'inculturation», dans G. Langevin et R. Pirro (sous la direction de), *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*. Montréal, Bellarmin, 1991, p. 17; Régis LADOUS, dans *Histoire religieuse...*, 1992, p. 13; etc. Plusieurs prétendent, aussi à tort, que le mot est apparu avec Joseph Masson, en 1966, comme le dit Francis X. CLARK, dans «Making the Gospel at Home in the Asian Culture». *TaNat* 13 / 3 (1976), p. 149, note 5, ou encore au début des années soixante comme le soutient José SARAIVA MARTINS, dans *Missione e Cultura*. Rome, Urbanum, 1986, pp. 19-22; etc.

b. Depuis Vatican II

Avant le milieu des années soixante-dix, la problématique dite d'*inculturation* est couramment désignée en termes d'acculturation, voire d'adaptation du "message évangélique" à une culture d'accueil. Cette terminologie apparentée à la transmission d'un *pattern* est depuis lors décriée et tombée en désuétude. Mais le concert des idées exprimées à Vatican II a permis l'implantation du mot *inculturation* dans le champ de la théologie, à l'instar des Églises de mission notamment celles d'Asie qui déjà avaient retenu le terme.

Or, depuis le Concile, deux étapes majeures caractérisent l'évolution du concept d'*inculturation*. Une première étape, de Vatican II à 1974, est marquée par l'apparition du nouveau *pattern*. Une seconde étape, de 1974 à 1988, est celle de l'affirmation et de la reconnaissance officielle de la problématique de l'*inculturation* marquées surtout par des répercussions herméneutiques et ecclésiologiques dans les Églises tiers-mondistes; le point d'aboutissement de cette étape est la parution en 1988 du document romain «La foi et l'*inculturation*». Les années suivantes inaugurent une troisième étape marquée cette fois par un revirement de situation quant à la politique du Magistère en matière d'*inculturation*. Examinons de plus près chacune d'elles.

• *De 1965 à 1974: naissance du concept*

Dans la décennie qui suivit Vatican II, de 1965 à 1974, la thématique de l'*inculturation* et le terme occupent déjà une double géographie; ils circulent couramment dans les milieux missiologiques d'Asie et ils commencent à alimenter les débats dans les instances de l'Église, en Orient d'abord et en Occident. Afin de distinguer l'*inculturation* d'autres concepts voisins, des missiologues tentent de formuler une problématique originale sur le néologisme. Dans un anonymat relatif, on assiste à la naissance du concept d'*inculturation*.

En 1966, le dominicain et théologien allemand P. Welte¹ fait paraître dans *Vox Cleri*, revue du clergé chinois de Taïwan publiée en langue chinoise, un article sur la nécessité de l'orientalisation de la théologie ou de l'inculturation théologique en Chine. Dans les années qui suivirent la parution, d'autres articles — tous signés par des Chinois — sur ce qui s'apparente à l'inculturation paraissent également dans *Vox Cleri*². Par ailleurs, pour exprimer la réalité inculturée³, fait remarquer B. Vermander, «le terme [chinois] communément utilisé (benlihua) équivaut plutôt à “indigénisation”, “enracinement” ou “particularisation”»⁴.

Peu de temps après, en décembre 1968, au Colloque de Bangkok, le premier congrès réunissant les supérieurs monastiques d'Asie et un invité de marque, T. Merton, la question de l'inculturation du christianisme en Orient dans son rapport au monachisme oriental est abondamment discutée. Dans des circonstances d'autant plus émouvantes qu'il décéda accidentellement à peine deux heures après son intervention, le célèbre conférencier et écrivain, moine américain, y prononça une causerie intitulée «Marxisme et vie monastique»⁵.

Toutefois, le mot *inculturation* ne figurerait pas dans les communications⁶ publiées suite à ce congrès bien que la préoccupation d'un monachisme de type inculturé à la manière orientale, toujours présente chez les participants, fût exprimée — à l'instar de documents conciliaires récents —

¹ Paul WELTE, «Mon humble vision de la théologie de l'inculturation en Chine». *VC* 5 / 2 (nov. 1966), 50-57.

² Voir les articles de: Ku-Ch'eng YANG, «Qu'est-ce que la théologie inculturée?». *VC* 12 / 7 - 8 (juillet 1974), 14-35; Shih-Kuang CH'EN, «Quelques mots à propos d'une théologie inculturée». *VC* 10 / 7 (juillet 1972), 22-25; Wei-Tu (l'évêque Vitus) CHANG, «Après ma présentation de: “quelques mots concernant la théologie inculturée”». *VC* 10 / 12 (déc. 1972), 1-5, et «Il est maintenant temps pour une théologie inculturée». *VC* 11 / 4 (avril 1973), 2-7; Ke-Ch'in CHOU, «Après ma présentation de: “que pensez-vous de la théologie inculturée?”». *VC* 10 / 4 (avril 1972), 46-52; etc.

³ Sur la traduction chinoise du mot *inculturation*, voir à la p. 217, note 2.

⁴ Benoît VERMANDER, «Théologiens catholiques en monde chinois». *NRT* 117 / 5 (1995), p. 679 (note 22).

⁵ Causerie de Thomas MERTON parue dans *RdM* 43-XVII / 1-2 (1969), 37-48, revue qui publie également les communications du congrès. Elle fut publiée aussi dans *Mystique et zen*. Suivi de *Journal d'Asie* (La Bibliothèque spirituelle, 4). Paris, Albin Michel, 1995, pp. 499-516.

⁶ Aucune mention du terme n'apparaît dans les communications publiées.

en termes d'«adaptation» (que certains contestèrent en raison du caractère romain que le terme suggère), d'«intégration à la culture», d'«incarnation», etc. En revanche, la terminologie suivante fut massivement rejetée: la «transplantation», l'«importation», l'«imitation», l'«occidentalisation», la médiévalisation à l'europpéenne, etc. Unaniment, par une approche analytique et critique, les congressistes tentèrent de repenser la spécificité du monachisme oriental dans son rapport à l'héritage culturel et religieux local; ils souhaitaient se démarquer des modes occidentaux d'expressions et trouver une terminologie nouvelle qui puisse traduire en mots justes les aspirations formulées. Dans sa conférence d'ouverture, R. Weakland rappela aux congressistes l'essentiel de ces aspirations dans les termes suivants: «Pour relever ce défi [le développement d'un monachisme de type oriental], l'essence du message évangélique doit pouvoir se dépouiller parfois de nombreuses additions historiques et accidentelles; en d'autres cas, il lui faudra redécouvrir ses propres racines préhistoriques pour y puiser son aliment¹.»

L'année suivante, le All India Seminar, tenu à Bangalore en 1969, fut vraisemblablement la première instance ecclésiastique à contester le concept occidental d'*adaptation* et à mettre en branle un processus de réflexion alliant *foi et cultures* dans l'intention de proposer une vision nouvelle de l'évangélisation. En Inde, plus tôt qu'ailleurs, le concept d'*adaptation* est rejeté par les Églises locales. Le changement est attendu depuis longtemps, comme il est dit lors des débats: «Is not “adaptation” a word dead since some fifteen years at least?» Ce Seminar de 1969 fut le point de départ d'une conscience nationale menant graduellement à l'affirmation de la culture indienne dans l'Église, à l'adoption prochaine du mot *inculturation* et à l'universalisation de son usage.

Le parcours géographique du terme et de la conscience d'inculturation va résolument de l'est — qui cherche à le vivre — vers l'ouest — qui veut le penser. En effet, dans la même décennie, le mot fait son

¹ Dom Rembert WEAKLAND, «Nous transplanter ou retrouver nos vieilles racines?». *RdM* 43-XVII / 1-2 (1969), p. 5.

² *All India Seminar: Church in India Today*. New Delhi, C.B.C.I. Centre, 1969, p. 131.

apparition dans les tribunes occidentales. Devant les journalistes accrédités à Vatican II, lors de la dernière session à l'automne 1965, P. Arrupe reprit les propos de J. Masson sur le rapport *foi et cultures*. Mettant en relief la crise de la culture contemporaine et le rôle de l'Église dans le contexte, le supérieur général de la Compagnie de Jésus, sur un ton aussi prophétique que celui de son collègue de la Grégorienne, exposa la même urgence que lui-même désigna en terme d'*inculturation* à partir de 1974. P. Arrupe déclara:

Dans son universalité, l'Église rencontre des cultures très diverses. C'est pour elle l'occasion de *se dégager de formes et d'expressions* qu'elle aurait tendance à croire définitives et nécessaires. Le même message doit devenir pleinement latin, pleinement oriental, pleinement chinois ou japonais, etc., sans qu'aucune culture ait à s'imposer à une autre, même pour présenter l'Évangile (...). Et c'est par une illusion d'optique qu'on le croit [l'Évangile] souvent lié à la culture de l'Occident, qui n'était pour lui qu'un visage culturel momentané (...). Aujourd'hui, la rencontre et, pour ainsi dire, le choc brutal des cultures, rend le fait plus évident et amène l'Église à de nouveaux approfondissements (...). Ces questions sont souvent douloureuses, mais elles sont, pour l'Église, salutaires, en la ramenant sans cesse à l'essentiel, qui est le message du Christ, vivant, voulant pénétrer à travers toutes les formes que peut prendre le développement de l'homme dans l'histoire entière de l'humanité¹.

En dépit du rôle majeur qu'ont joué J. Masson et P. Arrupe dans la mise en place initiale des fondements du concept d'inculturation, le premier spécialiste qui présente un développement systématique de la fonction théologique de l'inculturation est P. X. Némeshégyi. Dans le cadre de la Commission théologique internationale², tenue du 5 au 11 octobre 1972, le

¹ «Pendant le Concile: le problème de la culture (1965)», dans *Écrits pour évangéliser...*, 1985, pp. 44-45.

² Le théologien et professeur Joseph Ratzinger, doyen de la Faculté de théologie de Ratisbonne (Bavière) et depuis lors cardinal, est responsable de la direction des travaux de la Commission.

théologien soumet une thèse missiologique mettant nettement en relief l'inculturation et «l'exigence d'une pluralité [culturelle] dans l'expression de la foi et de la vie chrétienne»¹. Bien que le mot *inculturation* ne figure pas dans sa communication, la problématique est présentée dans une instance magistérielle. Il s'agit d'une première aux conséquences encore insoupçonnées.

• *De 1974 à 1988: affirmation du concept*

Depuis le milieu des années soixante-dix, au chapitre de l'évangélisation, les discours missiologiques font état d'un passage allant du «modèle d'adaptation» ou «accommodation» de l'Église au «modèle d'inculturation» du Christ. Jetons d'abord un regard sur les circonstances — orientales et occidentales — qui ont donné naissance à un tel passage et finalement à l'affirmation du concept; examinons par la suite le parcours du concept dans les milieux ecclésiaux et dans le monde scientifique.

— **En Orient**

Pour la première fois de son histoire, le mot *inculturation* associé à une problématique d'*incarnation* est apparu dans une instance d'Église en 1974. La Fédération des conférences épiscopales d'Asie², réunie à Taïpeh (Taïwan) du 22 au 27 avril pour sa première assemblée plénière³, en prévision du Synode romain de l'automne 1974, réclame avec force une Église chinoise qui soit pleinement locale, c'est-à-dire «indigène». Pour désigner la nature «incarnée» de cette Église, les évêques asiatiques utilisent le néologisme «*inculturated*»:

¹ Pierre X. NÉMESHÉGYI, «L'aspect missionnaire» (Thèse IX), dans Commission théologique internationale, *Quinze thèses sur l'unité de la foi et le pluralisme théologique* (coll. Esprit et Vie, 2). Chambray-les-Tours, Ed. C.L.D., 1978, pp. 58-71; citation p. 69.

² Par la suite, en abrégé: FABC

³ Le thème de la rencontre est *Evangelization in Modern Day Asia*, par analogie au thème du Synode romain d'octobre 1974: «Évangélisation dans le monde moderne».

No 12: The local church is a church incarnate in a people, a church indigenous and inculturated. And this means concretely a church in continuous, humble and loving dialogue with the living traditions, the cultures, the religions - in brief, with all the life-realities of the people in whose midst it has sunk its roots deeply and whose history and life it gladly makes its own. It seeks to share in whatever truly belongs to that people: its meanings and its values, its aspirations, its thoughts and its language[s], its songs and its artistry¹...

L'intervention remarquée des évêques asiatiques est une première dans l'histoire de l'Église contemporaine. L'épiscopat se focalise précisément sur trois énoncés: la construction d'une Église locale, l'évangélisation faite à partir des cultures orientales (nos 9-11) et en dialogue avec les grandes traditions religieuses d'Orient (nos 13-18) et, finalement, le service aux peuples pauvres et opprimés d'Asie (nos 19-24)². Jusque-là, jamais une assemblée ecclésiale d'importance n'avait utilisé le mot *inculturation* et n'avait réclamé officiellement, voire revendiqué à titre de droit, «une réflexion théologique vraiment asiatique»³. L'année suivante — le 27 décembre 1975 à Hong-Kong —, W. L. Ysaac⁴, en présence de P. Arrupe, livre une communication sur l'inculturation aux Philippines dans le cadre de la rencontre des supérieurs majeurs des jésuites de l'est asiatique.

¹ Paru dans *Evangelization in Modern Day Asia* (The First Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops' Conferences [FABC]. Statement and Recommendations of the Assembly). Taïpei, FABC, (1974) 1975, p. 21, et dans *TaNat* 11 (1974), 121-122. Dans la version française du message final et des recommandations épiscopales, le mot «inculturated» est traduit par «acculturée»; voir dans *DCath* 71 / 1665 (1^{er} déc. 1974), pp. 1020-1021.

² L'inculturation pour une Église locale, le dialogue et le service des pauvres, selon le document des évêques (Official Statement of the Assembly) en date du 27 avril 1974, sont les trois éléments cruciaux dans la prédication évangélique en Asie. Ce dernier thème est repris par Walter L. Ysaac dans le cadre d'une «Theology Evening Meeting» au Loyola School of Theology de Manille le 28 novembre 1975; voir «The Shape of Filipino Theology: A Theology Addressed to the Poor and the Oppressed», dans *Inculturation, Faith and Christian Life* (Loyola Papers, 6). Manille, Loyola School of Theology, (1976) 1978, pp. 85-87.

³ *Ibid.*, p. 1022.

⁴ Walter L. YSAAC, «The Shape of an “Inculturated” Society of Jesus in the Philippines: An Apostolate and a Life-Style Addressed to the Filipino Common Masses», dans *Inculturation...*, (1976) 1978, pp. 55-63.

— En Occident

Dans le sillage des Églises asiatiques, l'année 1974 marque également un tournant décisif en Occident. Cette année-là, le mot *inculturation* fait son apparition dans les instances ecclésiales et réussit dans les années suivantes à s'imposer dans les discours missiologiques et théologiques catholiques¹.

P. Arrupe, lui-même ex-missionnaire au Japon, fut le premier occidental à employer couramment le mot *inculturation* dans ses allocutions et ses publications. Il rappelle constamment aux communautés locales qu'elles sont chargées, par droit et par devoir, de se réappropriier l'expérience pascale originelle et, ainsi, de la redire en mots et actes inédits en empruntant les formes culturelles qui leur sont spécifiques. En 1974, pour la première fois, P. Arrupe fait un exposé sur le sujet au Synode des évêques sur l'évangélisation²; il développe de nouveau la problématique dans deux documents majeurs lors de la XXXII^e Congrégation générale de la Compagnie de Jésus qui s'est tenue du 1^{er} décembre 1974 au 7 avril 1975: un premier document, «Notre mission aujourd'hui», est suivi d'un bref décret voté par les religieux participants, «La tâche d'inculturation de la foi et de la vie chrétienne».

Faisant suite à ce décret et à la demande de la XXXII^e Congrégation, P. Arrupe publie le 14 mai 1978 une instruction majeure sur la question intitulée: «Lettre sur l'inculturation» et un «Document de travail sur l'inculturation»³. De nouveau, P. Arrupe signale nettement l'urgence d'un changement de *pattern* dans la méthode d'évangélisation: «Je crois que l'on peut affirmer que l'on se rend mieux compte aujourd'hui et que l'on a davantage conscience de l'urgence et de l'importance du processus d'incul-

¹ Pour un historique bien documenté sur l'inculturation dans les années soixante-dix, plus spécifiquement dans le milieu romain, voir l'article de Jesús LÓPEZ-GAY, «Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione», dans *Inculturazione: concetti, problemi, orientamenti*. Rome, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1979, pp. 9-35.

² Voir dans *DCath* 71 / 1664 (17 novembre 1974), 991-992.

³ Documents parus dans *Acta Romana Societatis Iesu* (coll. des Documents officiels de la Compagnie de Jésus) XVII / 2 (1978), 282-309. La Lettre est également parue dans *Écrits pour évangéliser...*, 1985, pp. 169-177.

turation¹.» S'inspirant des exercices de saint Ignace, P. Arrupe met en place quelques fondements du concept² dans la ligne d'une compréhension renouvelée du discours évangélique et de la praxéologie missionnaire déjà présente en substance dans la pensée ignatienne. Les propos de P. Arrupe confirment l'apparition du nouveau *pattern* et son affirmation dans la recherche scientifique comme dans l'Église. Dans les années quatre-vingt-dix, ces documents continuent de faire autorité et d'inspirer les chercheurs.

Dans la période postconciliaire, P. Arrupe fut à lui seul une figure dominante dans la conscience de l'inculturation et dans la défense du concept. À partir du milieu des années soixante-dix jusqu'au début des années quatre-vingt, marquant la fin tragique de ses engagements, P. Arrupe s'impose comme l'un des penseurs les plus articulés et l'un des plus productifs sur l'inculturation. Les chercheurs, jésuites ou autres, s'inspirent encore largement de ses intuitions et de ses écrits. Du reste, depuis le début des années cinquante (avec P. Charles) jusqu'à nos jours, les propos les plus pertinents sur l'inculturation ont généralement été tenus par des jésuites³. À elle seule, la Compagnie de Jésus a grandement contribué à l'avènement et à la diffusion du mot; on lui doit aussi une part de responsabilité importante dans l'étude de l'inculturation dans son rapport à la missiologie et à la vision nouvelle de l'évangélisation tant *in gentes* que *ad gentes*.

Grâce aux travaux des jésuites qui ont su s'imposer dans la recherche théologique et dans l'Église, le terme est abondamment utilisé dans les

¹ «Sur l'inculturation (1978)», dans *Écrits pour évangéliser...*, 1985, p. 170.

² Présentation du point de vue de P. Arrupe en 5.2.1 («Postulats de base»), p. 272, note 1.

³ Les figures dominantes sont P. Charles, J. Masson, P. Arrupe, P. X. Némeshégyi, A. A. Roest Crollius, M. de C. Azevedo, A. Pieris, M. A. Amaladoss, J. Saldanha, J. P. R. Divarkar, P. Schineller, etc. Dans une moindre mesure, on retrouve également: W. E. Biernatzki, W. Reise, T. Nkéramihigo, B. di Mpsasi Londi, E. Mveng, M. M'nteba, J. Shih Hsing-San, C. Gnanadickam, M. Dhavamony, J. B. Banawiratma, A. M. Varaprasadam, J. C. Bulatao, P. In-Syek, R. Hardawiryana, A. B. Lambino, M. Fang, A. Chang, K. J. Kadowaki, J. R. Kalvichirt, F. X. Clark, Z. Alszeghy, J. J. Gómez Fregoso, P. Arévalo, E. Maurer Avalos, J. López-Gay, G. A. de Napoli, A. Marranzini, K. Schatz, A. Gallo, T. Zuern, C. F. Starkloff, H. Staffner, J. Neuner, M. Sievernich, H. B. Meyer, H. Waldenfels, G. Heinemann, L. Bertsch, H. Dumoulin, V. Poggi, P. de Charentenay, P. Beauchamp, M. Sales, G. Langevin, H. Carrier, M. Gilbert, L. Lobo, H. de la Costa, W. L. Ysaac, V. M. Marasigan, F. F. Claver, P. J. Ryan, etc.

documents du Magistère et les allocutions de Jean-Paul II. Depuis lors, de nombreux événements majeurs révèlent l'importance de la problématique reconnue aux plans de la missiologie pastorale, de la liturgie et dans une moindre mesure à celui de la recherche fondamentale en théologie.

— Dans le Magistère et chez Jean-Paul II

Autour des années quatre-vingt, l'inculturation acquiert définitivement sa notoriété auprès des autorités romaines. Examinons donc le parcours du mot et de la problématique dans les instances vaticanes, dans les documents du Magistère et dans les allocutions de Jean-Paul II lors de ses voyages apostoliques.

Bien que le mot ait été employé pour la première fois dans une instance vaticane en 1977, le Synode des évêques sur la catéchèse, le néologisme ne fit définitivement son apparition dans les discours d'un pape que deux ans plus tard. Jean-Paul II fut le premier à l'utiliser. C'est en effet le 26 avril 1979, lors d'une audience accordée à la Commission biblique pontificale, que le pape emploie une première fois le terme; il lui prête une valeur analogique (acculturation) et le lie à la problématique théologique de l'*incarnation*. Pour Jean-Paul II, l'inculturation est un moyen «méthodologique» par lequel Dieu se révèle à l'humanité.

Le thème que vous traitez [«l'insertion culturelle de la Révélation»] est d'une grande importance; il concerne en effet la méthodologie même de la Révélation biblique dans sa réalisation. Le terme 'acculturation', ou 'inculturation', a beau être un néologisme, il exprime fort bien l'une des composantes du grand mystère de l'Incarnation¹.

¹ *DCath* 76 / 1764 (20 mai 1979), p. 455. En mai 1980, dans son allocution aux évêques du Kenya, de nouveau le pape ne juge pas opportun de distinguer les deux termes: «L'«acculturation» ou l'«inculturation» que vous promouvez à juste titre sera (...) un reflet de l'incarnation du Verbe...»; voir dans *DCath* 77 / 1787 (1^{er} juin 1980), p. 534.

Dans son ouvrage consacré à l'inculturation¹ publié en conclusion des travaux de la session plénière d'avril 1979, la Commission biblique pontificale présente le thème dans son rapport à la Bible. Fait sans précédent, un organisme du Vatican emploie officiellement le mot *inculturation*. J.-D. Barthélemy de Fribourg, membre de la Commission, introduit un avant-propos à la quinzaine de communications² parues dans l'ouvrage en évoquant l'urgence du problème dans les termes suivants:

Depuis Vatican II (...), dans le contexte actuel de l'évangélisation des peuples, l'Église se voit confrontée avec un problème déjà ancien, mais qui se présente aujourd'hui sous une forme nouvelle et particulièrement urgente, le problème de l'inculturation³.

Quelques mois plus tard, la même urgence est de nouveau évoquée par le Magistère. Dans *Catechesi Tradendae* (53), Exhortation apostolique «sur la catéchèse en notre temps» parue le 16 octobre 1979, Jean-Paul II répétera mot à mot le propos sur l'inculturation⁴ livré peu de temps auparavant à la Commission biblique pontificale. Cette exhortation introduit officiellement dans l'Église le mot *inculturation* et la problématique correspondante.

Le 18 janvier 1983, devant le Conseil pontifical pour la culture, qui depuis sa création une année auparavant accueille pour la première fois le pape, Jean-Paul II évoque une problématique chère à l'organisme: l'inculturation. Le pape rappelle aux membres que le projet de l'Église d'annoncer l'Évangile aux nations sera dans l'avenir «un long et courageux processus d'inculturation»⁵, des propos maintes fois repris dans ses allocutions à l'étranger. L'année suivante, en 1984, en vue du Synode des

¹ Le thème de la session fut: «L'inculturation de la foi à la lumière de l'Écriture».

² Publiées dans *Fede et cultura alla luce della Bibbia (Foi et culture à la lumière de la Bible)*. Torino, Editrice Elle Di Ci, 1981.

³ J.-Dominique BARTHELEMY, «Pontificia Commissione Biblica», *Fede et cultura...*, 1981, p. 9.

⁴ *DCath* 76 / 1773 (4 novembre 1979), p. 914.

⁵ Allocution publiée dans *DCath* 80 / 1845 (6 février 1983), p. 147.

évêques de 1985, la Commission théologique internationale¹ entreprit une étude sur le thème de «l'Église dans le monde»² traitant directement de la question de l'inculturation de la foi. Parue à l'occasion du 20^e anniversaire de la clôture du Concile Vatican II et peu de temps avant l'ouverture du synode à l'automne 1985, l'étude développe entre autres thèmes et en quelques pages une réflexion en trois énoncés intitulée «Peuple de Dieu et inculturation»: la «nécessité de l'inculturation», «le fondement de l'inculturation» et les «différents aspects de l'inculturation»³. Les auteurs présentent ainsi le sujet:

Pour désigner cette perspective [Évangile et culture] et cette action [«porter la force de l'Évangile au coeur de la culture et des cultures»⁴], par lesquelles l'Évangile peut rejoindre le coeur des cultures, on a aujourd'hui recours au terme d'inculturation...

Sans doute, l'exigence d'inculturation s'impose-t-elle à toutes les communautés chrétiennes, mais il nous faut être, aujourd'hui, plus particulièrement attentifs aux situations vécues par les Églises d'Asie, d'Afrique, d'Océanie, d'Amérique du Sud ou d'Amérique du Nord, qu'il s'agisse d'ailleurs de nouvelles Églises ou de chrétientés déjà anciennes (*Ad Gentes* 22)⁵...

Dans la préface à l'étude de la Commission théologique, le cardinal J. Ratzinger, son président, souligne également l'«urgence» et l'«actualité» du «problème de l'inculturation»⁶ de la foi évangélique. Dans les différentes

¹ Composé d'une trentaine de théologiens, le Conseil fut créé par Paul VI en 1969 à la suite de la recommandation des pères synodaux.

² Voir le chapitre XIII: «Thèmes choisis d'ecclésiologie à l'occasion du vingtième anniversaire de la clôture du concile Vatican II», publié dans *Commission théologique internationale. Textes et documents (1969–1985)*. Paris, Cerf, 1988, pp. 323-362. Ce rapport de synthèse parut d'abord dans *DCath* 83 / 1909 (5 janvier 1986), 57-73.

³ Voir *Commission théologique...*, 1988, pp. 336-340, et *DCath* 83 / 1909 (5 janvier 1986), pp. 62-64.

⁴ Propos tenus par Jean-Paul II dans *Catechesi Tradendae* (53); voir *DCath* 76 / 1773 (4 novembre 1979), 901-922; citation p. 914.

⁵ *Commission théologique...*, 1988, pp. 337-338.

⁶ *DCath* 83 / 1909 (5 janvier 1986), p. 57.

instances magistérielles et dans les allocutions de Jean-Paul II, «urgence», «insistance» et «actualité» font désormais partie des vocables couramment employés pour désigner la rencontre entre Évangile et cultures. Ces termes sont de tous les discours comme le montre une fois de plus le propos de Jean-Paul II dans une intervention capitale sur le sujet, point culminant dans l'affirmation du *pattern* dans les années quatre-vingt. Dans une intervention fort remarquée au Conseil pontifical pour la culture le 17 janvier 1987, l'une des plus importantes de son règne sur l'inculturation, Jean-Paul II «réaffirme avec insistance la nécessité de mobiliser toute l'Église» afin de l'engager sur la voie de l'inculturation, «processus vital» qui exige, au préalable, recherche et réflexion approfondies¹. Rappelant à plusieurs égards l'instruction de 1659 donnée par la Sacrée Congrégation pour la propagation de la foi², les directives du pape aux pasteurs, théologiens et spécialistes des sciences humaines laissent présager des lendemains prometteurs pour les communautés locales du Tiers Monde et de l'Occident, soucieuses de faire en sorte que le Christ, principe de communion³, puisse s'inculturer dans le monde d'aujourd'hui. «L'inculturation n'est pas simple adaptation extérieure»⁴, pouvait-on lire dans l'Instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la foi sur «La Liberté chrétienne et la libération» parue le 22 mars 1986. Le 17 janvier suivant, au Conseil pontifical pour la culture, dans l'un des discours des plus pertinents en regard des attentes locales et des plus éclairés qu'il ait prononcés sur l'inculturation, Jean-Paul II suggère une orientation de recherche dans les termes suivants:

Ceci m'amène à revenir, pour y insister, sur cet objectif également central dans votre travail et qui fait l'objet de votre réflexion commune avec la Commission théologique internationale: celui de *l'inculturation*. Je l'ai

¹ *DCath* 84 / 1935 (1^{er} mars 1987), p. 242 (no 5).

² *Le Siège apostolique et les missions. Textes et documents* (Vol. 1). Paris, Union missionnaire du Clergé, 1956, pp. 9-20.

³ Sur la notion de Christ, principe de communion, se référer aux pp. 249 (note 2) et 250 (note 3).

⁴ Voir *DCath* 83 / 1916 (20 avril 1986), 393-411; citation p. 409.

moi-même abordé en plusieurs de mes récents voyages apostoliques. Car ce néologisme découvre un enjeu capital pour l'Église, surtout dans les pays de traditions non chrétiennes. En entrant en contact avec les cultures, l'Église doit accueillir tout ce qui dans les traditions des peuples est conciliable avec l'Évangile pour y apporter les richesses du Christ et pour s'enrichir elle-même de la sagesse multiforme des nations de la terre. Vous le savez: l'inculturation engage l'Église sur un chemin difficile, mais nécessaire¹...

Dans la décennie quatre-vingt, le mot *inculturation* fut également utilisé à maintes reprises par Jean-Paul II dans des allocutions livrées à des destinataires originaires du Tiers Monde². Le terme est directement associé à l'évangélisation et à la missiologie *ad gentes*; des exemples de cet usage contextuel sont nombreux, en Afrique surtout³. Dans ses allocutions prononcées dans le cadre de ses voyages à l'extérieur de l'Occident, que ce soit en Corée («un long et important processus d'inculturation»⁴), en Inde («grand défi de l'inculturation»⁵) ou au Bénin en 1993, etc., le mot “fétiche” tant attendu dans la bouche d'un pape — par les Églises jaunes et noires issues de la colonisation et préoccupées par leur propre libération des pouvoirs étrangers y incluant celui de l'Église romaine — revient constamment: «L'évangélisation (...) passe par *l'inculturation de la foi*. C'est un thème qui vous est cher et qui fait l'objet de vos réflexions (...). Cette

¹ *DCath* 84 / 1935 (1^{er} mars 1987), p. 242 (no 5).

² Sur le sens du mot *inculturation* dans l'enseignement de Jean-Paul II, voir de Cormac P. BURKE, «Inculturation: John Paul II and the Third World». *EAPR* 32 / 3-4 (1995), 277-290; de Francis E. GEORGE, *Inculturation and Ecclesial Communion. Culture and Church in the Teaching of Pope John Paul II* (coll. Urbaniana University Press, 8051). Rome, Urbaniana University Press, 1990; de Pier Giorgio FACIOLA, «Inculturation According to the Teaching of John Paul II». *OmT* 18 (1984), 135-143.

³ Voir le point 2.2: «Le paradigme africain: vers une évangélisation inculturée.»

⁴ En mai 1984, aux intellectuels et aux artistes coréens. Voir *DCath* 81 / 1876 (17 juin 1984), 611-613.

⁵ En février 1986, à la Conférence épiscopale. Voir *DCath* 83 / 1914 (16 mars 1986), p. 287.

entreprise d'inculturation demande beaucoup de temps, de lucidité théologique, de discernement spirituel¹...»

En dépit d'un flottement manifeste quant au contenu théologique du mot *inculturation* et à la terminologie satellite employée par Jean-Paul II pour désigner la problématique, la décennie quatre-vingt se caractérise par l'ouverture et par un certain parti pris du pape et du Magistère à l'endroit de l'inculturation. Par ailleurs, des constances sont de toutes les interventions du pape:

- 1° — aucune précisions sémantiques n'est apportée;
- 2° — une valeur synonymique² est prêtée au concept sociothéologique d'*inculturation* et à ceux d'*adaptation*, d'*acculturation* et d'*africanisation* (des termes apparentés au champ de la sociologie ou de l'anthropologie culturelle) comme il est courant de le faire autour des années quatre-vingt;
- 3° — le mot *inculturation* est toujours associé aux mêmes thématiques théologiques: *incarnation*, *évangélisation*, *foi*;
- 4° — les Églises préoccupées par la problématique de l'inculturation (en Asie et en Afrique surtout) sont régulièrement invitées à la prudence;
- 5° — le temps garantit le discernement requis et les applications concrètes des «efforts d'inculturation».

— Des congrès scientifiques

À ces événements romains marquants, documents magistériels et allocutions de Jean-Paul II, s'ajoutent, durant la même période, plusieurs congrès scientifiques d'importance sur l'inculturation tenus aux quatre coins du monde. Voici quelques-unes des principales rencontres:

¹ Discours prononcé le 3 février 1993 à la Conférence épiscopale du Bénin sur le thème de «L'homme blessé doit retrouver toutes ses ressources d'humanité»; voir *DCath* 90 / 2068 (21 mars 1993), p. 253.

² Allocution du 26 avril 1979 à la Commission biblique. Voir dans *DCath* 76 / 1764 (20 mai 1979), p. 455.

- du 8 au 20 août 1976, symposium des Supérieurs majeurs jésuites et des Secrétaires apostoliques de l'est asiatique réunis à Manille sur la question de l'inculturation¹;
- du 1^{er} au 5 décembre 1978, sous l'égide de la CBCI Commission for Seminaries, séminaire réunissant à Calcutta une cinquantaine de recteurs de Grands Séminaires du sud asiatique (Bangladesh, Inde, Pakistan et Sri Lanka) sur le thème de «Inculturation in Seminary Formation»²;
- du 2 au 7 décembre 1979, congrès missiologique international tenu pour la première fois en Asie (Manille) où la question de l'inculturation³ revient à plusieurs reprises dans les débats;
- du 8 au 19 mars 1981, par le Sedos Research Seminar on Mission de Rome, vaste consultation auprès de 105 spécialistes du monde entier sur le thème général de «The Directions in Mission Today» regroupant quatre thèmes dont l'inculturation⁴;
- du 27 au 29 janvier 1982, colloque organisé par l'Institut catholique de Paris⁵ où l'inculturation figure parmi les thèmes majeurs;

¹ Communications parues dans *FABC Papers* 7 (1978). Voir celles de Parmananda R. DIVARKAR, «Reflections on the Problem of Inculturation», pp. 1-8; de Jaime C. BULATAO, Francisco F. CLAVER, John REILLY, John WILCKEN, «Inculturating Christianity in East Asia», pp. 18-35; etc.

² La dizaine de communications prononcées est parue dans P. Fernando (Éd.), *Inculturation in Seminary Formation*. Indore, Ishvani Kendra, Pune and Satprakashan Sanchar Kendra, 1980; les titres sont: «Theology of Inculturation» (T. K. JOHN), «Inculturation and Philosophy» (Ignatium PUTHIADAM), «Inculturation and Theological Formation» (Michaël A. AMALADOSS), «Prayer and Inculturation» (Ignatium HIRUDAYAM), «Inculturation and Liturgy in Seminaries» (Paul PUTHANANGADY), «Inculturation and Spirituality» (Ignatium PUTHIADAM), «Inculturation and Cultural Formation» (Michaël A. AMALADOSS), «Inculturation in Priestly Formation in the Context of Social Realities» (Arul M. VARAPRASADAM), «Inculturation and Life-style in the Seminaries» (Xavier IRUDAYARAJ), «Mission and Inculturation» (Engelbert ZEITLER).

³ Communications parues dans *Toward a New Age in Mission* (Vol. I et II). Manille, IMCTCO, 1981.

⁴ Publications parues dans M. Motte et J. R. Lang (Éds.), *Mission in Dialogue. The Sedos Research Seminar on the Future of Mission: March 8-19, 1981, Rome*. Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1982; brève présentation dans la revue *AFER* 23 / 6 (1981), 377-379.

⁵ Communications parues dans *Théologie et choc des cultures* (coll. Cogitatio Fidei, 121). Paris, Cerf, 1984.

- du 12 au 17 septembre 1983, rencontre internationale au Salesianum de Rome sur le thème de «Inculturazione e Formazione Salesiana»¹;
- du 2 au 6 septembre 1985, en souvenir du 4^e centenaire de l'arrivée des jésuites en Argentine (1585-1985), congrès international organisé par la Faculté de théologie de la Compagnie de Jésus de l'Universidad del Salvador à San Miguel (Argentine) sur le thème de «Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio»²;
- la même année, du 22 au 26 septembre, sous l'égide du Centre pour la coordination de la recherche de la Fédération internationale des Universités catholiques (FIUC³), symposium interdisciplinaire réunissant à Tantur (Jérusalem) quelque vingt-cinq spécialistes sur le thème de «Inculturation: The Christian Experience Amidst Changing Cultures»⁴;
- du 10 au 15 novembre 1985, rencontre organisée par la AMECEA Liturgical Colloquium à Nairobi (Kenya) au cours de laquelle l'inculturation de la liturgie apparaît au cœur des débats⁵;
- au printemps 1987, 4^e Semaine de théologie tenue à Caracas par l'Institut de théologie pour les religieux (ITER) sur le thème de «La inculturación del Evangelio en Venezuela»⁶;

¹ Communications parues dans A. Amato et A. Strus (Ed.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12–17 settembre 1983)*. Rome, Editorial SUB, 1984.

² Traitant spécifiquement de l'inculturation, les communications des auteurs suivants: J. Jesús GÓMEZ FREGOSO, Mariasusai DHAVAMONY, Marcus FANG, Joseph SHIH, Michael SIEVERNICH, Antonio GALLO et Angel GARCIA sont parues dans «Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio». *Str* 41 / 4 (1985), 153-447; elles sont aussi parues dans *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio* (Colección Iglesia Hoy, 5). Buenos Aires, Guadalupe, 1988.

³ Connue également sous le nom de International Federation of Catholic Universities (IFCU).

⁴ Communications publiées en partie dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Creative Inculturation and the Unity of Faith* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, VIII). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1986; parues aussi dans C. Pastore (Coor.), *La inculturación del Evangelio, IV Semana de Teología (La inculturación del Evangelio en Venezuela, marzo–mayo de 1987)* (coll. Estudios Teologicos, 3). Caracas, Publicaciones ITER, 1988.

⁵ Communications publiées en partie dans AMECEA Liturgical Colloquium, *Liturgy: Towards Inculturation* (Spearhead, 92). Eldoret, Gaba Publications-Amecea Pastoral Institute, 1986.

⁶ Communications publiées dans *La inculturación del Evangelio, IV Semana de Teología...*, 1988.

- du 1^{er} au 5 août 1988, à Jakarta en Indonésie, 16^e Assemblée générale de la FIUC sur le thème de «Faith and culture, the role of a Catholic University»¹;
- les 9 et 10 novembre 1988, à Jos (Nigeria), séminaire sur l'inculturation² à l'intention des évêques du Nigeria;
- etc.

À d'autres niveaux de la recherche spécialisée, dont celui de l'anthropologie culturelle et de la liturgie dans leur rapport à l'inculturation, la question n'est pas moins débattue. Réunissant une trentaine de jésuites venus des cinq continents, un séminaire international et interdisciplinaire sur la thématique de l'inculturation s'est tenu à l'Institut biblique de Jérusalem³ du 16 au 26 juin 1981; dans plus d'une vingtaine de communications, dont douze environ traitent directement de l'inculturation au quatre coins de la géo-missologie⁴, exégètes, théologiens, philosophes, sociologues et anthropologues ont présenté l'état de leurs réflexions et travaux sur la problématique⁵. Un premier séminaire sur la problématique avait déjà eu

¹ Communications publiées en partie dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Faith and Culture. The Role of the Catholic University* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, XI). Rome-Paris, Pontificia Università Gregoriana-Secretariat of the International Federation of Catholic Universities, 1989.

² Communications publiées dans *Inculturation in Nigeria (Proceedings of the Bishops' Study Session on Inculturation)*. Lagos, Catholic Secretariat of Nigeria, 1989. Exposé d'ouverture par Hervé CARRIER, «Inculturation: A Modern Approach to Evangelization», pp. 4-28. Traduction française: «L'inculturation, une approche moderne de l'évangélisation», dans *Évangélisation et développement des cultures* (coll. Studia Socialia, 4). Rome, Université grégorienne pontificale, 1990, pp. 83-123.

³ Le thème du Séminaire fut: «The Nature and the Demands of Inculturation, as Seen in the Light of Holy Scripture and of the Cultural Developments of Today.»

⁴ Dans l'esprit de la XXX^e Congrégation générale de la Compagnie de Jésus (1974-1975) et de l'Instruction sur l'inculturation de 1978, fut créée la série Inculturation: Working Papers on Living Faith and Cultures, éditée par le jésuite A. A. Roest Crolius, pour rendre compte de ces travaux de 1981 sur l'inculturation et de ceux qui suivront sur la problématique.

⁵ Publication de la première communication du jésuite brésilien Marcello de Carvalho AZEVEDO, «Inculturation and the Challenges of Modernity», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Inculturation and the Challenges of Modernity* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, I). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1982. Les autres communications sont également parues dans Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures (Vol. II ss), 1983 ss. Voir également une brève

lieu à l'Université Grégorienne de Rome en 1977-1978 et un troisième dont le thème fut «Christ and Cultures», organisé également par les jésuites, s'est tenu à Yogyakarta¹ sur l'île de Java en Indonésie du 23 juin au 2 juillet 1983.

Bien que ce soit au milieu des années soixante-dix que la problématique de l'inculturation surgisse du questionnement autour de la «nouvelle évangélisation» promulguée par Vatican II, ce n'est qu'à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt que le débat s'est définitivement imposé dans la recherche scientifique. Dans l'Église, depuis *Evangelii Nuntiandi*² (8 décembre 1975) jusqu'aux nombreuses interventions de Jean-Paul II sur la question de la relation entre *foi* et *cultures*, la volonté d'inculturer la foi évangélique est également devenue au cours des années quatre-vingt l'une des préoccupations majeures dans la réflexion missiologique. Le Synode de 1985 confirme la tendance et le Document de 1988 («La foi et l'inculturation») en rappelle l'«urgence». L'année précédente, dans une note d'encouragement adressée aux membres du Conseil pontifical pour la culture le 17 janvier 1987, Jean-Paul II confirmait ainsi la portée universelle du questionnement de la foi dans son rapport aux cultures: «Poursuivez courageusement votre recherche sereine et approfondie sur ces questions, conscients que vos travaux serviront à beaucoup dans l'Église et pas seulement dans les pays dits de mission»³.

présentation du Séminaire par le jésuite zairois BOKA di MPASI LONDI, dans «Un jalon sur la voie de l'inculturation». *RAT* 10 / 5 (1981), 240-245.

¹ Publiées dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Building the Church in Pluricultural Asia* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, VII). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1986, voir les communications de Robert HARDAWIRYANA, «Building the Church of Christ in a Pluricultural Situation», pp. 1-38, et de Kees BERTENS, «The Catholic Community in Indonesia and the Problem of Inculturation», pp. 63-76.

² Par la suite, en abrégé: *EN*.

³ *DCath* 84 / 1935 (1^{er} mars 1987), p. 242 (no 5).

• *Document de 1988:*
point d'aboutissement du concept

En raison de l'importance qu'a prise ce thème de l'inculturation de la foi partout dans le monde chrétien et de l'insistance avec laquelle le Magistère de l'Église a abordé ce thème depuis le second Concile du Vatican¹...

C'est en ces termes que la Commission théologique internationale², présidée par le cardinal J. Ratzinger, justifie en 1988 son intérêt pour la question de l'inculturation de la foi évangélique. Mandatée par Jean-Paul II dès le milieu des années quatre-vingt et en collaboration avec le Conseil pontifical pour la culture, la Commission eut pour mandat de mener pour la première fois sur le sujet une réflexion systématique et en profondeur, pour reprendre ses propres termes, qui devait conduire à la publication d'un document majeur à l'automne 1988: «La foi et l'inculturation»³. Préparé durant la session plénière de décembre 1987 et approuvé lors de la session d'octobre 1988, le Document de la CTI marque un tournant majeur dans l'histoire du Magistère quant à ses prises de position sur l'inculturation. Il est le point d'aboutissement du travail magistériel et des pressions venues des Églises du Tiers Monde.

Comprenant une dizaine de pages, le Document développe une réflexion articulée autour de trois pôles majeurs: «nature, culture et grâce», «inculturation dans l'histoire du salut» et «problèmes actuels d'inculturation». Bien que les orientations du Document soient nettement théologiques, Jean-Paul II n'en souhaite pas moins une application pastorale. Dans une allocution à la 7^e assemblée plénière du Conseil pontifical pour la culture tenue peu de temps après, du 12 au 15 janvier 1989, le pape dicte la tâche à suivre: «Votre responsabilité est désormais de traduire ces orientations

¹ «Actes du Saint-Siège. La foi et l'inculturation». *DCath* 86 / 1980 (19 mars 1989), p. 281.

² Par la suite: CTI.

³ Paru dans *DCath* 86 / 1980 (19 mars 1989), 281-289.

théologiques [du Document de la CTI] en programmes concrets de pastorale culturelle¹...»

Pour Jean-Paul II, comme le souligne et le rappelle avec force «La foi et l'inculturation», deux thèmes sont essentiels dans la longue opération d'inculturation de la foi évangélique: d'une part, «la transparence de la Révélation par rapport aux cultures où elle se dit» et, d'autre part, «l'urgence de l'évangélisation des cultures»². La priorité n'est pas tout à fait récente. Aux évangélistes postconciliaires, Paul VI, dans *EN* (20), clamait haut et fort la même urgence en les invitant à «faire tous les efforts en vue d'une généreuse évangélisation de la culture, plus exactement des cultures»³. À cet égard, le Document de 1988 se situe tout à fait dans le prolongement des recommandations romaines déjà formulées au milieu des années soixante-dix.

• *Depuis 1988*

Depuis la publication du Document sur «La foi et l'inculturation» par la *Commission théologique internationale*, vers quoi s'oriente l'Église romaine en ce qui concerne l'inculturation? Cherche-t-elle à reléguer au rang de faits locaux (missionnaires) et divers l'une des préoccupations pastorales et évangélisatrices majeures des deux dernières décennies? La *question* de l'inculturation, voire l'engouement pour la problématique, n'est-elle pas en train de devenir un *problème*? Dans les années quatre-vingt-dix, plusieurs indices laissent effectivement croire que l'intérêt pour l'inculturation est en voie de régression, caractérisée par un net mouvement de recul de la part du Magistère par rapport à la décennie précédente.

¹ Allocution prononcée le 13 janvier 1989 sur le thème de «Évangélisation des cultures et inculturation de l'Évangile»; voir *DCath* 86 / 1980 (19 mars 1989), 273-275; citation p. 274.

² *Ibid.*, p. 281.

³ *DCath* 73 / 1689 (4 janvier 1976), p. 5.

— Recul du Magistère

À l'aide d'exemples tirés de productions du Magistère, tentons de vérifier la validité d'une telle hypothèse.

1. Parue en 1992, la récente publication du nouveau Catéchisme de l'Église catholique¹ a amené plusieurs spécialistes souvent critiques² à se prononcer sur la pertinence d'un Catéchisme universel à une époque qui, au même moment, réclame une plus large part faite à l'inculturation et aux communautés locales. Le nouveau catéchisme commun pour toute la chrétienté a été souhaité et décidé par les pères du Synode de 1985 alors que l'assemblée synodale, au même moment, faisait de l'inculturation l'un des thèmes centraux des rencontres! Comment concilier l'apport de la diversité culturelle actuelle (un polycentrisme), souhaitée et souvent exprimée par le Magistère lui-même, avec l'uniformité culturelle (un monocentrisme romain et latin) que propose et véhicule le nouveau document? Les deux tendances, somme toute contradictoires, évoquent vraisemblablement les tensions au sein même du Synode quant à la vision de l'Église que portent les évêques. Les critiques ne sont pas sans fondements, le Catéchisme universel fait nettement ressortir les orientations récentes de l'Église de Rome en ce qui concerne l'inculturation. À lui seul, l'index thématique du nouveau Catéchisme³ le fait clairement voir.

En effet, le mot *inculturation* est absent de l'index de la version française du Catéchisme bien que dans l'ensemble de l'ouvrage, fait

¹ *Catéchisme de l'Église catholique*. Ottawa, CECC, 1993. [Première édition française: Paris, Plon, 1992.]

² Voir les articles critiques de Gilbert ADLER, «Vers un catéchisme universel. Fantômes et réalités». *Et* 367 (1987), 95-104, pour qui «L'annonce d'un Catéchisme universel donne à penser...» (p. 104), et de Paolo SUESS, «Les missions. Manque de projet d'ensemble. Analyse critique des tendances et documents ecclésiaux récents». *Conci* 251 (1994), p. 135. Également la revue *Conci* 224 (1989), «Catéchisme universel ou inculturation», consacrée à la question du nouveau catéchisme dans son rapport à l'inculturation (pp. 85-136); surtout, voir l'article d'Emilio ALBERICH, «Le catéchisme universel. Obstacle ou catalyseur dans le processus d'inculturation», pp. 97-106.

³ *Catéchisme de l'Église...*, 1993, pp. 641-662.

remarquer le missiologue et universitaire P. Suess¹, il ne figure qu'une seule fois au numéro 854. Fait significatif, ce bref paragraphe est en caractères minuscules et porte sur la missiologie *ad gentes*: «Il [l'effort missionnaire] engage un processus d'inculturation pour incarner l'Évangile dans les cultures des peuples².» Selon «les indications pratiques pour l'usage de ce Catéchisme», fournies à la page 14, le caractère minuscule du texte indique qu'il s'agit d'un ajout explicatif, complémentaire, au sujet précédemment traité et par conséquent prioritaire. Comme le montrent les titres qui précèdent, le mot *inculturation* est associé à l'idéologie missionnaire traditionnelle: «L'Église et les non-chrétiens» (p. 184), «Hors de l'Église point de salut» (p. 186), «La mission — une exigence de la catholicité de l'Église» (p. 186). De plus, l'unique emploi du mot *inculturation* est ambigu; dans le contexte, P. Suess³ soutient qu'il a le sens d'«implantation» (de l'Évangile) dans une culture non christianisée.

Toutefois, dans l'index thématique figurent une série de termes qui reviennent fréquemment: «culture», «histoire», «incarnation», «mission» (*ad gentes*), «monde», «social», «société», etc. On y retrouve en revanche une seule mention du mot «Tiers-monde» (2440), mais de nombreuses mentions des mots «agir», «justice», «liberté», «vie». De plus, la terminologie théologique du Catéchisme est abondamment exploitée: «baptême», «charité», «chrétien», «culte», «péché», «prêtre», «prière», «sacerdoce», «saint», «salut», «vocation», etc.; appartenant aux champs sacramentel, ministériel et moral, cette terminologie est «centrée sur Rome» et, selon une remarque de N. Greinacher, «marquée par la néoscholastique»⁴.

Or, dans le nouveau Catéchisme, comme le souligne P. Suess⁵, les intentions véritables du Magistère romain ressortent avec force. Par exemple, on y retrouve souvent utilisés des «équivalents coloniaux»: «adaptation» (1205, 1206, 1232), «incorporation» (837, 1396), «intégration» (6,

¹ «Les missions... ». (1994), p. 135.

² *Catéchisme de l'Église...*, 1993, p. 188.

³ «Les missions... ». (1994), p. 135.

⁴ Norbert GREINACHER, «Le masochisme de l'Église catholique officielle». *Conci* 249 (1993), p. 156.

⁵ «Les missions... ». (1994), p. 135.

1202). Cette terminologie est évidemment mal reçue par les nations en voie de décolonisation et, pour reprendre une expression courante du Magistère lui-même au cours des années quatre-vingt, elle est difficilement conciliable avec les «efforts d'inculturation» que prône pourtant le Magistère romain. En outre, cette même expression est remplacée par «effort missionnaire» (854). De plus, les nombreuses références à *Catechesi Tradendae* (53) ne comprennent jamais la mention de l'inculturation, en dépit de la présence du mot et de l'importance du thème dans la lettre lors de sa parution en 1979.

De toute évidence, le nouveau Catéchisme de l'Église catholique passe volontairement sous silence le mot *inculturation* et la problématique qui s'y rattache. La conscience d'inculturation telle qu'exprimée depuis les années trente et officiellement affirmée dans l'Église depuis 1979 (*Catechesi Tradendae*) de même que les efforts pastoraux pour la soutenir sont par le fait même niés.

2. Dans une analyse critique du discours missiologique actuel, P. Suess souligne qu'à la quatrième assemblée du CELAM, tenue en octobre 1992, «le thème de “culture chrétienne” donné par Rome (...) [est] bel et bien conçu pour remplacer celui d'inculturation»¹. Dès son arrivée à Saint-Domingue, Jean-Paul II dans son discours d'ouverture de la quatrième assemblée s'adresse en effet à son auditoire latino-américain non pas en termes d'inculturation, thématique qui pourtant préoccupe les Églises locales, mais de valorisation du concept de «culture chrétienne»². En perpétuant un discours et des pratiques missionnaires ambigus, et aussi, dit P. Suess, en marginalisant la missiologie dans les programmes de formation théologique³ au Brésil, l'Église des années quatre-vingt-dix cherche à passer sous silence l'importance de l'inculturation comme si, paradoxa-

¹ *Ibid.*, p. 136.

² Discours publié dans *DCath* 89 / 2061 (6 décembre 1992), 1022-1032; citation p. 1029.

³ À Saint-Domingue (128), les évêques ont proposé d'intégrer à la «formation sacerdotale et religieuse des cours spécifiques de missiologie...»; voir de la Conférence générale de l'épiscopat latino-américain. *Nouvelle évangélisation, promotion...*, 1993, p. 137.

lement, elle ne reconnaissait pas la capacité du Souffle de «parler selon les contextes et la spécificité des cultures»¹.

D'autres observateurs font le même constat. Dans une étude sur «La formation dans certains séminaires du Zaïre» parue en 1992, R. Luneau fait remarquer que «durant les cinq années que couvrent la propédeutique et le philosophat, il n'aura jamais été question de l'inculturation en tant que telle»². Pourtant, la préoccupation pour l'inculturation est en Afrique, sur le plan de la réflexion et sur celui des applications pratiques, l'une des plus articulées qui soit. Le Synode récent sur l'Afrique, tenu au printemps 1994, vient une fois de plus le démontrer, l'inculturation étant l'un des thèmes majeurs des débats.

3. Dans «L'interprétation de la Bible dans l'Église»³, le thème de l'inculturation est brièvement et accessoirement présenté par la Commission biblique internationale, organisme romain non magistériel. Rendu public en avril 1993 et paru le 18 novembre de la même année, le document associe la problématique de l'inculturation au «travail pastoral»⁴ de même qu'à «l'effort d'actualisation»⁵ dans le contexte d'un dernier chapitre sur l'«Interprétation de la Bible dans la vie de l'Église». Il s'agit là d'un autre exemple où la référence à l'inculturation n'apporte rien de neuf au débat actuel⁶, si ce n'est de confirmer le recul de la préoccupation.

De plus, dans le bref document, la Commission biblique ne présente aucune vision d'ensemble de la question de l'inculturation; elle ne tient pas compte non plus de l'effort de réflexion et de pratiques concrètes qui proviennent de théologiens du Tiers Monde. La Commission ne fait que

¹ *Ibid.*, p. 136.

² René LUNEAU, «L'inculturation oubliée. La formation dans certains grands séminaires du Zaïre», dans *Histoire religieuse...*, 1992, p. 133.

³ *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (coll. Vie chrétienne, 48). Montréal, Éd. Paulines, 1994; aussi chez Fides et au Cerf en 1994. Dans *DCath* 91 / 2085 (2 janvier 1994), 13-44.

⁴ *L'interprétation de la Bible...*, 1994, p. 119.

⁵ *Ibid.*, p. 107.

⁶ Cependant, on peut aussi faire valoir que l'absence de nouveauté va dans le sens des objectifs visés par le document, selon les propos tenus par Marcel DUMAIS en introduction (p. VII), qui sont d'«informer» et de «guider les jugements».

reprendre des lieux communs sur le sujet, familiers à Jean-Paul II dans ses allocutions, comme dans les passages suivants: «Le fondement théologique de l'inculturation est la conviction de foi que la Parole de Dieu transcende les cultures...»¹, «l'inculturation consiste à *traduire* en une autre langue...»², «une véritable inculturation (...) doit se continuer grâce à une *interprétation*...»³, etc.

Or, l'inculturation est-elle un nouveau *pattern* praxéologique? Une nouvelle orientation pastorale? Bien que le terme ne soit pas directement associé à la missiologie dans «L'interprétation de la Bible dans l'Église», son emploi demeure ambigu et véhicule une valeur analogique qui, dans la perspective d'un accommodement, a le sens de “dire autrement”. La problématique est ainsi réduite à un accident sémantique. Néanmoins, le pape, dans une allocution prononcée en avril 1993 devant les cardinaux réunis et la Commission biblique pontificale, six mois avant que le document ne sorte publiquement, réaffirme en ces termes l'importance de la dynamique théologique de l'inculturation comme faisant partie intégrante de «la mission de l'Église»:

Mais pour que son action soit profonde [la Bible], il faut qu'il y ait une inculturation selon le génie propre⁴ à chaque peuple...

Dans un monde où la recherche scientifique prend plus d'importance en de nombreux domaines, il est indispensable que la science exégétique se situe à un niveau comparable. C'est un des aspects de l'inculturation de la foi qui fait partie de la mission de l'Église, en lien avec l'accueil du mystère de l'Incarnation⁵.

¹ *L'interprétation de la Bible...*, 1994, p. 107.

² *Ibid.*, p. 107.

³ *Ibid.*, p. 108.

⁴ L'expression «génie propre» [à chaque peuple, à chaque culture], fréquemment employée par Jean-Paul II et les commentateurs récents (H. Carrier, C. Champagne), se retrouve à Vatican II (AG) et chez Paul VI (discours de Bombay, décembre 1964). On la retrouve même avant le Concile dans les écrits des premiers théoriciens du concept; voir Gomez Dionisio SEGURA, «L'initiation, valeur permanente...», dans *Mission et cultures non-chrétiennes...*, 1959, p. 219.

⁵ *DCath* 90 / 2073 (6 juin 1993), 507-508. Propos de nouveau réaffirmés par Jean-Paul II dans une lettre adressée aux participants de la IX^e session du Conseil international

4. Depuis 1979, le Magistère a prêté au mot *inculturation* les valeurs analogiques suivantes: adaptation, incarnation, traduction, implantation, etc. Dans les années quatre-vingt-dix, la position est réaffirmée avec force; les exemples suivants tirés de documents romains récents le montrent clairement.

a) Dans «La liturgie romaine et l'inculturation»¹, IV^e Instruction de la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements parue le 30 mars 1994, l'inculturation est présentée comme étant une mesure pastorale, encadrée par le Magistère, chargée d'«adapter» et d'«incarner» le “message évangélique” dans les cultures locales. Dans le document, au nom du respect des rites et des traditions gréco-romains comme du principe d'unité ecclésiale centrée sur l'autorité papale, les réserves et mises en garde sont nombreuses (nos 36-37, etc.):

Le processus d'inculturation se fera en gardant l'unité substantielle du rite romain. Cette unité se trouve exprimée actuellement dans les livres liturgiques typiques, publiés sous l'autorité du Souverain Pontife, et dans les livres liturgiques confirmés par le Siège apostolique. La recherche d'inculturation ne vise pas la création de nouvelles familles rituelles; en répondant aux besoins d'une culture déterminée, elle aboutit à des adaptations, qui font toujours partie du rite romain.

Les adaptations du rite romain, même dans le domaine de l'inculturation, dépendent uniquement de l'autorité de l'Église. Cette autorité appartient au Siège apostolique... “Personne d'autre, même prêtre, ne peut, de son propre chef, ajouter, enlever ou changer quoi que ce soit dans la liturgie”. L'inculturation n'est donc pas laissée à l'initiative personnelle des célébrants ou à l'initiative collective d'une assemblée²...

pour la catéchèse tenue à Rome du 20 au 23 septembre 1994; parue dans *DCath* 91 / 2103 (6 nov. 1994), pp. 920-921 (voir no 3).

¹ *DCath* 91 / 2093 (1^{er} mai 1994), pp. 435-446. Présentation récente du document par Julian SALDANHA, «Instruction on Liturgical Inculturation». *VJTR* 60 / 9 (1996), 618-621.

² *Ibid.*, p. 440.

Les rappels et mises en garde formulés dans le document romain confirment manifestement les réserves récentes du Magistère à l'endroit de tout effort d'inculturation, jugée suspecte.

b) Jean-Paul II passe également sous silence le mot *inculturation* et la problématique qui s'y rapporte dans son homélie prononcée lors de la clôture du Synode des évêques pour l'Afrique le 8 mai 1994. En dépit du fait que le thème de l'inculturation ait été «la préoccupation majeure de ce synode», selon les propos du cardinal H. Thiandoum de Dakar¹ et de M^{gr} T. Tshibangu de Mbuyi-Mayi (Congo ou ex-Zaïre)², le pape tient un discours étranger aux préoccupations des pères et de l'Église africaine; paradoxalement, il fait plutôt l'éloge de la «grande épopée missionnaire» qui, par la voix de ses instituts religieux *ad gentes*, «apporte la Bonne Nouvelle sur le continent africain» contribuant ainsi «à l'implantation et au développement de l'Église en Afrique...»³.

Jean-Paul II livra des propos analogues aux Inuit du Nord canadien lors de sa visite à Yellowknife le 18 septembre 1984, propos repris mot à mot à Fort Simpson (Territoires du Nord-Ouest) le 20 septembre 1987: «La reconnaissance de votre culture et de vos traditions que vous connaissez aujourd'hui est largement due aux initiatives et aux efforts continus des missionnaires⁴...» Omettant de mettre l'accent sur l'inculturation et ses applications pratiques, le pape rappelle au contraire l'importance du volet missionnaire de l'Église de Rome auprès des populations locales, dont l'expansion *ad gentes* l'emporte d'emblée sur les considérations théologiques comme sur les attentes et les revendications locales.

¹ Propos tenus lors de la remise d'un rapport sur l'état de la réflexion des pères synodaux, deux semaines avant le Synode; voir dans *DCath* 91 / 2095 (5 juin 1994), p. 524.

² Tharcisse TSHIBANGU, dans «Tâches pour les théologiens». *Sp* 35 / 136 (1994), p. 356.

³ *DCath* 91 / 2095 (5 juin 1994), pp. 534-536; citation pp. 535-536.

⁴ Paru dans *Ker* 21 / 49 (1987), pp. 149-150; voir aussi dans *Jean-Paul II au Canada. Tous les discours* (Introduction de Benoit LACROIX). Montréal, Éd. Paulines, 1984, p. 224. Le propos de Jean-Paul II aux Inuit de Fort Simpson en 1987 fut commenté et critiqué par René JAOUEN, missionnaire au Cameroun, dans «Possibilités et limites de l'inculturation. Réflexion sur le Discours du Pape Jean-Paul II aux peuples autochtones du Canada. Fort Simpson, 20 septembre 1987». *Ker* 21 / 49 (1987), 185-191.

Depuis plusieurs décennies déjà, la terminologie employée dans de tels discours, mais surtout l'idéologie coloniale sous-jacente, la sujétion à une puissance étrangère et le modèle ecclésial imposé qui la sous-tend sont autant de facteurs jugés irrecevables notamment pour les Églises d'Afrique. À lui seul, le message final des évêques africains¹ («Christ est vivant: nous vivrons!») centré sur le Souffle² agissant, une façon de se recentrer «sur l'expérience fondatrice de l'Église [qui] est la première raison de ce synode»³, tranche de manière radicale avec les propos de Jean-Paul II. Dans son homélie de clôture, l'absence de toute référence au problème majeur qui préoccupe l'Église d'Afrique, l'inculturation, ne relève vraisemblablement pas du seul hasard. Doit-on en déduire que cette absence calculée est une façon polie de rappeler à ses hôtes la norme romaine et, au nom de l'unité ecclésiale, la «continuité avec la tradition» gréco-latine⁴?

c) Lors de la IX^e session du Conseil international pour la catéchèse tenue à Rome du 20 au 23 septembre 1994, Jean-Paul II fit parvenir aux participants une lettre dans laquelle il rappelle que l'inculturation est l'«une des tâches les plus nécessaires et les plus vitales de l'évangélisation et de la catéchèse», et qu'elle est l'un des «problèmes les plus brûlants que la catéchèse des prochaines années devra nécessairement affronter». Il met aussi en garde les sessionnistes contre le danger d'une inculturation qui serait une trahison du «message chrétien»⁵. Tout n'étant pas conciliable avec lui, il «revient donc à une authentique théologie de l'Incarnation d'indiquer les coordonnées de l'inculturation, en signalant les limites au-delà desquelles

¹ Voir *DCath* 91 / 2095 (5 juin 1994), pp. 526-534.

² Dans l'étude présente, le mot «Souffle» est la traduction du πνεῦμα (*pneuma*) évangélique.

³ *Ibid.*, p. 527.

⁴ Propos tenus par M^{gr} John ONAIYEKAN d'Abuja au Nigeria, le jour de la clôture du Synode, dans «L'Église dans la société. À la lumière du synode africain». *Sp* 35 / 136 (1994), p. 352: «Pour ceux qui attendaient des idées extravagantes ou une "percée majeure" en ces matières [inculturation de la liturgie, de la théologie, du mariage], le Synode aura été une déception. Il y avait plutôt unité de vue sur la continuité avec la tradition au niveau des principes...»

⁵ Dans de nombreux milieux d'Occident et, encore davantage, du Tiers Monde, l'expression «message chrétien» paraît ambiguë. Voir l'Annexe VIII («L'expression "message chrétien". Problème de langage»).

l'illusion de "traduire" serait "trahir"»¹. Dans l'Exhortation apostolique postsynodale (*Vita Consecrata*) parue en mars 1996, Jean-Paul II évoque de nouveau l'importance du dialogue interreligieux dans son rapport à l'inculturation dont il rappelle les priorités²: le discernement, l'orthodoxie doctrinale, la communion ecclésiale, etc.

En dépit du recul du Magistère et des doutes formulés par certains inculturationnistes occidentaux quant à l'avenir de la problématique, la détermination d'un grand nombre d'Églises locales, surtout en Asie et en Afrique, est résolument empreinte de courage et de dynamisme à l'exemple des communautés chrétiennes fondatrices. Il n'en demeure pas moins que certains se questionnent sur l'avenir de l'inculturation.

L'inculturation est-elle un mouvement irréversible de l'histoire de l'Église, *pattern* d'évangélisation nouveau qui tente de s'imposer, ou rien de plus qu'un dossier encombrant parmi d'autres dans les dédales bureaucratiques du Vatican? Malgré les discours qui expriment occasionnellement des intentions généreuses au niveau des pratiques comme des initiatives locales, la problématique de l'inculturation et ses applications fonctionnelles ont-elles de l'avenir dans l'Église romaine? Dans un article paru en 1994, G. Baum, de l'Université McGill, pose ainsi la question: «L'inculturation est-elle un idéal qui n'a guère de fondement dans la réalité³?»

— Poursuite des débats

Le débat est loin d'être clos. Les préoccupations inculturationnistes en provenance de milieux extérieurs au catholicisme traditionnel s'opposent au recul manifeste du Magistère. Plus faiblement exprimées, ces préoccupations ne sont pas moins véritables. Les nombreux congrès internationaux

¹ *DCath* 91 / 2103 (6 novembre 1994), pp. 920-921: «L'inculturation: tout n'est pas conciliable avec le message chrétien. Lettre au Cardinal José Sanchez.»

² *DCath* 93 / 2136 (21 avril 1996), pp. 383-384, nos 79-80.

³ Gregory BAUM, «Deux points d'interrogation. L'inculturation et le multiculturalisme». *Conci* 251 (1994), p. 124.

tenus ces dernières années sur la problématique — ou qui la font ressortir comme une priorité — confirment la tendance:

- du 19 au 25 février 1989, colloque international à Kinshasa sur le thème de «La vie monastique et son inculturation en Afrique»¹;
- en août 1989, sous l'égide de la Societas Liturgica, le plus important forum international sur la liturgie, 12^e congrès à York (Angleterre) sur le thème de «The Inculturation of the liturgy»²;
- en 1990, congrès annuel de la Catholic Theological Society of America sur «Inculturation and Catholicity»;
- du 27 juin au 6 juillet 1990, réunie à Bogotá en Colombie, la Fédération biblique catholique (FBC) soutient que «l'inculturation du message de l'Évangile devient une condition nécessaire pour tout véritable ministère de la Parole» (no 6.1, p. 10) et que le travail pastoral biblique «devrait tenir compte de la diversité culturelle des gens» (no 8.3.5-1, p. 19)³;
- en 1993, l'inculturation dans son rapport à la colonisation, à la pluralité ecclésiale, à la continuité évangélique, à l'histoire⁴, etc., est traitée en priorité par le Pastoral Theological Week réuni à Petrópolis (Brésil) sous l'égide du Theological Institute of the Franciscans;
- les 21 et 22 octobre 1993, congrès missionnaire international sur le thème de «Inculturation. Abide by the otherness of Africa and the Africans»⁵, organisé à The University Centre for the Theology and the Pastoral (UTP) de Heerlen par le Missiological Institute de Heerlen (Pays-Bas) et le Africa Centre à la demande de la Society of African Missions (SMA) pour le centième anniversaire de sa présence aux Pays-

¹ Communications parues dans *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines* (Actes du Colloque International. Kinshasa, 19-25 février 1989). Kinshasa, Éd. Archidiocèse de Kinshasa-Aide Intermonastères, 1989.

² Communications en français parues dans la revue de pastorale liturgique *MD* 179 / 3 (1989).

³ Voir la «Déclaration finale de la IV^e Assemblée Plénière» de Bogotá, publiée en 1990 par le Secrétariat général de la FBC à Stuttgart (Katholische Bibelföderation), 22 pp.

⁴ Sur ces sujets, voir l'importante contribution de Paulo SUESS, dans «No verbo que se fez carne, o evangelho se fez cultura». *REBr* 54 / 213 (1994), 36-49.

⁵ Communications parues dans Peter TURKSON et Frans WIJSEN (Éds.), *Inculturation. Abide by the Otherness of Africa and the Africans* (coll. Church and Theology in Context, 26). Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1994.

Bas. Le thème reflète la préoccupation majeure des congressistes, solidaires du synode africain à venir (1994) dominé par la thématique de l'inculturation;

- du 20 au 25 février 1994, colloque international organisé à Aix-la-Chapelle par Missio, Institut allemand de missiologie, sur le thème de «Christian Faith and World Cultures. Review of and Perspectives in the Process of Inculturation»¹;
- etc.

L'inculturation n'est pas pour autant une prérogative catholique ou exclusive au catholicisme. L'Église anglicane (Cantorbéry) et les Églises issues de la Réforme (Genève) exercent certes une influence moindre dans le débat sur l'inculturation. Comme le rappelle l'anglican D. Gray lors de la présentation des conférences sur l'inculturation au congrès de la Societas Liturgica tenu en 1989, l'ampleur du problème n'est pas moins ressenti par ces confessions: «Le problème de l'inculturation est ressenti par toutes les confessions chrétiennes comme un défi dont l'envergure même risque bien de nous échapper².» Une dynamique analogue se retrouve dans d'autres religions, en Orient notamment, là où le néologisme serait apparu comme le font remarquer V. Poggi³ et P. J. Ryan⁴ ou encore A. Camps dans les termes suivants:

¹ Synthèse des propos du colloque parue dans Jean A. NYEME TESE, «L'inculturation au choc des cinq continents...». (1994), 261-268.

² Donald GRAY, «Jeter un pont». *MD* 179 / 3 (1989), p. 5.

³ Vincenzo POGGI, «L'inculturation au début de l'Islâm [sic]», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Islam and Culture* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, VI). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1984, pp. 1-19; du même auteur, voir aussi «Inculturazione nei primi secoli dell'era cristiana e dell'era musulmana», dans B. Genero (a cura), *Inculturazione della fede oggi* (Saggi interdisciplinari). Napoli, Dehoniane, 1982, pp. 85-108.

⁴ Patrick J. RYAN, «The Dialectic of Inculturation and Disinculturation in West African Islam», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Islam and Culture...*, pp. 21-41. L'auteur, Américain, semble prêter avec ambiguïté au mot *inculturation* les valeurs analogiques occidentales de *assimilation*, *intégration*; une conception telle de l'«inculturation», soutient-il (p. 40), aurait conduit «the West African Islamic» à pratiquer depuis quelques décennies une *désinculturation* (ou «désoccidentalisation», «déchristianisation» selon les paradigmes européens, etc.) supportée par un discours religieux justifiant la démarche, «a theology of *hijrah* or disinculturation».

Le bouddhisme originaire de l'Inde a dû s'inculturer dans les religions de la Chine comme le confucianisme et le taïisme. L'islam venant de l'Arabie a accepté des formes assez différentes en Inde et en Indonésie. Et il est bien connu que l'hindouisme, la religion de l'Inde, n'est pas uniforme, mais se présente d'une manière bien différente dans le Nord ou dans le Sud de ce vaste pays¹.

Malgré les quelques travaux sur le sujet et les propos de A. Camps et sa volonté personnelle d'universalisation du concept, un constat demeure: la question de l'inculturation est plus rarement associée à d'autres religions et d'autres confessions qu'elle ne l'est au catholicisme romain. L'apport inter-religieux ou interconfessionnel ne vaut pas moins une attention particulière; la théologie fondamentale et quelques-uns de ses représentants majeurs, protestants surtout, sont à signaler.

c. Apport de la théologie fondamentale

Bien que le *Sitz im Leben* de l'inculturation ait été initialement la missiologie dans son rapport à la vision nouvelle de l'évangélisation et que les théoriciens du concept soient majoritairement missiologues, des spécialistes occidentaux en théologie fondamentale et en histoire d'Israël, souvent de confessions protestantes, se sont également interrogés sur le problème². Dès l'entre-deux guerres, plusieurs d'entre eux eurent déjà l'intuition de son importance.

En dépit du rôle que joue l'inculturation en missiologie catholique pré-Vatican II, J. Gadille considère qu'il ne faut pas négliger l'apport du protestant K. Barth (1886-1968) qui, dès les années trente, par ses critiques sévères sur les conceptions missionnaires de l'entre-deux guerres, contribue

¹ Arnulf CAMPS, «Évangile et inculturation. L'aspect théologique du problème». *EgM* 240 (déc. 1985), p. 30.

² Voir l'Annexe IV («L'inculturation en théologie fondamentale ou l'intuition de la problématique. Quelques repères»).

à l'avènement d'une conscience nouvelle en matière d'évangélisation et à l'affirmation du concept d'inculturation. Selon J. Gadille, K. Barth condamne les idéologies d'avant-guerre, «inclinées à faire de l'évangélisation l'expression religieuse du progrès de la civilisation technique, baptisée "chrétienne"»¹.

Dans une conférence donnée en 1932 dans le cadre d'un congrès missionnaire tenu en Allemagne, K. Barth² se soulève en effet contre la vision occidentale de l'évangélisation, apparentée au colonialisme et à laquelle il associe les malédictions qui s'acharnent sur les pays de mission. Le théologien, poursuit J. Gadille, condamnait «le matérialisme des sociétés sécularisées» que les missionnaires occidentaux véhiculaient au nom de l'évangélisation; en revanche, soutenait-il, des théologiens de la mission issus des Églises nées de la Réforme préféraient «faire confiance à l'émergence des communautés locales nées de l'application directe de la Parole de Dieu»³. Bien qu'il ne présente pas de point de vue sur l'inculturation, concept inconnu à l'époque, K. Barth s'inscrit parfaitement dans la perspective de la nouvelle problématique comme dans celle des américanimes naissants en socioanthropologie: *acculturation* et *enculturation*.

L'année suivante, en 1933, R. Bultmann⁴ expose avec autant de clarté la problématique de l'inculturation sans employer le terme ni définir le concept, comme le fait également dans les années cinquante G. von Rad⁵ sur la question de l'adoption par l'Israël biblique de conceptions culturelles cananéennes. Quelques années plus tard, lors d'une conférence prononcée à Manille en 1973, J. Moltmann dresse un bilan peu «excitant» du métier de

¹ Jacques GADILLE, dans «Essor ou déclin de la présence chrétienne française hors d'Europe». *RSMP* 141 / 4 (1986), p. 529.

² Karl BARTH, «La théologie et la mission. À l'heure présente [l'Allemagne missionnaire]». *MnC* 4 (décembre 1932), 70-104. Les communications ont été données à Berlin le 11 avril 1932 et à Bonn le 10 mai suivant.

³ «Essor ou déclin...», (1986), p. 529.

⁴ Rudolf BULTMANN, «La christologie du Nouveau Testament», *Foi et compréhension* (T. I: L'historicité de l'homme et de la révélation). Paris, Seuil, 1970 (Original allemand: 1933; réédition: 1952), voir les pp. 299-300.

⁵ Gerhard von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament. Théologie des traditions historiques d'Israël* (T. I). Genève, Labor et Fides, 1967, voir les pp. 24-80 ss.

théologien en Allemagne et laisse entendre que l'avenir de la théologie se situe ailleurs que dans les champs traditionnels d'investigation tels qu'on les retrouve en Occident; le théologien protestant reconnaît que l'avenir de la théologie passe par l'inculturation dans son rapport à la missiologie. L'excitation théologique, soutient-il, ne peut venir que de pasteurs et de théologiens qui sauraient formuler une théologie inculturée.

Really theology there is not very exciting. In Germany perhaps only the medical students are asking serious questions. But in general it is the theology of mission and inculturation which seems the most exciting and inviting place today¹...

Depuis le début des années soixante-dix, la question de l'inculturation abondamment exploitée par les théologiens tiers-mondistes l'est aussi par les théologiens occidentaux. Dans les années quatre-vingt, plusieurs figures majeures de la théologie fondamentale occidentale, notamment en Europe, ont exprimé des propos analogues sans être pour autant théoriciennes de l'inculturation.

Par exemple, H. Küng, en prenant comme paradigmes le contexte indien fortement marqué par l'hindouisme² ou la religion chinoise³, évoque brièvement l'inculturation dans son rapport à la «théologie critique-contextuelle» en signalant l'importance de dissocier *colonialisme* et *foi évangélique*: «Ce à quoi nous sommes conviés [les chrétiens occidentaux], aujourd'hui, ce n'est pas une *activité missionnaire dans le style colonial (...), mais bien ce témoignage de notre propre foi*⁴»⁵. À l'instar de plusieurs de ses collègues du Tiers Monde depuis plusieurs décennies, mais d'abord des communautés judéo-palestiniennes originelles qui au fil de

¹ Tiré de Francis X. CLARK, dans «Making the Gospel at Home...». (1976), p. 144.

² Hans KÜNG, *Le christianisme et les religions du monde. Islam, hindouisme, bouddhisme*. Paris, Seuil, 1986, pp. 392-394 [«Inculturation et théologie critique-contextuelle»].

³ Dans Julia CHING et Hans KÜNG, *Christianisme et religion chinoise...*, 1991, notamment les pp. 287-292 [«L'inculturation contextuelle»].

⁴ Dans les publications et souvent dans les allocutions de Jean-Paul II, des mots ou des expressions sont en italiques. Dans cette étude, c'est ainsi qu'ils sont cités.

⁵ *Le christianisme et les religions du monde...*, 1986, p. 187.

l'histoire ont adopté un revêtement hellénistique, romain, germanique ou slave, H. Küng se demande pourquoi la foi chrétienne actuelle «ne se déferait-elle pas de son revêtement européen pour se couler dans un revêtement indien»¹? Dans une étude récente qui ne fait qu'effleurer la question, E. Schillebeeckx fait également état du caractère inculturé de tout individu qui, à son avis, le serait non pas par culture, mais «par nature»².

Bien que l'inculturation soit devenue une préoccupation en théologie fondamentale — dans les cultures tiers-mondistes plus qu'en Occident —, les théologiens européens spécialisés sur la question sont engagés — ou ont été — principalement en praxéologie missionnaire; A. A. Roest Crolius, A. Shorter et R. Jaouen en Afrique, P. X. Némeshégyi et Y. Raguin en Asie, P. Suess en Amérique latine, etc., sont parmi les figures dominantes. Pour leur part, les théologiens allemands qui se sont intéressés à l'inculturation ont surtout étudié le phénomène dans son rapport à la liturgie³. Quant aux théologiens nord-américains, plus préoccupés par d'autres écoles théologiques⁴, ils ajoutent peu au débat sur l'inculturation bien que les quelques spécialistes qui travaillent la problématique soient également missiologues: C. F. Starkloff et A. Peelman (Amérindiens du Canada), P. Schineller (Afrique), etc.

1.1.2 Sources romaines du concept

Dans l'Église romaine, la réflexion sur l'inculturation a comme point d'origine et d'inspiration deux sources principales: les textes conciliaires et les documents synodaux. Depuis Vatican II, ces sources auxquelles s'ajou-

¹ *Ibid.*, 1986, p. 392.

² Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu* (coll. Cogitatio Fidei, 166). Paris, Cerf, 1992, p. 135.

³ F. Schneider, H. B. Meyer, E. J. Pulsfort, J. Baumgartner, L. Bertsch, etc.

⁴ Pour un tableau sommaire des productions théologiques nord-américaines, plus spécifiquement anglo-saxonnes protestantes, voir l'ouvrage de Klauspeter BLASER, *Les théologies nord-américaines* (coll. Lieux théologiques, 26). Genève, Labor et Fides, 1995.

tent des initiatives du Magistère¹ conduisirent à la reconnaissance officielle de la problématique et à l'utilisation courante du néologisme autour des années quatre-vingt. La position est largement attestée, notamment par H. Carrier pour qui «les questions sous-jacentes à l'inculturation» n'étaient pas étrangères à Vatican II².

À ces sources de l'histoire récente, certains observateurs de la scène vaticane prétendent qu'il faille ajouter les préoccupations personnelles de Jean-Paul II qui ne sont pas sans marquer la réflexion du Magistère en ce qui touche l'inculturation depuis une quinzaine d'années et, par conséquent, l'ecclésiologie.

a. Documents conciliaires

Dans l'Église et chez un grand nombre de commentateurs, deux documents conciliaires majeurs issus de Vatican II ont en effet servi de textes fondateurs à la réflexion sur l'inculturation: *Ad Gentes* et *Gaudium et Spes*. Quel est donc le rapport de ces documents à l'inculturation?

• *Ad Gentes*

Même si *Ad Gentes*³ aborde la question de l'inculturation en termes généraux, sans employer le mot ni préciser le concept, le document, décret sur «l'activité missionnaire de l'Église», est considéré dans les cercles ecclésiaux comme étant le texte de base et le point de départ du développement du concept d'inculturation. Le paragraphe 22, le plus signifiant en regard de l'inculturation, traite de la «diversité [des cultures] dans l'unité [de la foi et de l'Église]» et souligne la nécessité d'ajuster la vie chrétienne «au génie et au caractère de chaque culture».

¹ Voir l'article de Xavier ORTEGAT, «L'annonce de l'Évangile aux cultures. Vers une inculturation? Étude de documents du Magistère: 1962-1977». *NRT* 113 / 6 (1991), 864-881.

² Hervé CARRIER, *Lexique de la Culture. Pour l'analyse culturelle et l'inculturation*. Tournai-Louvain-la-Neuve, Desclée, 1992, p. 381.

³ Par la suite, en abrégé: *AG*.

En dépit de son importance en ce qui touche la conception même de l'évangélisation et conséquemment de la missiologie, la directive d'AG n'est ni nouvelle ni originale. Déjà en 1659, dans l'Instruction «prophétique»¹ donnée par la Sacrée Congrégation pour la propagation de la foi «à l'usage des vicaires apostoliques en partance pour les Royaumes chinois de Tonkin et de Cochinchine», une directive (no 12) adressée aux trois missionnaires français² se lit comme suit:

Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs moeurs, à moins qu'elles ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. Quoi de plus absurde que de transporter chez les Chinois la France, l'Espagne, l'Italie ou quelqu'autre pays d'Europe? N'introduisez pas chez eux nos pays mais la foi qui ne repousse ni ne blesse les rites ni les usages d'aucun peuple (...). Aussi n'y a-t-il pas de plus puissante cause d'éloignement et de haine que d'apporter des changements aux coutumes propres à une nation (...). Ne mettez donc jamais en parallèle les usages de ces peuples avec ceux de l'Europe; bien au contraire, empressez-vous de vous y habituer...

Quant aux usages qui sont franchement mauvais, il faut les ébranler plutôt par des hochements de tête et des silences que par des paroles³...

Reprise par le Magistère romain dans AG, l'intuition — rapport foi et cultures — de la Sacrée Congrégation continue de jouer un rôle prépondérant dans la réflexion et le développement du concept d'inculturation dans le Magistère et chez quelques chercheurs. Les premiers théoriciens du concept fondent leur argumentation sur cette Instruction et sur AG. Au

¹ En dépit du manque de cohérence entre les conseils fournis par l'Instruction et, dans les faits, les attitudes missionnaires, Maurice CHEZA, dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969–1992)*..., 1992, p. 118, souligne à l'instar de plusieurs commentateurs que «ce n'est pourtant pas une raison pour oublier l'aspect prophétique de ce texte».

² Il s'agit des pères François Pallu, Pierre Lambert de la Motte et Ignace Cotolendi choisis pour administrer les missions d'Annam (partie centrale de l'actuel Vietnam) et de Chine, de Corée et de Tartarie.

³ *Le Siècle apostolique et les missions*..., 1956, pp. 9-20. Directive tirée de la page 16.

début des années soixante, J. Masson¹ traite de l'importance de la prise de conscience des diversités culturelles en appuyant ses propos sur l'Instruction; P. Arrupe² fait de même dans la conférence sur le thème de la culture donnée aux jésuites le 20 octobre 1965.

- *Gaudium et Spes*

Un second document sert également de base à la réflexion sur l'inculturation: *Gaudium et Spes* («L'Église dans le monde de ce temps»), constitution pastorale promulguée à la clôture de Vatican II en décembre 1965. Comme dans *AG*, la problématique de l'inculturation n'est pas directement traitée dans *GS* bien que le document mette une nouvelle fois en valeur la promotion des cultures (57) de même que le rapport entre les cultures et le «message chrétien» du salut (58).

En dépit de l'importance accordée par Paul VI à l'évangélisation des cultures dans un monde caractérisé par le «pluralisme culturel», disait-il dans sa première encyclique, *Ecclesiam Suam*³, le mot *inculturation* ne figure pas dans *GS*. Le terme et le concept n'ont évidemment pas à l'époque de Vatican II la précision que nous leur connaissons aujourd'hui, encore qu'elle soit toute relative.

b. Textes synodaux

Dans le prolongement des documents conciliaires, les textes des synodes des évêques constituent le second fondement romain de la réflexion sur l'inculturation. Dans les années soixante-dix, deux synodes se sont expressément intéressés à la problématique: un premier, en 1974, sur l'évangélisation du monde moderne et un second, en 1977, sur la formation catéchétique. Mais, dès le Synode de 1974, fait remarquer J. Gadille, «on

¹ «L'Église ouverte sur le monde...». (1962), 1032-1043.

² «Pendant le Concile...», dans *Écrits pour évangéliser...*, 1985, pp. 42-43.

³ *ES* est parue le 6 août 1964. Publiée dans *DCath* 61 / 1431 (6 septembre 1964), 1058-1093, l'encyclique pose le problème de l'adaptation de l'Église aux circonstances historiques et locales (surtout les pp. 1083-1084).

assiste de toutes parts à la revendication de théologies locales inculturées, en réaction à un modèle unique de "philosophie chrétienne" qui puise aux sources culturelles gréco-latines¹. Les représentants africains parlèrent principalement en termes d'*incarnation* et d'*indigénisation*; ceux d'Asie², surtout de l'Inde, fidèles à une recommandation votée en ce sens à l'assemblée de la FABC au printemps 1974, privilégient au contraire le mot *inculturation* par rapport à tout autre sémantique.

À l'instar des propos de J. Gadille, le missiologue indien J. P. Pinto, dans un petit ouvrage³ dressant clairement le bilan de la question de l'inculturation en Inde, soutient que le Synode de 1974 a largement contribué à l'avènement et au développement d'une théologie de l'inculturation dans son rapport aux cultures et aux Églises locales («in faith-living»); il n'en déplore pas moins le fait que l'inculturation... «fell short of making concrete policies»⁴. En dépit de l'importance de la problématique de ce Synode de 1974, les documents officiels ne retiennent pas le mot *inculturation*, encore étranger à la terminologie autorisée dans l'Église.

Dans la foulée de ce Synode, de nombreux théologiens et pasteurs asiatiques (indiens pour la plupart) et africains⁵ articuleront dans les années suivantes une réflexion⁶ dans le sens des intuitions formulées par les pères synodaux. À cet égard, J. P. Pinto relate que «during this Synod [1974] the

¹ Jacques GADILLE, *La mutation des modèles missionnaires au XX^e siècle. Expériences d'inculturation chrétienne* (Les Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon, 12). Lyon, Associations des Facultés catholiques de Lyon, 1983, p. 29.

² Quelques mois avant la tenue du Synode romain, une rencontre théologique sur l'*indigénisation* est organisée le 21 février 1974 par le Loyola School of Theology de Quezon City (Manille); voir la communication de Walter L. Ysaac, «Some Remarks on Method in Theological Indigenization», dans *Inculturation...*, (1976) 1978, pp. 74-81.

³ Joseph Prasad PINTO, *Inculturation Through Basic Communities. An Indian Perspective*. Bangalore, Asian Trading Corporation, 1985. Cependant, l'auteur a fortement tendance à présenter l'Inde sous l'angle d'un vaste chantier en perpétuelle *inculturation*, grâce aux protestants et aux catholiques, aux gens d'Églises et aux scientifiques, et ce depuis le début du XVII^e siècle (notamment avec R. de Nobili)! La position est évidemment fort discutable.

⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁵ M. A. Amaladoss, C. Gnanadickam, P. R. Divarkar. Qu'on songe aussi à des Européens tels F. X. Clark, R. Luneau, etc.

⁶ Sur la question, voir de Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes. Théologies latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*. Paris, Centurion, 1987.

key theological concept of inculturation had emerged from a superficial adaptation to a deeper encounter with cultures»¹. D'après l'auteur, la participation asiatique à ce Synode, comme la délégation indienne, contribue fortement au développement des différents aspects de l'inculturation; elle marque un pas décisif dans la réflexion qui conduisit peu de temps après à la reconnaissance officielle de la problématique dans l'Église (en 1977) et à l'utilisation courante du terme.

En 1977, au Synode² suivant, les évêques réunis en assemblée emploient officiellement le terme *inculturation* dans les débats. Le cardinal J. L. Sin de Manille fut même le premier père synodal à l'utiliser en Assemblée générale (la 5^e). Mis en parallèle avec le concept d'incarnation, l'inculturation fut une préoccupation développée principalement dans son rapport à la catéchèse. Les évêques insistent sur la nécessité d'«incarner» la foi; le mot revient souvent dans leurs interventions, à l'instar de celles de Paul VI ou encore de Jean-Paul II dans les années qui suivirent.

Bien que le document final du Synode fasse clairement état de la problématique, le mot *inculturation* n'y figure pas. On le retrouve, en revanche, avec ambiguïté certes, dans l'homélie de clôture des pères: «Le message chrétien doit s'enraciner dans des cultures humaines, les assumer et les transformer. En ce sens, on peut parler de la catéchèse comme d'un facteur actif d'inculturation³...» Le rapport entre *catéchèse* et *inculturation* manque manifestement de précision, laissant planer des doutes quant à la valeur sémantique du terme.

À partir du Synode de 1977, le mot *inculturation* est néanmoins officiellement adopté dans l'Église romaine. Le pluralisme terminologique des années soixante-dix, en usage dans les assemblées synodales, fut progressivement délaissé au profit du mot *inculturation*, même si certains des termes courants à l'époque circulent encore aujourd'hui⁴: *adaptation*,

¹ *Inculturation Through...*, 1985, p. 66.

² Voir *Synode des évêques 1977: Réalités et avenir de la catéchèse dans le monde*. Paris, Centurion, 1978.

³ *DCath* 74 / 1731 (4 décembre 1977), p. 1018.

⁴ Sur la question, se référer au point 3.2 («Problèmes de sémantique»).

indigénisation, africanisation, malgachisation, indianisation, localisation, etc. Par ailleurs, il faut attendre le Synode extraordinaire de 1985 pour que l'inculturation soit clairement identifiée comme étant une problématique fondamentale dans la mission évangélisatrice de l'Église. À la suite des travaux de la Commission théologique internationale qui ont porté sur l'inculturation de la foi et sur le discours missiologique, le Synode de 1985 soutient la thèse voulant que l'inculturation de l'Évangile soit conséquente à l'évangélisation des cultures. À cet effet, les pères synodaux apportent pour la première fois un complément sémantique au mot *inculturation* en faisant la distinction suivante:

L'inculturation est autre qu'une simple adaptation extérieure: elle signifie une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines¹.

En 1985, pour la première fois dans l'histoire des rencontres synodales, les évêques réunis tiennent enfin un discours non équivoque sur la question de l'inculturation et abordent avec considération les préoccupations et les pressions des Églises locales, d'Asie et d'Afrique surtout. Lors du Synode de l'Église d'Afrique tenu à Rome en avril—mai 1994², ces mêmes Églises d'Afrique font de l'inculturation l'une des «tâches pastorales»³ prioritaires à traiter par les pères synodaux.

La problématique de l'inculturation s'est donc imposée dans les assemblées synodales romaines essentiellement par le truchement des Églises d'Asie et d'Afrique, traditionnellement considérées par l'Occident comme étant des terres de mission⁴. Depuis le Synode de 1974, où de façon

¹ Rapport final du 7 décembre 1985 publié dans *DCath* 83 / 1909 (5 janvier 1986), 36-42; citation p. 41, parue également dans *DCath* 86 / 1980 (19 mars 1989), p. 281.

² Publication des travaux dans *DCath* 91 / 2094 (15 mai 1994), 470-495.

³ Dans un document préparatoire au Synode, la question de l'inculturation, publiée dans *DCath* 90 / 2068 (21 mars 1993), 284-289, fait partie des cinq «tâches pastorales» étudiées (voir au no 1.31).

⁴ L'expression «pays de mission», désuète, est souvent remplacée aujourd'hui par «jeunes chrétientés».

remarquée les évêques issus de cultures du Tiers Monde réclament une «théologie indigène», jusqu'au Synode de 1994, où les Églises d'Afrique revendiquent à juste titre l'africanité de sa foi et la potentialité évangélique de ses cultures, une constante domine comme le rapporte à l'assemblée générale M^{gr} L. Monsengwo Pasinya, archevêque de Kisangani au Congo: «L'inculturation (...) est un *droit* et non une *concession*. Tout doit être inculturé¹...» La préoccupation du pasteur n'est pas nouvelle; en 1978, en Allemagne, alors qu'il était secrétaire général de la Conférence épiscopale du Zaïre (Congo), L. Monsengwo Pasinya donna une communication² sur la nécessité de l'inculturation ou africanisation du message évangélique dans son pays, y insistant notamment sur la dimension théologique de l'incarnation.

c. Préoccupations personnelles de Jean-Paul II

Aux deux sources qui fondent la réflexion du Magistère sur la question de l'inculturation, les documents conciliaires et les textes synodaux, il importe d'ajouter les préoccupations personnelles de Jean-Paul II. Certains observateurs de la scène romaine et défenseurs des positions papales³ qui se sont penchés sur l'inculturation dans son rapport à l'évangélisation le suggèrent.

Dans de nombreuses initiatives et allocutions depuis 1979, année où pour la première fois un pape emploie le mot *inculturation*, Jean-Paul II a souvent exposé ses préoccupations sur les problèmes que posent l'«évangélisation du monde» et, selon une autre expression qui lui est familière, l'inculturation du «message chrétien»⁴. Or, parmi ses initiatives majeures en la matière, figure la création du Conseil pontifical pour la culture, dont

¹ Laurent MONSENGWO PASINYA, dans *DCath* 91 / 2094 (15 mai 1994), p. 490.

² *Inculturation du message à l'exemple du Zaïre* (conférence). Kinshasa, Éd. Saint-Paul, 1979, pp. 7-29.

³ Notamment Paul Poupard, Hervé Carrier, Francis E. George, etc.

⁴ «Évangélisation du monde» et «message chrétien» sont des expressions ambiguës dont l'usage évoque le prosélytisme séculaire dans l'Église plus apparenté au colonialisme clérical qu'à l'Évangile. Sur le sujet, voir l'Annexe VIII («L'expression "message chrétien". Problème de langage»).

la lettre de fondation¹ en date du 20 mai 1982. Appelé à travailler en collaboration avec la Commission théologique internationale, le nouveau Conseil reçut le mandat de veiller à «sensibiliser toute l'Église aux tâches concrètes de l'évangélisation des cultures et du développement culturel», rapporte H. Carrier², premier secrétaire du Comité exécutif (1982 à 1993). Par la création de cette nouvelle instance, Rome reconnaît le rôle implicite des cultures dans le processus d'évangélisation; les interventions du Magistère et de Jean-Paul II, du moins au niveau du discours, confirment la préoccupation.

En ce qui concerne les cultures³, Jean-Paul II fit également valoir sa position aux évêques en visite *ad limina*⁴ ou encore, lors de déplacements à l'étranger, plus précisément dans les pays du Tiers Monde, aux clergés locaux. Dans ses allocutions, l'importance du rapport *foi et culture*⁵ et du développement d'une «culture chrétienne» ressort nettement. À maintes reprises, il a rappelé le «rôle positif de médiation»⁶ que jouent les cultures dans le rayonnement de la foi. Par exemple, dans une allocution prononcée le 15 mai 1982 à l'Université de Coimbra (Portugal), dont le thème fut «le rôle de la culture dans le monde d'aujourd'hui», le pape affirmait le caractère médiateur de la culture dans les termes suivants:

¹ Lettre publiée dans *DCath* 79 / 1832 (20 juin 1982), 604-606. Par ailleurs, dans un document romain rendu public le 4 mai 1993, on apprend que Jean-Paul II, le 25 mars précédent, a fusionné le *Conseil pontifical pour la culture* et le *Conseil pour le dialogue avec les non-croyants* en un nouvel organisme qui, cependant, conserve l'appellation *Conseil pontifical de la culture*; désormais, celui-ci comprend deux sections: «Foi et culture» et «Dialogue avec les cultures»; voir *DCath* 90 / 2074 (20 juin 1993), 551-552.

² Hervé CARRIER, «Évangélisation de la culture», dans *Dictionnaire de théologie fondamentale* (sous la direction de R. Latourelle et R. Fisichella). Bellarmin-Cerf, Montréal-Paris, 1992, p. 400.

³ Pour une étude détaillée du thème de la *culture* dans l'enseignement de Jean-Paul II, voir l'ouvrage — approche cléricale et conservatrice — de Francis E. GEORGE, *Inculturation and Ecclesial Communion...*, 1990.

⁴ Par exemple, aux évêques du Zimbabwe le 18 juin 1982; voir dans *DCath* 79 / 1834 (18 juillet 1982), p. 758.

⁵ Dans les allocutions de Jean-Paul II, notamment depuis le début des années quatre-vingt, le mot *culture* est généralement employé au singulier. Dans celles de Paul VI, le mot apparaît parfois au singulier, mais le plus souvent au pluriel.

⁶ Propos rapportés dans «La foi et l'inculturation», document produit en 1988 par la Commission théologique internationale. *DCath* 86 / 1980 (19 mars 1989), p. 281.

La culture n'est pas seulement sujet de rédemption et d'élévation, elle peut aussi jouer un rôle de médiation et de collaboration (...).

Et aujourd'hui, sans abdiquer sa propre tradition (...), l'Église s'efforce d'entrer en dialogue avec les diverses formes de cultures¹.

Dans une allocution prononcée à l'Université Laval lors de son voyage au Canada, du 9 au 20 septembre 1984, Jean-Paul II invitait de nouveau son auditoire à refuser «le divorce entre la foi et la culture»². Par ailleurs, le mot *inculturation* fut absent de ses interventions; dans trente-quatre homélies livrées aux Canadiens, aux Québécois ou même aux autochtones, jamais le pape n'aurait manifesté une quelconque sensibilité à la problématique. Du reste, en Occident, l'inculturation est une thématique pratiquement absente de ses interventions; le mot *inculturation* n'y apparaît que rarement. Au contraire, dans ses allocutions au Tiers Monde, le mot revient constamment, même si *inculturation* et *transmission* de la compréhension romaine de l'Évangile véhiculent une valeur synonymique, en dépit d'une certaine tolérance à l'endroit de quelques rares modalités culturelles locales (en Inde, en Afrique) intégrées à la liturgie.

Toutefois, la position de Jean-Paul II n'est pas nouvelle. Dans *GS* (58), Vatican II avait déjà souligné l'intérêt considérable des cultures. Paul VI, dans *EN* (18-20, 36, 62-63), insista avec autant de vigueur sur la «nouvelle évangélisation», sur l'urgence «d'évangéliser les cultures» et d'«adapter» le message aux cultures locales. Du même souffle, dans *EN* (63), le pape ne manqua pas de rappeler aux Églises l'importance de la fidélité au contenu de la foi, véhiculé par le registre culturel gréco-latin. Ainsi, les cultures apparaissent non pas comme des génératrices d'expressions de la foi, mais plutôt comme des canaux privilégiés de transmission de la «romanophilie»³ et de sa culture élitiste.

¹ Voir *DCath* 79 / 1831 (6 juin 1982), p. 549.

² *Jean-Paul II au Canada...*, 1984, p. 39.

³ Terme signifiant l'intérêt partisan porté à la cause de l'Église qui est à Rome et qui consiste à imposer à d'autres nations une culture de type chrétien inspirée du modèle européen traditionnel, plus précisément gréco-latin et médiéval.

À l'instar de Vatican II et de Paul VI, la volonté de mondialisation de la «culture chrétienne», exprimée par la multitude des cultures locales dont la valorisation des langues vernaculaires, paraît occuper une place majeure chez Jean-Paul II. L'ouverture au rapport *foi et culture(s)* constitue invariablement l'étape préliminaire à l'affirmation de l'inculturation. Il ne saurait y avoir d'éventuelle politique d'inculturation en Église sans la reconnaissance officielle du rôle majeur *des* cultures dans la mise en place d'expressions inédites de la foi.

Foi et culture et propagation à l'échelle de la planète du «message chrétien», malgré l'ambiguïté que l'expression comporte et le tollé qu'elle soulève encore en Asie et en Amérique latine, sont résolument deux préoccupations personnelles majeures chez Jean-Paul II, beaucoup plus que ne l'est le problème de l'inculturation, associé exclusivement à la géomissologie du Tiers Monde. Contrairement à la décennie précédente où l'on note une certaine bienveillance à l'endroit de l'inculturation, les années quatre-vingt-dix sont surtout marquées par la réaffirmation de ces deux préoccupations, au détriment de l'inculturation qui reste une problématique majeure dans les Églises locales afro-asiatiques. La publication récente du nouveau Catéchisme, avec ses accents particuliers qui vont pleinement dans le sens des préoccupations personnelles de Jean-Paul II, illustre de façon manifeste l'orientation romaine en cours¹; l'inculturation est ainsi réduite à une logistique pastorale chargée d'*incarner* le «message chrétien» et de répandre contre vents et marées la «culture chrétienne».

Jean-Paul II ne s'intéresserait-il à la question de l'inculturation qu'en réponse à la pression de théologiens et d'Églises du Tiers Monde, vivement préoccupés par cette réalité à laquelle plusieurs associent leur propre survie? À la fin des années quatre-vingt-dix, la problématique trouble — encore apparentée à la missologie *ad gentes* — évoque plus de craintes et de retenues qu'elle n'éveille d'intérêts et de sympathies malgré les discours d'intention de la décennie précédente qui soulignaient couramment les «efforts d'inculturation» souhaités par Jean-Paul II. Bien qu'elles soient réelles, les préoccupations du pape en matière de cultures sont loin d'abou-

¹ Exposé de la question en 1.11-b («Depuis 1988: Recul du Magistère»).

tir à l'adoption d'une véritable politique de l'inculturation dans l'Église; finalement, le pape se limite à ne formuler que des énoncés de principe sur le sujet.

1.1.3 Regard rétrospectif sur l'historique du concept

Depuis son apparition dans les années trente, le concept d'inculturation connut un parcours historique qui alla de l'anonymat (jusqu'au début des années soixante-dix) à sa reconnaissance officielle en Église. Dans une perspective de synthèse, jetons un regard rétrospectif sur la problématique en faisant ressortir les constantes majeures (voir l'Annexe I).

1. L'hypothèse la plus plausible permet de croire que le concept d'inculturation serait apparu en milieu missiologique catholique et aurait trouvé là un lieu propice à son développement.

2. Avant les années soixante, les premiers défenseurs du mot *inculturation* et de la problématique ont été majoritairement des jésuites belges francophones (les missiologues P. Charles et J. Masson)¹ qui ont publié dans une revue belge (*Nouvelle Revue Théologique*). La 29^e Semaine de missiologie de Louvain tenue en 1959 s'est également intéressée à la question (voir la communication de G. D. Segura). Pour la première fois, une instance reconnue réunissant missiologues et universitaires se préoccupe de l'inculturation.

Durant la même période, les Français J. Monchanin et H. Le Saux pratiquent avec originalité dans le milieu tamoul un type d'insertion et de discours qui s'apparente à l'inculturation, bien qu'ils n'aient pas utilisé le terme.

3. Avant Vatican II, la problématique de l'inculturation est associée aux discours missiologiques extrême-oriental et africain. Pour un certain

¹ Quelques missiologues belges se seraient montrés les premiers intéressés par la problématique de l'inculturation. Plusieurs raisons peuvent expliquer un tel intérêt: la longue tradition missionnaire belge, la politique de ce pays en matière de colonisation africaine jusqu'en 1960 (l'indépendance de l'actuel Congo), les querelles linguistiques liées à la dualité culturelle (Flandre et Wallonie) de la Belgique.

nombre de missiologues et de théologiens occidentaux, la préoccupation *foi et cultures* apparaît comme une urgence tandis que le mot *inculturation* revêt un caractère essentiellement sociologique (voir l'article de P. Charles). La conception de l'évangélisation et de la missiologie à l'occidentale est directement remise en question.

4. Au niveau des sources romaines, Vatican II constitue un tournant majeur dans la réflexion sur la problématique de l'inculturation. *AG* et *GS* y ont joué un rôle déterminant bien que le mot *inculturation* n'y figure pas. À partir des intuitions et des recommandations du Concile sur la question de la foi dans son rapport aux cultures, le concept d'inculturation passe d'une préoccupation missiologique locale au champ de la théologie et de l'ecclésiologie.

5. Depuis le début des années soixante, d'éminents spécialistes¹ abordent théoriquement la problématique de l'inculturation non plus en termes de sociologie ou d'anthropologie culturelle, mais en termes de sociothéologie. La problématique, perçue comme un impératif théologique, est défendue surtout par des représentants de pays (comme la Belgique) qui ont pratiqué une politique colonisatrice; elle est également associée au catholicisme romain par le biais de congrégations religieuses telles la Compagnie de Jésus et, dans une moindre mesure, les Oblats de Marie Immaculée. Toutefois, les diffuseurs principaux et les défenseurs les plus articulés du concept et de la praxis inculturée demeurent, encore à la fin des années quatre-vingt-dix, les jésuites.

6. L'inculturation est pratiquement toujours associée au concept de missiologie *ad gentes*, tant dans les documents ecclésiiaux que dans les allocutions de Jean-Paul II. «L'inculturation concerne directement les pays et régions à évangéliser...», soutient H. Carrier²; les propos du premier secrétaire du Comité exécutif du Conseil pontifical pour la culture et défenseur des positions vaticanes fait référence aux contrées non occidentales ou, dans une moindre mesure, les contrées marginalisées (amérin-

¹ Les figures dominantes sont J. Masson, P. Arrupe, P. X. Némeshégyi, etc.

² Hervé CARRIER, *Évangile et Cultures: de Léon XIII à Jean-Paul II*. Cité du Vatican-Paris, Libreria editrice Vaticana-Médiaspaul, 1987, p. 202.

diennes, inuit, etc.) par rapport aux cultures dominantes européennes ou d'origine européenne (Amérique du Nord).

Même dans les années quatre-vingt, la problématique est traitée surtout dans son rapport aux Églises non occidentales où des figures missionnaires sont associées plus ou moins arbitrairement à l'inculturation par les commentateurs et le Magistère, bien que certaines de ces figures soient signifiantes¹. Dans le Magistère et dans le discours missiologique occidental, la tendance est d'invoquer le concept d'inculturation pour faire resurgir du passé de l'Église quelques individus susceptibles de retrouver une certaine signifiante pour la chrétienté et le monde actuels.

7. Le *pattern* traditionnel de la mission est lui-même contesté comme le signalaient déjà au Concile Vatican II quelques figures majeures de la scène missiologique, telle P. Arrupe² et, récemment, le penseur et missiologue P. Suess³. Le rapport entre *inculturation* et *mission* est fort ambigu.

8. Dans les années quatre-vingt, le Magistère de l'Église, en réponse aux attentes du Tiers Monde dans le domaine de l'inculturation, a livré quelques interventions marquantes sur le sujet⁴. Le problème de sémantique n'est pas pour autant résolu: le mot *inculturation* recouvre une pluralité de sens, mêlant à la fois les approches sociologique et théologique du terme. Tant chez Jean-Paul II que dans le Magistère, les années quatre-vingt-dix apportent peu de changement à l'ambiguïté qui perdure.

¹ Parmi les figures les plus souvent mentionnées et les plus signifiantes, on retrouve M. Ricci, R. de Nobili, J. Monchanin, etc. Non moins arbitraires, d'autres figures médiévales ou écrites antiques associés à la missiologie servent également de points de mire dans les discours récents sur l'inculturation: les frères Méthode et Cyrille, la lettre À *Diognète*, etc. Vu leur récurrence chez les commentateurs et l'importance qu'elles prennent dans les interventions du Magistère et de Jean-Paul II, ces figures missionnaires sont présentées dans la partie suivante (1.2: Repères historiques et débats).

² «Foi chrétienne... (1968)», dans *Écrits pour évangéliser...*, 1985, pp. 135-161.

³ Dans «Les missions...». *Conci* 251 (1994), 129-142, voir l'analyse critique de Paulo SUESS sur les missions faite à partir des tendances d'aujourd'hui en missiologie et des documents ecclésiaux récents; l'auteur mène une recherche historique habilement alliée à la réflexion systématique.

⁴ Trois interventions sont majeures: celle de la Commission théologique internationale en 1985, l'allocution de Jean-Paul II au Conseil pontifical pour la culture en 1987 et le document «Foi et inculturation» en 1988.

9. Dans les années quatre-vingt-dix, comme pour les décennies précédentes, les théologiens les plus articulés sur l'inculturation sont en majorité de confession catholique; ils sont également associés à la recherche et à la praxis missiologiques (en Asie¹, en Afrique², en Amérique latine³) et publient surtout dans des revues du Tiers Monde⁴; ils appartiennent souvent à la Compagnie de Jésus⁵ et plusieurs figures majeures sont occidentales d'origine⁶ quoique les inculturologues les plus signifiants proviennent du Tiers Monde⁷ ou y ont travaillé de nombreuses années⁸. Étrangement, l'apport des Allemands à la recherche sur l'inculturation est relativement minime⁹, mis à part quelques chercheurs ou communautés missionnaires¹⁰, qui se sont intéressés principalement à ses applications liturgiques, et la contribution majeure de P. Suess dans le domaine de la missiologie.

¹ A. Pieris, M. A. Amaladoss, L. J. Saldanha, L. J. Custodio, S. Elavathingal, etc.

² Bien que certains appartiennent à d'autres confessions que le catholicisme, mentionnons les noms suivants: E.-J. Pénoukou, E. Mveng, J.-M. Éla, M. M'nteba, A. T. Sanon, N. Bitoto Abeng, J. S. Ukpong, T. Nkeramihigo, le presbytérien E. Martey, le Synode africain, etc.

³ M. de C. Azevedo, J. J. Gómez Fregoso, E. Maurer Avalos, L. Boff, P. Suess, W. Gruen, etc.

⁴ La liste de ces revues paraît à la p. 433 («Bibliographie»).

⁵ À la p. 24, note 3, voir la liste impressionnante des jésuites qui ont travaillé la problématique de l'inculturation.

⁶ P. Arrupe, P. X. Némeshégyi, A. A. Roest Crolius, P. Suess, J. P. Schineller, A. Shorter, J. Scheuer, N. Standaert, C. F. Starkloff, A. Peelman, L. Jolicœur, R. Joly, J. Gadille, H. Derroite, J. Doré, etc.

⁷ A. Pieris, D. S. Amalorpavadass, M. A. Amaladoss, E.-J. Pénoukou, E. Martey, J. S. Ukpong, M. de C. Azevedo, etc.

⁸ L'Espagnol P. Arrupe (au Japon), le Hongrois P. X. Némeshégyi (au Japon et au Vietnam), les Néerlandais A. A. Roest Crolius (en Égypte) et A. Camps (Orient), les Allemands P. Suess et W. Gruen (au Brésil), le Français G. Danroc (en Haïti), L. Legrand (en Inde), etc.

⁹ Comment expliquer un tel état de fait? Rappelons que l'apparition de la dynamique de l'inculturation est d'abord associée à la missiologie catholique et à la décolonisation. Or, l'Allemagne pratiqua moins la colonisation que d'autres pays européens d'autant plus que la guerre 1914-1918 lui fit perdre des colonies. Du reste, dans la première moitié du XX^e siècle, l'expansionnisme allemand sur le plan territorial et le militarisme qui lui est conséquent ont contribué vraisemblablement à freiner la préoccupation missionnaire des Allemands (notamment ceux du sud, de tradition catholique) et les problématiques qui s'y rattachent.

¹⁰ Il s'agit surtout de la Société du Verbe Divin dont les publications sur l'inculturation paraissent dans *Sedos Bulletin* et dans *Verbum SVD* à Rome. À signaler l'importance des contributions de Karl Müller, surtout, et de Horst Rzepkowski.

Cependant, quelques théologiens allemands, protestants surtout, eurent dès l'entre-deux guerres l'intuition de la problématique¹. Sauf quelques noms liés à la missiologie, les Nord-Américains² et les Français³ présentent peu de figures importantes sur la question.

Ces dernières années sont aussi marquées par le double mouvement suivant: premièrement, par le recul du Magistère par rapport à ses propres positions prises dans les années quatre-vingt; deuxièmement, par la détermination des Églises locales du Tiers Monde à faire valoir l'essence chrétienne de leurs propres expériences de foi et de communauté, en dépit de ce qui les distingue des valeurs et des théologies occidentales dominantes et du paradigme romain de l'Église.

10. Dans le débat sur l'inculturation, quelques nouvelles figures remarquablement articulées⁴ sur le plan de la réflexion théologique et ecclésiologique sont mises en relief. Pour les tenants de la souveraineté en matière d'expressions culturelles et de foi, la problématique garantit même l'avenir de l'évangélisation; pour certains romanophiles valorisant l'universalisation du *pattern* romain de l'Église, le mot *inculturation* est au contraire à éviter.

11. En Occident, l'inculturation est encore une problématique massivement associée aux engagements missionnaires, notamment *ad gentes* (Tiers Monde surtout et, dans une moindre mesure, Premières nations); son rapport aux sous-cultures occidentales, en milieux urbains en particulier, et aux communautés croyantes marginalisées est à l'occasion évoqué par les commentateurs bien qu'il ne soit jamais traité de manière systématique.

¹ K. Barth, R. Bultmann et, depuis les années cinquante, G. von Rad, J. Moltmann, etc.

² Rappelons l'importance de C. F. Starkloff, A. Peelman, P. Schineller, etc., des figures liées à la missiologie.

³ À part quelques missiologues, dont G. Danroc, C. Geffré, etc., les Français paraissent assez peu familiers avec les courants théologiques non inspirés par l'Hexagone, pour ne pas dire peu réceptifs, comme le montre encore récemment B. Clarot dans une recension parue dans *NRT* 118 / 4 (1996), p. 622: «Les auteurs [B. Chenu et M. Neusch] ont voulu aider le grand public à se familiariser avec des problèmes qui nous ont atteints [francophones européens] ou nous atteindront tôt ou tard, tels l'inculturation de la foi, les théologies de la libération et les conditions du dialogue avec les religions.»

⁴ A. Pieris, E.-J. Pénoukou, J.-M. Éla, P. Suess, L. Boff, etc.

12. La problématique de l'inculturation a connu un parcours clairement marqué par trois facteurs: le mouvement de décolonisation du Tiers Monde, une certaine affirmation des Églises locales et la quête d'une vision nouvelle de l'évangélisation telle que souhaitée à Vatican II. Néanmoins, il importe de préciser que la problématique est née de l'interrogation de deux groupes particuliers: celui qui fut chargé de répandre la vision gréco-latine de l'Église, de la foi ou de la mission et, conséquemment, celui qui devait s'y convertir au prix du reniement de sa propre culture.

1.2 REPÈRES HISTORIQUES ET DÉBATS

Nouvellement reconnue par la recherche missiologique et le Magistère de l'Église, l'inculturation n'en est pas moins un processus aussi ancien que le christianisme dans sa relation aux cultures. Si la question de l'ancienneté du sujet est peu traitée dans la profusion actuelle des publications, les préoccupations inculturationnistes et les pratiques correspondantes remontent à l'Église primitive, voire à l'Israël biblique.

Le Magistère, Jean-Paul II dans ses allocutions et un grand nombre d'experts dans des articles scientifiques comme de vulgarisation sont unanimes: dans l'histoire du judéo-christianisme, un grand nombre de personnages bibliques ou antiques font preuve d'une réelle capacité d'inculturation. Mais, dans la plupart des cas, il s'agit de situations ou d'individus liés à la missiologie et, par conséquent, *assimilés* à des cultures étrangères. Or, depuis le milieu des années soixante-dix, la terminologie couramment employée pour évoquer l'intégration de missionnaires catholiques à leurs cadres culturels d'adoption est généralement ramenée au champ sémantique de l'inculturation. Néanmoins, au niveau des différents paliers de discours, l'inculturation apparaît comme une dynamique pressentie plutôt que clairement identifiée. Dans l'étape actuelle de l'étude, mieux vaut donc se

placer en témoin du phénomène qu'en théoricien d'une réalité dont les "mécanismes" de fonctionnement semblent échapper aux familiers mêmes du terme.

Parmi les nombreux exemples qui retiennent l'attention dans la plupart des publications sur la question des figures inculturées de l'histoire de l'Église se trouvent les missionnaires Méthode et Cyrille en pays slaves, mais, surtout, l'humaniste italien M. Ricci en Chine; à ces figures missionnaires se mêle également l'antique lettre *À Diognète*. D'après la tendance nouvelle en missiologie et dans les documents récents du Magistère, ces figures ont un point en commun: elles démontrent toutes la volonté séculaire d'inculturation des chrétiens dans des nations de traditions non chrétiennes ou encore dans les jeunes chrétientés.

Quels sont donc les fondements historiques qui permettent de justifier l'hypothèse voulant qu'il y ait dans chacun de ces modèles d'expression missionnaire de la foi ce que les discours officiels actuels, occidentaux ou d'inspiration occidentale, appellent un «effort d'inculturation»? Avant de poser un regard critique, retraçons d'abord le parcours historique de ces figures missiologiques et de la lettre *À Diognète* en accordant, à l'instar des commentateurs, une importance au cas célèbre de Ricci.

1.2.1 Lettre *À Diognète*

Dans la tradition chrétienne, la lettre *À Diognète* est l'un des plus anciens témoins de ce que plusieurs commentateurs considèrent comme une oeuvre qui puisse s'apparenter à un «effort d'inculturation»¹, du moins en partie; selon A. Shorter², elle apparaît même comme «the beginnings of

¹ Hervé CARRIER, dans «Inculturation de l'Évangile», *Dictionnaire de théologie...*, 1992, p. 625; Claude DAGENS, dans «Le christianisme dans l'histoire. Le temps des origines et notre temps». *NRT* 114 / 6 (1992), pp. 805-806; etc.

² Aylward SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*. Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1992, p. 3.

inculturation as a historical reality in the Church of the Gentiles». L'écrit¹ daterait vraisemblablement des années 130-140, soutient L. W. Barnard² ou, d'après H.-I. Marrou, des années 190-200; ainsi, il aurait été rédigé sous Septime Sévère (193-211)³ au moment de «la petite paix de l'Église»⁴, selon l'appellation des historiens. L'auteur, apologiste anonyme⁵, voire Tatien⁶ ou encore le gnostique Valentin († vers 161), hypothèse avancée par S. Pétrement⁷, se porte à la défense des chrétiens auprès de Diognète, vraisemblablement un Gentil⁸ sympathique à la cause de la minorité chrétienne persécutée pour sa foi (voir surtout les chapitres V et VI).

-
- ¹ Découvert à Constantinople vers 1436, le manuscrit d'une dizaine de pages est intitulé *À Diognète*. Anciennement désigné par la lettre "F" et probablement originaire d'un milieu alexandrin, il comprend douze courts chapitres dont les deux derniers sont un ajout non authentique selon les spécialistes. Le manuscrit fut détruit le 24 août 1870 par l'armée prussienne lors du bombardement de la Bibliothèque municipale de Strasbourg où il était conservé. Méconnue de nos jours, la lettre n'était guère plus connue dans l'Antiquité alors que les littératures patristique et byzantine l'ignorent.
- ² Leslie William BARNARD, *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*. Oxford, Basil Blackwell, 1966, pp. 165-173 («The enigma of the epistle to Diognetus»). Selon l'auteur, «in any event the Epistle can hardly be later than the age of Justin Martyr» (p. 173), mort vers 165.
- ³ Contrairement à Trajan (98-117) et à Marc Aurèle (161-180), les empereurs Hadrien (117-138) et Antonin le Pieux (138-161), de même que Commode (180-192) et Septime Sévère, se sont montrés tolérants à l'endroit des chrétiens, malgré d'occasionnelles répressions locales. La lettre *À Diognète* daterait vraisemblablement d'une période de paix relative pour l'Église.
- ⁴ Henri-Irénée MARROU, *À Diognète. Introduction, édition critique, traduction et commentaire* (coll. Sources chrétiennes, 33). Paris, Cerf, 1951 (1^{ère} édition), p. 265. Édition plus récente de la lettre: Paris, Cerf (coll. Foi vivante, 244), 1991, pp. 481-502.
- ⁵ De nombreux auteurs (Marcion, Clément de Rome, Apollos, Lucian, Théophile d'Antioche, Pantène, etc.) ont été proposés par les commentateurs. Toutefois, la lettre fut le plus souvent attribuée à l'apologiste Justin. La position étant sans fondement, aujourd'hui pratiquement plus personne ne la soutient. Néanmoins, l'auteur serait chrétien.
- ⁶ Hypothèse avancée par Robert TURCAN, dans «L'art et la conversion de Rome». *MB* 103 (1997), p. 8.
- ⁷ Simone PÉTREMENT, «Valentin est-il l'auteur de l'épître à Diognète?» *RHPhR* 46 (1966), 34-63.
- ⁸ Selon l'hypothèse de Henri-Irénée MARROU, dans *À Diognète...*, 1951, pp. 267-268, le destinataire de la fameuse lettre pourrait être un certain Claudios Diognètos, procureur équestre dans l'administration romaine dont les fonctions l'«amenaient à se pencher sur les affaires religieuses» de l'Empire. L'empereur Septime Sévère est même reconnu pour avoir protégé ses fonctionnaires qui pratiquaient le christianisme tandis que sa mère, Iulia Mamaea, sympathique aux chrétiens, fit appel à l'enseignement d'Origène quelques années plus tard.

D'après le commentaire de H.-I. Marrou sur *À Diognète*, l'écrit, rédigé depuis un milieu alexandrin, constitue «avant tout une protestation indignée contre les persécutions»¹ dont sont victimes les chrétiens, expulsés des synagogues et dédaignés des païens; selon Marrou, les chrétiens «aiment tous les hommes et tous les persécutent. On les méconnaît, on les condamne, on les tue²...» Les persécuteurs, des juifs et des Grecs non chrétiens, sont clairement identifiés dans la lettre, dénoncés et sévèrement condamnés pour leurs pratiques discriminatoires à leur endroit et leurs rituels sacrés. Le *Sitz im Leben* de la lettre, une homélie pascale (L. W. Barnard), reflète une situation de conflit intercommunautaire dont les mobiles présumés sont la foi et le mode de vie des chrétiens apparenté à celui du milieu culturel environnant, que l'auteur s'acharne à défendre comme en témoigne le passage suivant:

Car les Chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier (...). Ils se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle³...

Dans son plaidoyer polémique favorable à la cause des persécutés, l'auteur compare les chrétiens à des «citoyens du ciel» (ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται⁴) qui, «comme des étrangers», logent dans le monde et se vêtent comme le monde⁵ en adoptant ses us et coutumes en dépit de la foi qui les distingue des «autres hommes». C'est là le statut de croyants en

¹ *Ibid.*, p. 132.

² *Ibid.*, chap. V,11-12, p. 65.

³ *Ibid.*, chap. V,1-4, p. 63.

⁴ *Ibid.*, chap. V,9, p. 65. La thématique développée fait croire que l'auteur s'inspire directement de 2 Cor 5,1 ss; Phil 3,20; Hb 13,14. Thème repris par Augustin dans «La Cité de Dieu».

⁵ Une thématique analogue se retrouve dans 1 Cor 4,10-13; 2 Cor 5,1 ss; 6,9-13.

quête d'une appartenance et aux prises avec le paradoxe de l'interculturalité, plus que la marque d'une intégration de valeurs chrétiennes à l'hellénisme païen ambiant. Ce témoignage sur la foi et la mentalité du christianisme des catacombes illustre la volonté farouche des premières générations de chrétiens de vivre suivant leur credo et de «se conformer aux usages locaux» de la culture grecque malgré l'hostilité quasi permanente de la majorité non chrétienne.

La lettre À *Diognète* est-elle pour autant un exemple d'inculturation de la foi en terre païenne? Le besoin de la minorité chrétienne de se «conformer» au paganisme ambiant et de se démarquer du judaïsme ne relèverait-il pas, au contraire, de l'instinct de survie du martyr refusant d'adjurer sa foi face à ses bourreaux? À cet effet, À *Diognète* rappelle davantage le drame pathétique des chrétiens de Corinthe (voir 2 Cor, 4,8-14) alors que Paul devait séjourner à Éphèse (Ac 19) ou, mieux encore, celui des frères Maccabées livrés au martyre (2 M 7) que le discours persuasif d'un Paul à l'Aréopage (Ac 17,22-34) s'adressant à «des hommes presque trop religieux» (v. 22).

Or, l'effort d'*adaptation* (la volonté de se «conformer à...») ou d'accommodation des chrétiens à la culture grecque païenne, tel que décrit dans la lettre À *Diognète*, est sûrement moins la marque d'une inculturation qu'un possible exemple d'acculturation comme le signalent encore récemment des commentateurs¹. L'auteur de la lettre cherche moins à laisser l'hellénisme dire sa propre foi en des paradigmes nouveaux (ce qui serait

¹ Aujourd'hui les commentateurs présentent couramment À *Diognète* comme un exemple d'inculturation caractéristique de l'Église primitive. Au contraire, à une époque où le mot *inculturation* n'était pas courant, avant les années soixante-dix par exemple, les commentateurs avaient plutôt tendance à parler de ce fameux écrit en terme d'*acculturation*. À ce sujet, voir de François FAUCHER, *Acculturer l'évangile: mission prophétique de l'Église* (coll. Héritage et projet, 8). Montréal, Fides, 1973, pp. 33-35, où la lettre À *Diognète* est présentée, non sans ambiguïtés, comme une illustration de la «présence des chrétiens au monde», de leur «immersion», de leur «incarnation», ou de leur capacité à s'«acculturer». Position analogue quoique plus récente chez Paul POUPARD, dans «Théologie de l'évangélisation des cultures». *Evangelización de la cultura...*, 1988, p. 154: «La fameuse Lettre à Diognète nous montre les chrétiens comme des citoyens tout à fait adaptés — nous dirions aujourd'hui acculturés —...» Faut-il en conclure que la terminologie de l'acculturation souffrait dans les années soixante et soixante-dix des mêmes ambiguïtés sémantiques que le terme *inculturation* dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix?

une inculturation) qu'à faire ressortir un point d'entente "commode" entre deux cultures: l'hellénisme et le christianisme naissant en milieu grec qui, manifestement, n'a pas encore trouvé son identité véritable à cette époque pré-constantinienne.

Bien que l'*acculturation* soit l'étape initiale qui conduise à la dynamique de l'inculturation comme certains commentateurs le signalent, on ne peut parler au sujet de cet écrit ni d'*enculturation* (immersion dans une culture) ni d'*inculturation*. Néanmoins, A. Shorter souligne que Diognète est «witness to the distinction and interaction between faith and culture on which the notion of inculturation rests»¹. Il n'en demeure pas moins que À *Diognète* reflète en priorité la marginalité d'un christianisme minoritaire plutôt traqué par son environnement sociologique perçu comme une menace — vraisemblablement à son intégrité physique — et par le souci d'éviter tout rapprochement "impur" avec le paganisme². L'écrit dépeint et défend ainsi un état d'esprit et une mentalité d'assiégés beaucoup plus qu'il ne témoigne au coeur de l'hellénisme d'une véritable conscience d'inculturation.

1.2.2 Méthode et Cyrille

Les missionnaires Méthode et Cyrille, habituellement présentés dans une perspective inculturée, par le Magistère et par une majorité de commentateurs³, sont une fois de plus un exemple d'ambiguïté sur le plan de la terminologie.

¹ *Toward a Theology of Inculturation...*, 1992, p. 3.

² Comme le fait remarquer Pierre-Marie GY dans son article intitulé «L'inculturation de la liturgie chrétienne en Occident». *MD* 179 / 3 (1989), p. 19, il faut attendre que le christianisme soit majoritaire, à partir du IV^e siècle, pour que les chrétiens, plus sûrs de leur «impact sur la culture ambiante», puissent recueillir «sereinement l'héritage de la culture antérieure, les deux [paganisme et culture chrétienne] formant un processus continu».

³ Parmi les défenseurs inconditionnels et peu critiques de Méthode et Cyrille, appuyés sur les propos de Jean-Paul II, on retrouve notamment Francis E. GEORGE, *Inculturation and Ecclesial Communion...*, 1990, pp. 83-85.

Dans la Lettre encyclique *Slavorum Apostoli*¹ du 2 juin 1985, Jean-Paul II fait l'éloge de «la grande oeuvre d'évangélisation» de Méthode († 6 avril 885) et de son frère cadet, Cyrille le philosophe († 4 février 869)², en les associant à la dynamique de l'inculturation. Grecs de culture, Byzantins de formation, Slaves de coeur et d'adoption, ils surent, d'après le propos du pape et ceux de nombreux commentateurs, «s'inculturer» aux nations slaves où ils avaient été envoyés pour y fonder une Église et une liturgie slaves. Pour Jean-Paul II, la capacité d'inculturation des deux missionnaires originaires de Thessalonique (la Salonique actuelle) tient à deux choses: le respect de la culture slave en la soutenant ou en la développant et la traduction de la compréhension latine de l'Évangile dans la culture slave. Ainsi, l'encyclique (no 21) présente les deux missionnaires en terme de modèle:

Dans l'oeuvre d'évangélisation qu'ils entreprirent, en pionniers, dans les territoires habités par des peuples slaves, on trouve aussi modèle de ce que l'on appelle aujourd'hui l'«inculturation»: l'incarnation de l'Évangile dans les cultures autochtones et, en même temps, l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Église. En incarnant l'Évangile...³

Manifestement, il est difficile de parler d'inculturation à propos d'individus envoyés par une Église étrangère dont le projet consiste à «traduire», «implanter» ou «transposer» dans une culture d'accueil une réalité extérieure à elle-même (langues, concepts, coutumes, rites, etc.). En dépit de leur intérêt comme hommes ou comme évangélistes, l'application du concept d'inculturation aux frères Méthode et Cyrille semble ambiguë. Le type de missionariat exercé par Méthode et Cyrille,

¹ Lettre publiée pour le 11^e centenaire du travail d'évangélisation des saints Méthode et Cyrille, parue dans *DCath* 82 / 1899 (7 juillet 1985), 717-728; citation p. 724. Quelques mois plus tard, le 20 décembre 1985, le pape rendit à Méthode et Cyrille un éloge analogue dans une allocution aux cardinaux et à la Curie; voir *DCath* 83 / 1911 (2 février 1986), 135-136.

² Une tradition ancienne, aujourd'hui contestée, veut que ce soit Cyrille et ses disciples qui aient créé l'alphabet original slave, le cyrillique, servant à écrire le russe, l'ukrainien, le serbe et le bulgare. On attribue plutôt à Cyrille la création de l'alphabet glagolitique, écriture slave du IX^e siècle introduite dans les Balkans pour fin d'évangélisation.

³ *DCath* 82 / 1900 (21 juillet 1985), p. 724.

fondé sur la transculturation du “message évangélique” en terre autochtone ou slave ne peut que difficilement être compris dans la perspective de l'inculturation.

1.2.3 Matteo Ricci

Depuis quelques décennies, M. Ricci (6 octobre 1552 - 11 mai 1610)¹ est présenté comme un modèle de missionnaire, loué aujourd'hui par le Magistère et par la plupart des experts pour sa remarquable capacité à s'inculturer à la nation chinoise. Dans une allocution prononcée le 25 octobre 1982 à la Grégorienne, lors de la séance de clôture d'un congrès international sur M. Ricci tenu à Macerata en la marche d'Ancône (Italie), à l'occasion du quatrième centenaire de l'arrivée en Chine du missionnaire²

¹ Sur M. Ricci, les notes biographiques et bibliographiques sont abondantes. Voici quelques titres qui ont été consultés pour la présente étude: Jacques GERNET, *Chine et christianisme. La première confrontation*. Paris, Gallimard, 1991 (Édition revue et corrigée). En 1982, la première édition paraissait sous le titre de: *Chine et christianisme. Action et réaction*; Matthieu RICCI et Nicolas TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine: 1582-1610* (coll. Christus, 45). Paris, DDB-Bellarmin, 1978; Josèphe DEHERGNE, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Bibliotheca Instituti Historici S.I., vol. XXXVII). Rome-Paris, Institutum Historicum S.I.-Letouzey & Ané, 1973, pp. 219-220.

À ces ouvrages s'en ajoutent d'autres, plus apologétiques que critiques à l'endroit de Ricci: Jean CHARBONNIER, *Histoire des chrétiens de Chine* (coll. Mémoire chrétienne). Paris, Desclée, 1992, surtout les pp. 93-106; Étienne DUCORNET, *Matteo Ricci, le lettré d'Occident* (coll. Épiphanie). Paris, Cerf, 1992. Dans cet ouvrage, notices biographiques et bibliographiques exhaustives, en plus de la présentation de l'oeuvre majeure de Ricci: le *Tianzhu Shiyi* (traduit par: *Vrai sens du Maître du ciel*). Malheureusement, l'auteur a parfois tendance à verser dans le pathétique. Non moins romancé et peu critique, bien qu'il soit admirablement bien documenté, voir l'ouvrage de Vincent CRONIN, *Le Sage venu de l'Occident* (traduit de l'anglais par Jane Fillion: *The Wise Man from the West*). Paris, Albin Michel, 1957. Il est probable que la présentation du missionnaire faite par l'auteur inspire plusieurs commentateurs occidentaux récents, dont la tendance générale consiste à brosser un portrait tendancieux et complaisant de Ricci. Voir aussi d'Édouard DUPERRAY (textes recueillis et présentés par), *Ambassadeurs de Dieu à la Chine* (coll. Église Vivante). Tournai-Paris, Casterman, 1956, pp. 51-113.

² Sur le quatrième centenaire de l'arrivée en Chine de Matteo Ricci, eurent lieu deux colloques. Un premier à Paris les 5 et 6 novembre 1982 dont les communications ont été publiées dans *RSR* 72 (1984), 5-80 et dans *Une rencontre de l'Occident et de la Chine: Matteo Ricco. Colloque public en l'honneur du 4^e Centenaire de l'arrivée en Chine du*

jésuite et fondateur de la mission chinoise, Jean-Paul II¹ fit abondamment l'éloge de la «réussite» du célèbre humaniste italien:

Matteo Ricci a été le premier à réussir à s'insérer dans le vif de la culture et de la société chinoises, en faisant connaître aussi bien la science et la technique de l'Europe à ce grand pays que la civilisation et les richesses culturelles du peuple chinois à l'Occident... Les fruits importants dans cette oeuvre de médiation culturelle... C'est grâce à ce travail d'inculturation que le P. Matteo Ricci a réussi (...) à (...) élaborer la terminologie chinoise de la théologie et de la liturgie catholique et créer ainsi les conditions pour faire connaître le Christ... L'inculturation réalisée par le P. Matteo Ricci a eu lieu non seulement dans le domaine des concepts et du travail missionnaire, et dans celui du témoignage personnel de sa vie²...

Pas un seul commentateur ne traite de la question de l'inculturation sans citer en exemples Ricci, de Nobili, de Las Casas et plusieurs autres personnages légendaires du panthéon missionnaire catholique. Mais Ricci, malgré le mélange d'admiration et d'ambiguïté que suscite le personnage, reste l'un des plus signifiants de toute l'histoire de l'Église, «l'un des plus grands missionnaires de tous les temps» soutient É. Duperray³. Il est en effet l'une des figures missiologiques qui se rapproche le plus du concept moderne d'inculturation. La nouveauté de son approche missionnaire qui s'apparente à celle de l'*immersion*, soucieuse des coutumes locales et par le

Père Ricci (coll. Travaux et Conférences du Centre Sèvres, 1). Paris, Centre Sèvres, 1983. Un second Colloque eut lieu à Bruxelles les 2 et 3 décembre 1983 sur le thème de «L'inculturation de l'Église». Les communications de ce second colloque ont paru dans *LVit* 39 (1984), 245-323; voir également la chronique de Claude SOETENS, «Un colloque sur Ricci et l'inculturation». *RTL* 15 (1984), 131-134. Du côté oriental, voir les «Lettres pastorales des évêques chinois de Taiwan» publiées en vue du «4^e centenaire de l'arrivée en Chine du P. Matteo Ricci», dans *DCath* 80 / 1849 (3 avril 1983), 357-359.

¹ «Le P. Ricci, pont entre l'Église et la Chine. Discours à des congressistes». Paru dans *DCath* 80 / 1843 (2 janvier 1983), 17-19.

² *Ibid.*, pp. 17-18.

³ *Ambassadeurs de Dieu à la Chine...*, 1956, pp. 51-52.

fait même différente de celle de ses confrères dans les régions voisines¹, incite la plupart des commentateurs à faire un rapprochement entre le célèbre missionnaire et la conscience d'inculturation; les propos de A. Shorter le montrent bien:

Ricci and his fellow Jesuit missionaries were embarked on a profound dialogue with the religious culture of the Chinese, and that they were aiming at nothing more nor less than inculturation in the true sense of the word. The goal was to achieve a Christian reinterpretation of Chinese culture which would, in turn, provoke a Chinese interpretation of Christianity presented in this sympathetic Chinese form²...

Ricci vécut une *intégration* à la culture chinoise pour le moins surprenante et originale à l'époque, voire choquante pour plusieurs Chinois et confrères avec qui il partageait la mission. Pourtant, l'intégration des missionnaires aux coutumes locales, notamment par l'apprentissage des langues vernaculaires, avait été une politique adoptée par la Compagnie de Jésus dès son origine (1540). Probablement avec le zèle d'un découvreur doublé d'un esprit humaniste, Ricci ne fit qu'appliquer dans sa vie de missionnaire l'originalité et la nouveauté d'une norme déjà établie.

Mais, le missionnaire lui-même n'a de toute évidence jamais parlé de son activité évangélisatrice en termes d'inculturation ou de «médiation culturelle», expression chère à Jean-Paul II quand il est question dans ses allocutions du rapport foi et cultures. Quelle est donc l'originalité de l'homme et du missionnaire qui puisse fonder, quatre siècles plus tard, le concert quasi unanime d'éloges faisant du héros de cette époque lointaine un paradigme encore vivant pour les défenseurs actuels de la politique

¹ D'après Étienne DUCORNET, *Matteo Ricci...*, (1992), p. 26, «Le christianisme ne se concevait que vêtu à l'européenne. En Inde, par exemple, on obligeait les convertis à “prendre un nom portugais, à porter des vêtements portugais et à observer des coutumes portugaises...”». Selon les propos tenus par l'auteur, *ibid.*, p. 160, la pratique était également courante en Chine; c'est ainsi qu'un important lettré chinois de l'entourage de Ricci, Xu Guangqi [Hsü Kuang-ch'i], nouvellement converti et devenu par la suite zélé missionnaire, fut en janvier 1603 baptisé du nom de Paul.

² *Toward a Theology of Inculturation...*, 1992, p. 158.

d'inculturation? Quel est le parcours historique de Ricci en terre chinoise, le premier Européen à vivre à Pékin et à y mourir? Quelle est l'intention de ce jeune jésuite qui le mena de la rue à la cour impériale, de la robe noire à la toge des lettrés?

À partir de la correspondance de M. Ricci et des commentateurs qui ont abondamment publié sur son sujet, brosons d'abord le portrait de l'homme engagé auprès des Chinois; ces mêmes sources permettront dans un second temps de poser un regard critique sur le missionnaire dans son rapport à l'inculturation et d'apporter une appréciation personnelle. La notoriété du missionnaire, mais surtout la place privilégiée qu'il occupe parmi les figures dites inculturées de l'histoire de l'Église justifient à elles seules toute l'attention que lui réserve cette étude. Parce que Ricci, plus que quiconque, fait figure de symbole dans le champ des applications de l'inculturation, voici une présentation critique de l'homme dans son oeuvre.

a. Portrait du missionnaire

Deux phases marquent l'évolution de M. Ricci en terre chinoise¹. Lors de la phase première, le missionnaire vécut à la façon d'un moine bouddhiste allant même jusqu'à changer de nom (Li Xitai), se dire bonze (seng) et porter le froc (heshang) dès son entrée en Chine continentale, à Zhaoqing (Chao-Ch'ing) en 1583. Mais, en 1592, conscient du peu d'influence que le bouddhisme avait dans la Chine, Ricci décida de troquer non seulement le nom, mais également l'habit religieux du bonze, assez peu prisé par le Chinois moyen, pour une tenue beaucoup plus mondaine, celle du mandarin. En plus d'arborer barbe et cheveux longs soigneusement coiffés, il revêtit en novembre 1594 la toge de soie rouge du lettré confucéen dans le but avoué de s'immiscer dans les cercles littéraires hautement

¹ Accompagné par le Sicilien Michele Ruggieri, M. Ricci rejoignit la Chine (Canton) en août 1583 et mourut à Pékin le 11 mars 1610 où, encore aujourd'hui, son tombeau est objet de vénération. Vêtus en bonzes, les deux compagnons furent autorisés à s'installer à Zhaoqing [Chao-Ch'ing] (septembre 1583 — août 1589), dans le sud du pays, lieu de la première résidence jésuite en terre chinoise inaugurée en 1583. Après le retour de Ruggieri en Italie en 1589 († en 1607 à Salerno), Ricci s'installa à Shao-Chou et définitivement à Pékin en 1601.

sélects de Nankin (mai — juin 1595), mais surtout de Pékin (de 1601 à 1610). Ce fut la phase seconde de ce que Ricci, désormais connu sous le nom de Li Ma-Dou¹ (forme chinoise de Matteo), appela son «intégration» dans la culture chinoise. Sa “conversion” à la Chine était définitivement entamée. Ricci changea le titre qu'il s'était préalablement attribué: du statut de *bonze* populaire il passa à celui de *mandarin* protégé de la cour impériale. Humaniste de tradition, Ricci fut dès lors initié à l'humanisme confucéen.

Homme au savoir “encyclopédique”, Ricci se fit surtout remarquer et admirer durant la période pékinoise de sa vie, allant même jusqu'à se faire accepter de l'Empereur en personne. En plus de fréquenter nobles et milieux littéraires, dont la personnalité vedette de la philosophie chinoise de l'époque, Li Zhi², Ricci enseigna les sciences, les arts et les techniques³ occidentales aux Chinois de la cour impériale des Ming de Pékin, aux diplomates et aux bureaucrates. Il enseigna que la terre est ronde⁴ et établit un calendrier courant qui allait régir la vie quotidienne de toute la Chine. Néanmoins, l'enseignement scientifique qu'il dispensait aux lettrés sous la forme de causerie ne l'empêcha pas de combattre ouvertement le taoïsme et le bouddhisme; il poussa même la hardiesse jusqu'à fonder son argumentation⁵ sur les classiques chinois, Mencius, mais surtout Confucius, le maître à penser.

¹ Autres orthographes possibles: «Li Ma T'eou», selon le jésuite chinois Stanislas YEN YONG LIEN, «Traité de l'amitié par Li Ma T'eou». *RSR* 72 / 1 (1984), 59-70; «Li Matou», selon Vincent CRONIN, *Le Sage venu de l'Occident...*, 1957; ou encore Li-matteo, selon Édouard DUPERRAY, *Ambassadeurs de Dieu...*, 1956, p. 52.

² Voir les propos élogieux à l'endroit de Ricci, tenus par Li Zhi (1527-1602), figure majeure de la philosophie chinoise, publiés dans *Suite du livre à brûler* (Xu Fenshu, paru en chinois). Pékin, Éd. Zhonghua shuju, 1975, p. 35 (lettre à un ami datée des environs de 1600). Sur le sujet, se référer à la thèse de Jean-François BILLETTER, *Li Zhi, philosophe maudit. I. La genèse et le développement de sa pensée jusqu'à la publication du Livre à brûler (1590)*. Genève, Librairie Droz, 1979.

³ Voir l'article de Jean-Claude MARTZLOFF, «Sciences et techniques dans l'oeuvre de Ricci». *RSR* 72 (1984), 37-49.

⁴ La croyance populaire chinoise de l'époque véhiculait l'idée que la terre était carrée.

⁵ D'après Jacques SCHEUER, dans une recension parue dans *NRT* 115 / 4 (1993), p. 602, «l'argumentation [de Ricci] s'appuie plutôt sur la raison philosophique, illustrée et confirmée par des citations choisies des classiques chinois (...); il réfute au passage les enseignements erronés ou déficients du bouddhisme et du taoïsme».

Entre-temps (août 1597), Ricci devint supérieur de la mission de Chine; sa nouvelle responsabilité ne l'empêcha pas de publier une vingtaine d'ouvrages en chinois. Son oeuvre majeure, une apologie du christianisme parue en 1603, porte le titre de *Vrai sens [de la doctrine] du Maître du ciel*¹; cette appellation chinoise prêtée par Ricci au Dieu judéo-chrétien proviendrait, selon la légende, d'une inscription gravée sur une tablette de bois trouvée par hasard au tout début de sa mission en Chine. La même année (1603), comme le rapporte A. Shorter², Ricci autorisa dans les jeunes fondations chinoises le culte de Confucius et celui des morts, tradition locale ancestrale dans laquelle les superstitions ne lui parurent pas évidentes malgré les fortes réserves des Occidentaux sur la question. Depuis 1595, à l'instar des milieux littéraires locaux reconnus pour leur hostilité ouverte envers le bouddhisme, Ricci se coupa définitivement de cette doctrine; il n'exprimait plus à son endroit que préjugés pour se rapprocher du confucianisme.

En dépit de l'ouverture de Ricci aux cultures chinoises et aux traditions populaires locales, mais moins aux grandes traditions religieuses, Ricci exposa lui-même sa stratégie d'évangélisation dans une lettre adressée à Francesco Pasio le 15 février 1609; comme le montre l'extrait suivant, sa tactique ne va manifestement pas dans le sens de l'«effort d'inculturation» que lui prêtent ses défenseurs occidentaux actuels:

Dans les livres que j'ai écrits, je commence par faire leur éloge (celui des lettrés confucéens) et par me servir d'eux pour confondre les autres (les bouddhistes et les taoïstes), sans réfuter directement, mais en interprétant les points sur lesquels ils sont en désaccord avec notre foi (...). Un personnage très distingué qui est un adepte de la secte des idoles m'a même traité d'adulateur des lettrés (...) et je tiens beaucoup à ce que d'autres me voient

¹ En chinois, l'oeuvre porte le titre de «Tianzhu shiyi», selon l'orthographe d'Étienne Ducomet. Traduction récente: Matteo RICCI, *The True Meaning of The Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)* (coll. Variétés sinologiques, 72). Taïpei-Paris-Hong-Kong, Institut Ricci, 1985. L'oeuvre de Ricci est aussi connue sous le titre de *Catéchisme du père Ricci*.

² *Toward a Theology of Inculturation...*, 1992, pp. 158-159.

sous cet angle, car nous aurions beaucoup plus à faire si nous devions lutter contre les trois sectes¹.

Les nombreux propos recueillis dans l'oeuvre de Ricci et son abondante correspondance² avec ses supérieurs confirment le projet du missionnaire qui fut d'introduire le christianisme occidental en Chine; le manuscrit original de sa fresque historique, l'une de ses oeuvres majeures, en porte même le titre³. Les intentions du missionnaire qui sont celles d'un prosélyte montrent une farouche volonté d'*adaptation* et d'*intégration* aux coutumes locales, y incluant l'apprentissage de la langue et du confucianisme, dans l'intention avouée de convertir la Chine. En plus du célèbre enseignement scientifique qu'il livrait auprès d'un cercle restreint de lettrés, Ricci souhaitait convertir les "païens", puis finalement l'empereur lui-même, Wan Li⁴. Fidèle aux ordres reçues de ses supérieurs, Ricci, le responsable controversé de la mission chinoise, visait en priorité l'élite lettrée de la société et les bonnes grâces de l'Empereur, contrairement à la méthode missionnaire plus populiste pratiquée au Japon. Tenue cachée

¹ Extrait d'une lettre tirée de l'ouvrage de Jacques GERNET, *Chine et christianisme...*, 1991, p. 74.

² En italien, la correspondance de Ricci fut recueillie et publiée pour la première fois par Pietro TACCHI-VENTURI sous le titre de *Opere storiche del P. Matteo Ricci s.j.* (2 Tomes). Macerata, Giorgetti, 1913. On y trouve aussi les commentaires originaux de son oeuvre historique parue en 1615.

³ En 1615, cinq ans après la mort de Ricci, fut publiée à Augsbourg une première édition latine (*De Christiana Expeditione apud Sinas...*) de l'oeuvre majeure de Ricci, conçue pour rendre compte de l'introduction des jésuites et du christianisme en Chine. Rédigé d'abord en italien, le manuscrit original en cinq parties portait le titre de *Della Entrata della Compagnia di Gesù e cristianità nella Cina*. Cette oeuvre qui présente des propos de voyages et un pittoresque portrait de la société chinoise parut en français sous le titre de: Matthieu RICCI et Nicolas TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine...*, 1978.

⁴ La société chinoise étant de type pyramidal, l'intention avouée — auprès des siens — de Ricci fut de convertir le peuple à partir de l'empereur Wan Li (1563-1620). La méthode de l'Italien Ricci n'est pas sans rappeler la conversion de l'empereur romain Constantin et, avec l'Édit de Milan de 313, la reconnaissance officielle du christianisme comme religion d'État dont la conséquence immédiate fut les conversions en masse dans le peuple. Ricci eut-il pendant un temps l'ambition de faire de la Chine ce que ses ancêtres dans la foi firent de l'Empire romain?

auprès des Chinois, la méthode d'évangélisation des jésuites consistait à convertir les masses populaires à partir de la conversion des dirigeants¹.

Selon toute vraisemblance, le but premier de M. Ricci fut d'enseigner aux Chinois les "vérités" du christianisme et d'amener la Chine à se convertir à la compréhension occidentale de la foi chrétienne; une conversion à long terme, certes, puisqu'il s'agissait d'une nation reconnue pour sa méfiance légendaire comme Ricci lui-même l'écrivait à ses supérieurs: «Car il y a en ce royaume une grande suspicion à l'égard des étrangers²...» D'après les commentaires actuels du jésuite chinois J. Shih Hsing-San³, Ricci, afin de pallier à la méfiance chinoise, souhaitait la formation de petites communautés, issues des mandarins, plutôt que la sacramentalisation massive des populations; il privilégiait davantage la conversation informelle par petits groupes réunis. M. Ruggieri, le premier compagnon de Ricci, fut habité d'un zèle analogue comme ses propres écrits en témoignent à l'instar de la formule de Paul qu'il paraphrase (Cor 9,20 ss): «Nous nous sommes faits Chinois afin de gagner les Chinois au Christ⁴.» Par souci de stratégie, Ricci mit donc l'accent et sur l'*amitié* et sur l'*harmonie*, des valeurs qui déjà étaient chères aux Chinois.

En dépit de ses intentions, l'effort remarquable d'*adaptation* à la Chine de M. Ricci dura vingt-huit ans. Au terme de son engagement, il reconnaissait que les chrétiens d'Occident n'allaient jamais convertir

¹ La méthode riccienne rappelle tout à fait celle d'un autre célèbre missionnaire jésuite, Roberto de Nobili, qui pratiqua en Inde dans les décennies suivant la mort de Ricci une méthode d'évangélisation analogue, selon les propos tenus en 1929 par K. S. Latourette: «The Jesuits believed it to be wise missionary policy to address themselves primarily to the most influential classes and through them to reach the nation»; voir dans Kenneth Scott LATOURETTE, *A History of Christian Missions in China*. New York, Russell & Russel, (1929) 1967, p. 94, note 44. L'auteur rapporte également (p. 97) que des jésuites résidaient à la cour des empereurs mongols en Inde.

² *Opere storiche del P. Matteo Ricci...*, 1913, T. 2, p. 225; traduction tirée de: *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine...*, 1978, pp. 37-38.

³ Joseph SHIH HSING-SAN, dans *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine...*, 1978, pp. 48-51. Du même auteur, voir «Un hito simbolico en la evangelización de la cultura y la inculturación del Evangelio: el P. Mateo Ricci, s.j.», dans *Evangelización de la cultura...*, 1988, pp. 229-250.

⁴ Propos rapportés par Jean-Paul II dans son allocution aux congressistes de Macerata; voir *DCath* 80 / 1843 (2 janvier 1983), p. 18.

massivement les Chinois qui ne pouvaient adopter librement et sans appréhension le credo occidental; tenue pour sacrée, leur propre tradition les incitait à ne pas s'en écarter. Dans les années cinquante, au moment où le discours missiologique tentait de développer une approche nouvelle de l'évangélisation centrée sur les cultures locales, V. Cronin soutenait que «Ricci avait compris que jamais le christianisme ne triompherait en Chine sous une forme étrangère; il fallait l'adapter au mode de pensée oriental, le greffer...»¹.

Conscient de l'échec relatif de sa conception de la mission plus que des conversions comptabilisées qui n'arrivaient pas à soulever son intérêt, Ricci fut-il prêt à reconnaître la capacité christique de sa terre d'accueil? La phase d'*adaptation* ou d'insertion culturelle (enculturation) fut-elle un préalable nécessaire à son *inculturation*? En regard de la dynamique de l'inculturation, ce sont là encore quelques interrogations que soulève ce bref portrait de l'un des plus énigmatiques, mais sympathiques missionnaires européens de l'histoire de l'Église.

b. Position critique

Les documents du Magistère et la plupart des publications des commentateurs font constamment référence à des cas célèbres de l'histoire de l'Église pour illustrer des propos sur l'inculturation sans pour autant les situer dans la problématique du concept, tout aussi ambiguë de nos jours que dans les années soixante-dix, ni apporter de précisions sémantiques quant aux aspects distinctifs du concept. Le mot *inculturation* revient souvent, sans qu'on en connaisse ni le contenu ni les implications concrètes. Un regard critique sur chacun des cas présentés ci-dessus met en évidence l'absence quasi totale de vision d'ensemble de la problématique de l'inculturation.

Or, peut-on vraiment justifier la réhabilitation récente de Ricci en terme d'*inculturation* contrairement à ce que suggèrent plusieurs commentateurs et Jean-Paul II? À la suite de ce portrait de M. Ricci, même la

¹ *Le Sage venu de l'Occident...*, 1957, p. 315.

volonté du missionnaire de s'inculturer — ou d'être inculturé — à la terre chinoise n'apparaît pas de façon manifeste. Le type de missionnariat — conception de la mission et pratiques missionnaires — exercé par Ricci en Chine, comme celui de Méthode et Cyrille dans les nations slaves, soulève les ambiguïtés habituelles relatives à l'inculturation. La nature des relations entre les chrétiens et les païens, telles qu'elles apparaissent dans la lettre À *Diognète*, font état d'un problème analogue.

Néanmoins, dans le concert des voix dites inculturées, Ricci apparaît l'un des repères missiologiques les plus pertinents de l'histoire pour évaluer non seulement l'homme dans sa capacité de s'être inculturé à sa civilisation d'adoption, mais, avant tout, pour circonscrire la nature du concept d'inculturation afin d'en déterminer les paramètres. À propos de Ricci, quelle est donc l'ambiguïté rattachée à l'emploi du mot *inculturation*? En posant un regard critique qui soit un éclairage sur la problématique de l'inculturation plus qu'un jugement sur l'homme, examinons le problème.

- *Ambiguïté terminologique*

Avant Vatican II, dans le discours missiologique et dans celui du Magistère, M. Ricci n'est jamais présenté comme un modèle d'inculturation. Certes, la conscience d'inculturation est à l'époque un fait rare et le terme un barbarisme mal connu. Néanmoins, comment Ricci était-il présenté?

Dans un article sur l'inculturation paru en 1988, N. Standaert souligne que les experts des décennies pré-conciliaires présentent M. Ricci comme un modèle d'«adaptation»; il est, soutient-il, «nécessaire de considérer Ricci comme un exemple d'adaptation puisque, globalement parlant, il n'était pas encore arrivé à la phase d'inculturation»¹. En 1984, Standaert lui-même présente la méthode missionnaire de Ricci et de quelques-uns de ses compagnons comme étant «une politique d'accommodation»². La thèse

¹ Nicolas STANDAERT, «L'histoire d'un néologisme. Le terme “inculturation” dans les documents romains». *NRT* 110 / 4 (1988), p. 557.

² Nicolas STANDAERT, «La Réception des idées de Ricci en Chine». *LVit* 39 / 3 (1984), p. 298.

n'est pas nouvelle. Dans un ouvrage savant remarquablement fouillé paru en 1955, J. Bettray¹, spécialiste allemand de M. Ricci, défend déjà la position. En six parties, l'auteur présente l'apostolat missionnaire de Ricci en terme d'«*Akkommodationsmethode*» (version allemande du français «*méthode d'adaptation*»²). J. Bettray, fait remarquer N. Standaert, affirme que «Ricci n'a pas pensé, comme les missiologues modernes le souhaitent, qu'un jour devrait venir un saint Thomas pour l'Asie et originaire d'Asie, pour donner une nouvelle forme à la vérité chrétienne dans la pensée asiatique»³. J. Bettray, bien qu'il eut des propos élogieux à l'endroit de Ricci, n'a manifestement pas parlé de l'activité du missionnaire dans la perspective de l'*Inkulturationsmethode*.

Dans les décennies précédant la parution de l'ouvrage de J. Bettray, d'autres spécialistes réputés de l'histoire et de la missiologie orientales s'étaient également prononcés dans le même sens. Dans son manuel de missiologie paru en 1938, le missiologue P. Charles présente M. Ricci comme un «*modèle d'adaptation intelligente*»⁴. Une année auparavant, H. Bernard-Maître, autre spécialiste de Ricci, parle de l'«*effort d'adaptation*»⁵ du missionnaire; la même année, É. Duperray le présente comme étant un missionnaire moderne ayant «*compris la nécessité d'une entière adaptation sociale et intellectuelle*»⁶ en terre chinoise. En 1929, dans un imposant ouvrage sur l'histoire des missions chinoises, K. S. Latourette, missiologue de l'Université de Yale, tient un discours analogue⁷ comme le faisait, en 1924, J. Schmidlin de l'Université de Münster en faisant valoir l'approche

¹ P. Johannes BETTRAY, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China* (coll. *Analecta Gregoriana*, 76. Series *Facultatis missiologicae*). Rome, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1955.

² I: Die äußere Akkommodation; II: Die sprachliche Akkommodation; III: Die aesthetische Akkommodation; IV: Sozial rechtliche Akkommodation; V: Die intellektuelle Akkommodation; VI: Die religiöse Akkommodation.

³ *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci...*, p. 167, tiré de «L'histoire d'un néologisme...». (1988), p. 557.

⁴ Pierre CHARLES, *Les dossiers de l'action missionnaire* (Manuel de missiologie. Vol I). Louvain-Bruxelles, Éd. de l'Aucam-Éd. Universelle, 1938, p. 327 (Dossier 79).

⁵ Henri BERNARD-MAÎTRE, *Le Père Matthieu Ricci et la Société Chinoise de son temps (1552-1610)* (T. 2). Tientsin, École des Hautes Études, 1937, p. 378.

⁶ Édouard DUPERRAY, «L'Église et la civilisation chinoise». *BMiss* (1937), p. 251.

⁷ *A History of Christian Missions...*, (1929) 1967; sur M. Ricci, voir les pp. 91-98.

missionnaire de Ricci en terme d'«Akkommodation»¹. Plus récemment, l'*adaptation* continue d'être présentée comme un principe missiologique; à cet égard, P. Arrupe rappelle, en 1978, aux jésuites l'importance de l'«adaptation» à la lumière de ce qu'elle fut chez les grands évangélisateurs des XVI^e et XVII^e siècles:

La tradition de la Compagnie [de Jésus] est fidèle à ce principe d'adaptation. C'est ainsi qu'ont agi ses plus grands missionnaires, Xavier, Ricci, de Nobili et tant d'autres, chacun selon les conceptions de leur temps, lorsque, avec décision et créativité, ils ont misé sur une adaptation pastorale².

Courante durant l'entre-deux guerres, l'idée d'«adapter» les projets missionnaires aux réalités culturelles locales n'est donc pas nouvelle et ne s'applique évidemment pas à Ricci seulement. En 1933, R. Prévost insistait sur une telle nécessité dans le domaine de la missiologie en général en soulignant que le «point principal de notre méthode est l'adaptation» et que «la Cité de Dieu ne s'édifiera en réalité et solidité qu'en s'élevant spontanément du dedans de chaque peuple»³. L'insertion culturelle paraît déjà une donnée préalable à l'évangélisation; or, l'enculturation (phase sociologique) est l'étape préliminaire à ce qui devait s'imposer dans le tournant du Concile comme étant l'inculturation (phase théologique).

Avant Vatican II, il est donc clairement attesté que le terme *adaptation* est employé surtout en missiologie pour parler du type de rapport

¹ D. Joseph SCHMIDLIN, *Katholische Missionsgeschichte*. Kaldenkirchen, Steyl, 1924, p. 268. Dans un savant ouvrage, l'auteur emploie fréquemment le mot «Akkommodation» (accommodation), occasionnellement «Anpassung» (adaptation), pour désigner à travers temps et lieux les approches missionnaires courantes dans l'histoire de la missiologie. Pour J. Schmidlin, la «Missionsmethode», expression qui revient souvent dans son étude, n'est pas mise en relation avec les cultures; du reste, le mot *Kultur* est absent du *Sachregister* (répertoire) tandis que les *protestantische Missionen* comme les grands ordres d'Occident connus pour leurs engagements missionnaires *ad gentes* sont parmi les mots les plus cités: *Dominikaner, Franziskaner, Jesuiten, Kapuziner, Lazaristen, Maristen*, etc.

² «Sur l'inculturation (1978)», dans *Écrits pour évangéliser...*, 1985, p. 172.

³ Robert PREVOST, *Pour la cité de Dieu aux dimensions du monde*. Lille. Texte cité dans *La mutation des modèles...*, 1983, p. 40.

entre le missionnaire et la communauté culturelle d'accueil; par exemple, c'est ainsi que M. Ricci est couramment présenté. Il faut attendre la période post-Vatican II pour assister à la naissance d'une conscience missionnaire nouvelle et, par la suite, à une terminologie renouvelée centrée, entre autres mots, sur le néologisme *inculturation*.

- *Ambiguïté conceptuelle*

Quel fut le véritable combat mené par M. Ricci en Chine? Quelles ont été ses motivations profondes sous-jacentes à son enseignement auprès des mandarins? Lui et ses compagnons ont-ils été des «agents de l'inculturation» comme le veut l'opinion généralement admise et exprimée dans l'allocution de Jean-Paul II au Congrès de Macerata? La modernité du personnage est-elle finalement un mythe?

En dépit de la popularité de Ricci et des préjugés favorables à son endroit, de nos jours comme au XVII^e siècle, la méthode riccienne ne fait pas l'unanimité. Si les motifs qui servent à condamner sa méthode ont changé, les interrogations demeurent. Au temps de Ricci comme chez les commentateurs actuels, une ambiguïté entoure la nature de son missionariat surtout quand il est présenté en terme d'inculturation. Il importe donc de poser un regard critique sur le problème en tentant de déterminer la justesse des propos tenus sur Ricci.

— **Au temps de Ricci**

À l'époque de la Renaissance, où la fièvre européenne de l'exploration et de la conquête de nouveaux continents comme de peuples “barbares” bat son plein, Ricci fut un homme de son temps. La conquête de contrées lointaines par les militaires et les marchands, à la recherche d'or et de produits précieux plus que d'ouverture aux cultures autres que les leurs, de même que le prosélytisme des missionnaires sur ces mêmes terres allèrent

de pair. Toujours honoré par le Vatican¹, ce type de triumvirat n'est pas moins fortement décrié par les nations et les Églises qui subirent la colonisation dont celles d'Asie² et d'Amérique latine³.

Toutefois, M. Ricci lui-même sut se démarquer d'une telle conception de son rôle missionnaire. En ce début du XVII^e siècle, sa méthode d'évangélisation pour le moins singulière ne ravit ni les plus orthodoxes des fonctionnaires romains ni la Compagnie elle-même. «Ce sont [même] les malentendus au sein de l'Église qui marquèrent la fin» des efforts de conversion et d'établissement de communautés chrétiennes par M. Ricci, affirme A. Pieris⁴. Selon J. Shih Hsing-San, le missionnaire fut blâmé pour deux raisons: d'abord, pour «s'être intéressé davantage au développement des relations avec l'élite confucéenne qu'au progrès de l'évangélisation» et, ensuite, pour «son appréciation positive du confucianisme»⁵.

Après la mort du suspicieux personnage, la polémique reprit de plus belle. La méthode riccienne d'évangélisation, fondée sur la voie scientifique (l'enseignement de la philosophie, des mathématiques, de l'astronomie, de

¹ Le pape Léon XIII, lors du quatrième centenaire de la conquête et de la christianisation de l'Amérique, avait déclaré en ce 15 juin 1892: «La grande entreprise de Colomb (...) l'événement en soi le plus important et le plus merveilleux parmi les faits humains.» Près d'un siècle plus tard, le 9 mars 1983, dans une allocution à la 19^e assemblée plénière du CELAM à Haïti, Jean-Paul II réitère des propos analogues: «Le lieu, c'est cette île, à la partie orientale de laquelle a abordé Christophe Colomb (...), en découvrant le Nouveau Monde, auquel parvenait en même temps la lumière de l'Évangile.» Voir *DCath* 80 / 1850 (17 avril 1983), pp. 435-438; citation p. 435.

² Dans *Une théologie asiatique...*, 1990, p. 93, Aloysius PIERIS affirme avec force: «La croix à laquelle je me réfère ici — un symbole de honte — est celle qu'un christianisme mercantile a plantée ici avec l'aide de puissances étrangères. C'est sur cette croix que les pauvres d'Asie sont baptisés aujourd'hui! L'alliance impie conclue jadis entre les missionnaires, les militaires et les marchands continue sous une forme plus subtile.»

³ Ces dernières années, une littérature abondante a été publiée sur le sujet, habituellement associé au trafic honteux des Noirs d'Afrique sur l'Atlantique, à l'avènement de l'esclavage par les maîtres espagnols et au génocide des Indiens. Gustavo GUTIERREZ a publié un ouvrage dont le titre, à lui seul, traduit éloquemment le drame: *Dieu ou l'or des Indes occidentales. Las Casas et la conscience chrétienne. 1492—1992* (coll. Théologies). Paris, Cerf, 1992.

⁴ Aloysius PIERIS, «Le Christ a-t-il une place en Asie? Vue panoramique». *Conci* 246 (1993), pp. 53-54.

⁵ Joseph SHIH HSING-SAN, en introduction à *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine...*, 1978, p. 18.

la géographie, de la mécanique, etc.), fut condamnée de toutes parts: par le provincial des jésuites du Japon et de Chine, Valentin Carvalho, en 1614, et par la Sacrée Congrégation pour la propagation de la foi (Congregatio de propaganda fide)¹ nouvellement fondée (1622) par le pape Grégoire XV (1621-1623). Pour d'autres motifs que ceux invoqués par J. Gernet² et par J. Scheuer³ récemment, dont une certaine propension à ce qui pourrait s'apparenter à du prosélytisme, la Sacrée Congrégation, par la voix du supérieur général des jésuites, reproche à Ricci sa conception pour le moins inusitée de la mission évangélisatrice et de son rôle d'évangéliste. Deux prétextes justifient une telle position: ses supérieurs craignent un sérieux danger de syncrétisme avec le bouddhisme⁴ et, peut-être avant tout, croient Ricci inapte à l'évangélisation des Chinois; le nombre beaucoup trop faible de conversions enregistrées dans la mission chinoise par comparaison avec la mission voisine du Japon, numériquement prospère⁵, fonde leurs appréhensions. Même le Sicilien Nicolò Longobardo (1565-1655), successeur de Ricci à titre de supérieur des missions jésuites en Chine, condamne la méthode riccienne. À ces condamnations qui fusent de toutes parts depuis la mort du missionnaire s'ajoute, près d'un siècle plus tard, le 20 novembre 1704, celle du pape Clément XI (1700-1721) qui bannit par décret les nouveaux rites chinois. Avec le décret *Ex Quo Singulari* de 1742, Benoît XIV (1740-1758) met fin à la polémique et clôt définitivement le débat en réaffirmant la condamnation de son prédécesseur, tout en soulignant avec

¹ Après Vatican II, Rome lui donne le nom de Congrégation pour l'Évangélisation des peuples. Dans les deux cas, il s'agit d'un organisme qui centralise et coordonne les opérations missionnaires.

² *Chine et christianisme...*, 1991.

³ Jacques SCHEUER, «Matteo Ricci et l'«inculturation» de la foi. 1583-1983». *LVit* 39 / 3 (1984), 247-249. Du même auteur, voir aussi: «À propos de l'inculturation. Mise au point». *Tel* 11 / 42 (1985), 21-28 et «L'inculturation. Présentation du thème». *LVit* 39 / 3 (1984), 251-259.

⁴ Selon A. Pieris, dans «Le Christ a-t-il une place en Asie?...». (1993), p. 53, Ricci a pourtant rejeté sans équivoque le bouddhisme.

⁵ En 1596, selon Jopèphe DEHERGNE, *Répertoire des jésuites...*, 1973, pp. 325-326, la mission chinoise comprend une centaine d'individus baptisés; or, au même moment, il y en aurait eu dans la mission voisine du Japon pas moins de 300 000. Une dizaine d'années plus tard, en 1605, on dénombre en Chine 1 000 baptisés et 16 jésuites tandis que le Japon compte 700 000 baptisés!

force l'incompatibilité de certaines traditions locales (comme le culte des ancêtres familiaux) avec la doctrine chrétienne.

Dans ce contexte marqué par la colonisation, *mission* et *expansion du christianisme* ont une valeur synonymique. Interdisant tout apostolat tenu pour profane, comme c'était le cas pour l'enseignement scientifique, les autorités jésuites imposèrent aux missionnaires sur place la méthode traditionnelle d'évangélisation: rites latins, conversion en masse, formation de futurs prêtres, sacramentalisation (baptême, eucharistie), morale, etc. D'après J. Gernet, «les époques postérieures [à Ricci] témoignent d'un changement radical par rapport à la politique de Ricci: on vise alors plus au nombre qu'à la qualité et ce sont les gens du peuple qui fournissent la presque totalité des convertis»¹. J. Comby² précise que la mesure de la Compagnie de Jésus était toujours en vigueur au XVIII^e siècle comme au temps de Ricci, tandis que le jésuite sri-lankais A. Pieris, spécialiste de l'Inde classique et de la philosophie bouddhiste, l'un des théologiens asiatiques les plus articulés, évoque à la fois l'actualité de la mesure en terre asiatique et son incongruité dans les faits:

N'ont-elles pas [les institutions ou instruments de l'apostolat utilisés par la plupart des Églises locales en Asie] pris naissance à une époque où l'évangélisation ne signifiait pas autre chose que l'extension quantitative d'un complexe ecclésiastique déjà stratifié sans penser à la révolution ecclésiologique qu'évoque toujours le mot "évangélisation"³?

— Les positions actuelles

Ces dernières décennies, deux catégories de commentateurs ont jeté un regard critique sur l'oeuvre de M. Ricci. Une première catégorie est formée de voix asiatiques et occidentales (les évêques de Taïwan, V. Cronin, G. Ly, J.-P. Duteil, etc.), plus conservatrices et proches de

¹ *Chine et christianisme...*, 1991, p. 61.

² *La mutation des modèles...*, 1983, p. 75.

³ *Une théologie asiatique...*, 1990, p. 77.

l'orthodoxie romaine; ces commentateurs comprennent Ricci en termes de transmetteur de cultures et de propagateur du christianisme occidental dans des propos qui souvent ont peu de chose en commun avec l'inculturation. Une seconde catégorie de commentateurs (J. Scheuer, A. Pieris, J. Gernet, etc.), plus analytique et sûrement moins europhile ou romanophile, met en doute la volonté du missionnaire d'inculturer le "message évangélique" ou encore d'être inculturé par lui. Mais, que défendent les tenants de chacune de ces positions?

Dans la première catégorie de commentateurs, des voix asiatiques et aussi des voix occidentales ne présentent pas M. Ricci en terme d'inculturation, malgré l'emploi d'un langage équivoque. Par exemple, au début des années quatre-vingt, les évêques chinois de Taïwan ont une vision de Ricci des plus conservatrices, ne montrant jamais le missionnaire dans une activité de type inculturé, en dépit du fait que leur intervention ait été faite dans le cadre des préparations aux célébrations qui commémoreraient l'arrivée de Ricci en Chine continentale, celui-là même qu'on célébrait pour sa capacité à «s'inculturer». Dans une déclaration commune du 3 décembre 1981, les évêques taïwanais mettent curieusement en valeur le travail missionnaire de Ricci qui, soutiennent-ils, contribua à «la propagation de l'Évangile du Christ auprès du peuple chinois»¹. Or, comment peut-on parler d'inculturation lorsqu'un missionnaire est chargé, par une instance institutionnelle étrangère, en l'occurrence l'Église de Rome, de la «propagation» d'un message en vue de l'«implantation» d'Églises dans une culture étrangère? Les expressions «propagation du message chrétien» et «implantation d'Églises» sont à elles seules fort ambiguës et mal venues dans les Églises d'aujourd'hui issues du colonialisme de même qu'en Chine continentale. Dans un ouvrage publié en 1957, V. Cronin présente dans des termes analogues et étrangers à l'inculturation le missionnaire qui «consacra l'année 1591 à faire du prosélytisme parmi les amis de K'iu...»²!

¹ *DCath* 80 / 1849 (3 avril 1983), p. 358.

² *Le Sage venu de l'Occident...*, 1957, pp. 114-115.

Signalons également l'article de G. Ly (1986), lui-même Chinois et prêtre, où la présentation de Ricci est totalement étrangère à la problématique de l'inculturation. L'auteur brosse un portrait attendrissant du héros missionnaire et le dépeint comme étant un «transmetteur» de messages et de cultures (foi et techniques): «Matteo Ricci et les jésuites vinrent en Chine, ils n'ont pas seulement apporté la foi catholique, mais ils ont transmis certains acquis scientifiques de l'Occident¹.» G. Ly va même jusqu'à reprocher au gouvernement et aux intellectuels chinois de l'époque, puis aux générations suivantes, de ne pas avoir su «s'ouvrir (...) à la nouveauté» que M. Ricci offrait aux siens. Le refus chinois de s'ouvrir aux richesses qu'apportait le missionnaire, renchérit-il, a encore de nos jours des conséquences désastreuses; cela explique, dit l'auteur, la situation actuelle de la culture chinoise qu'il juge avec sévérité². G. Ly, dans le langage de la socioanthropologie, défend plutôt la thèse de la *transculturation*³ de Ricci à l'Orient.

J.-P. Duteil⁴ présente une position similaire dans un ouvrage récent et documenté sur les jésuites en Chine, mais complaisant à l'endroit de la Compagnie et sans regard critique. L'auteur trace un portrait conservateur de Ricci, ardent défenseur du principe d'*immersion*, soucieux de se conformer aux coutumes ambiantes en dépit des vicissitudes qui le confrontent (saccage de l'imprimerie des jésuites, hostilité générale quand il entre dans une nouvelle ville⁵, etc.). Sous la plume de J.-P. Duteil et dans

¹ Gabriel LY, «L'athéisme et la Chine». *Sp* 27 / 104 (1986), p. 266.

² Aloysius PIERIS, dans «Le Christ a-t-il une place en Asie?...». (1993), p. 54, émet un jugement analogue et non moins critique à l'endroit des autorités politiques et religieuses d'antan et d'aujourd'hui, en Chine et en Inde. L'auteur écrit: «Si on ne les avait pas réprimées, quel serait aujourd'hui le sort de ces communautés [établies par M. Ricci en Chine et par R. de Nobili en Inde] dans la Chine rouge, avec son socialisme anticonfucéen [Ricci fut confucéen], ou dans l'Inde moderne, avec des dalits (...) qui s'affirment de plus en plus antibrahmines? [de Nobili fut brahmanique].»

³ Le mot a le sens d'"imposition" à une culture locale d'un modèle venu de l'étranger.

⁴ Jean-Pierre DUTEIL, *Le mandat du ciel. Le rôle des Jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)*. Paris, Arguments, 1994.

⁵ *Ibid.*, 1994, p. 88.

la préface de J. Delumeau¹, pour qui la «stratégie de l'adaptation» jésuite en Chine fut un drame, le missionnaire contesté par ses pairs apparaît, du moins aux yeux du lecteur, fortement conditionné par une mentalité de prosélyte et de colonisateur.

Or, la perception des évêques taïwanais, de V. Cronin, de G. Ly, de J.-P. Duteil vont parfaitement dans le sens du discours missiologique traditionnel, mettant prioritairement l'accent sur la propagation du «message évangélique», l'implantation en terre étrangère du modèle gréco-romain de l'Église et la conception élitiste de la culture ou de la foi chrétienne. Chez les commentateurs de tendance conservatrice, appellerait-on *inculturation* une forme déguisée de prosélytisme à l'occidentale? L'aggiornamento des méthodes d'évangélisation serait-il à confondre avec l'inculturation? Manifestement, chez eux, le mot *inculturation* est employé avec confusion et recouvre une pluralité de sens, elle-même étrangère à la problématique.

Dans la seconde catégorie de commentateurs, J. Scheuer présente en terme d'«anachronisme» l'intérêt actuel des chercheurs et du Magistère à l'endroit de la démarche missionnaire de M. Ricci. D'après le théologien, dont l'argument n'est pas banal, les préoccupations inculturationnistes occidentales d'aujourd'hui n'ont vraisemblablement aucun rapport avec le type d'expérience menée par Ricci en terre chinoise. D'une façon particulièrement éclairante et nouvelle, Scheuer justifie sa position en prétextant qu'«il faut se méfier des anachronismes»:

Il n'est pas sûr que Ricci, concernant les relations de l'Évangile et de la culture, se soit posé les mêmes questions que nous, ou qu'il les ait posées de la même manière. Il ne s'agit donc pas de lui demander des recettes, des méthodes toutes faites. Pour que son expérience particulière relance aujourd'hui notre réflexion, il suffit qu'il ait fait preuve d'honnêteté et de fidélité, en même temps que de liberté et d'originalité².

¹ Pour Jean Delumeau, les mots *adaptation* et *inculturation* ont une valeur synonymique. *Ibid.*, 1994, p. 1.

² «L'inculturation...». (1993), p. 259.

A. Pieris porte un jugement sévère non seulement sur l'oeuvre de M. Ricci, mais aussi sur l'ensemble de l'activité missionnaire traditionnelle en Asie. Dans une réflexion sur les deux perspectives christologiques que véhicule la praxéologie missionnaire, un Christ colonisateur opposé à un Christ autochtone, l'auteur¹ ne présente manifestement pas Ricci dans une perspective d'inculturation, ni Ruggieri et les autres Européens engagés dans une pastorale missionnaire sur le continent asiatique. Par ces propagateurs du fait religieux occidental, soutient-il, culture et christologie de l'Ouest furent véhiculées et imposées aux Chinois sans égard aux traditions culturelles et religieuses locales:

La théologie du Christ-contre-les-religions s'est révélée sous son aspect le plus brutal quand le Christ colonisateur prétendait libérer l'âme païenne asiatique de l'emprise des superstitions, par le biais d'une culture occidentale. Même de Nobili [en Inde], Ricci [en Chine] et d'autres n'ont apporté que des correctifs mineurs à cette christologie en utilisant la culture païenne elle-même, comme instrument pour détourner les Asiatiques de leurs religions et les amener au Christ².

De plus, fait remarquer A. Pieris, M. Ricci à Pékin tout comme R. de Nobili en Inde ont adopté chacun à leur façon un modèle de chrétiens qui correspond, tant en Asie que dans le catholicisme romain, à une même «conception élitiste de la personne libérée»: l'une intellectuelle (Ricci, le «mandarin») et l'autre spirituelle (de Nobili, le «brahmane»). Dans les Églises colonisées surtout, la question de l'élitisme³ est souvent associée à la conversion au catholicisme romain; dans les faits, se convertir consiste à

¹ *Une théologie asiatique...*, 1990, p. 158, montre le parallèle entre le «Christ-contre-les-religions», un Christ colonisé pour qui «le véhicule de (...) [l']action est le modèle occidental du développement», et le «Christ-des-religions», un Christ non colonial. Selon l'auteur, le Christ colonisé fut celui que les missionnaires ont véhiculé et imposé à toute l'Asie.

² *Ibid.*, p. 110.

³ Sur la question de l'élitisme, voir les pp. 118 et 119.

accéder à un mieux-être social et à occuper les fonctions institutionnalisées qui le génèrent.

La pertinence du problème évoqué par Pieris soulève deux questions. D'abord, peut-on parler d'inculturation quand un sujet, par un choix de vie qui l'exclut de la masse pauvre, prône le *mimétisme* des modèles sociaux dominants? Du reste, y aurait-il confusion au niveau de la terminologie et du rôle que M. Ricci comme de R. de Nobili jouèrent en leur temps? Pieris le soutient; à son avis, ce que les deux missionnaires «ont estimé digne d'imitation [est justement] ce que nous appelons aujourd'hui inculturation — appelé encore adaptation à leur époque»¹.

Dans un ouvrage documenté traitant des missionnaires occidentaux en Chine, J. Gernet pose un regard non moins critique sur les activités de Ricci en Asie. Le sinologue prétend qu'il apparaissait à Ricci «que la meilleure façon de gagner l'intérêt et la sympathie des Chinois était de présenter le christianisme comme une doctrine proche du confucianisme et de l'associer à un enseignement scientifique»². La position de J. Gernet est non équivoque: la méthode missionnaire de Ricci s'apparente davantage à une stratégie d'adaptation aux coutumes et aux croyances locales, soit à une *enculturation* ou à une *accommodation* liées aux circonstances, qu'à une volonté d'*incarnation* dans les cultures aujourd'hui appelée *inculturation*. En introduction à son ouvrage, J. Gernet souligne l'importance de cette autre vision non europhile qui, de plus, constitue l'angle avec lequel l'auteur aborde son sujet comme il le souligne lui-même dans la présentation:

Ce livre a pour thème, non pas l'histoire du christianisme en Chine (...), mais les réactions chinoises à cette religion (...). On sait assez bien ce que les missionnaires firent pour convertir les Chinois, on ne sait guère ce que les Chinois eux-mêmes en ont dit³...

¹ *Ibid.*, pp. 209-210.

² *Chine et christianisme...*, 1991, p. 34.

³ *Ibid.*, p. 9.

À la suite des nombreuses publications des dernières années sur l'oeuvre de M. Ricci ou de missionnaires que les “modernes” cherchent à inculturer, les deux catégories de commentateurs difficilement conciliables expriment des sensibilités particulières et des préoccupations souvent divergentes; ces commentateurs font ressortir diverses tendances dont l'approche vaticanophile de Ricci. En quoi consiste-t-elle? Qui sont ses défenseurs? Examinons de plus près cette autre tendance au coeur du débat sur l'inculturation.

— La tendance vaticanophile

À l'instar d'une sympathie riccienne grandissante au cours du siècle chez les Européens, la position du Magistère et celle des défenseurs de M. Ricci donnent le ton à la tendance vaticanophile. La référence à l'inculturation paraît servir de prétexte commode au discours apologétique sur le missionnaire que plusieurs tentent de réhabiliter de même que sur la “doctrine chrétienne” à diffuser, notamment en terre chinoise. Voici quelques exemples qui illustrent la tendance.

Dans son allocution aux congressistes de Macerata, Jean-Paul II rappelle la capacité personnelle de M. Ricci et de ses compagnons à s'inculturer eux-mêmes à la vie chinoise en plus de savoir «inculturer le message évangélique»¹ aux réalités locales. Ainsi, le pape présente le missionnaire comme un modèle «réussi» d'inculturation, «pont» «solide et sûr» «entre l'Église et la culture chinoise»². Ce type admiratif de voix est celui d'un grand nombre de commentateurs occidentaux sur Ricci, tant au niveau du Magistère de l'Église que de la recherche missiologique.

¹ L'emploi du mot *inculturation*, on le verra mieux plus loin, est ici inadéquat parce qu'il comporte le sens sociologique de *transculturation* ou d'*adaptation* à la Chine de la compréhension occidentale de l'Évangile. Selon l'usage habituel du terme, sous les formes pronominales ou passives, un individu ne peut *inculturer* le «message évangélique», mais, plutôt, être témoin de l'Évangile qui *est inculturé* par un milieu local.

² *DCath* 80 / 1843 (2 janvier 1983), p. 19.

Or, parmi les défenseurs inconditionnels de la vision européenne et cléricale du missionnaire figurent, entre autres, Y. Raguin¹ et É. Ducornet². D'après la position de ces militants ricciens, Ricci est une sorte de héros légendaire dont la vaillance et les vertus sont encore aujourd'hui à imiter, sans égard aux modèles (de culture, d'Église, de christologie) qu'il véhicule et à sa méthode missionnaire au sein de la réalité féodale chinoise solidement ancrée dans ses traditions. À la manière de commentateurs proches des positions du Magistère (H. Carrier, F. E. George, etc.), É. Ducornet reprend à son compte la formule-cliché aussi répandue qu'équivoque voulant que «le processus d'évangélisation se réalise dans un double mouvement d'inculturation du christianisme et de christianisation de la culture»³. Certes, l'auteur soutient que l'oeuvre majeure de Ricci, le «Tianzhu shiyi», n'est pas à proprement parler une oeuvre d'inculturation en raison de son approche philosophique même si elle «prépare le terrain en vue d'une véritable inculturation du message chrétien»⁴. Manifestement, chez É. Ducornet, le mot *inculturation* est employé dans le sens traditionnel d'*implantation* du «message chrétien» en terre non chrétienne. À cet égard, Ricci réussit le difficile pari de *s'intégrer* à la Chine, pourtant reconnue dès cette époque pour son peu d'ouverture aux Occidentaux.

Ce type de propos tenus par bon nombre de commentateurs occidentaux soulève le vieux problème du prosélytisme. En effet, celui-ci serait-il le mobile non déclaré qui fonde l'engouement occidental pour Ricci dans le catholicisme romain? Ou pour le concept récent d'inculturation dans les milieux cléricaux? Selon É. Ducornet, il est clair que Ricci fut un habile tacticien capable «de rallier à la cause de l'Évangile» d'éminentes personnalités chinoises, comme Xu Guangqi⁵. On sait par ailleurs que la publication de «Tianzhu shiyi» souleva au même moment en Chine une importante vague de protestations. Pourquoi? Les propos du missionnaire

¹ Yves RAGUIN, «Un exemple d'inculturation: Matteo Ricci». *LVit* 39 / 3 (1984), 261-277. Voir aussi Françoise AUBIN, «Missionnaires en Chine... Missionnaires sur la Chine». *ASSR* 63 / 1 (avril—juin 1987), 177-188.

² *Matteo Ricci...*, 1992.

³ *Ibid.*, pp. 146-147.

⁴ *Ibid.*, p. 148.

⁵ *Ibid.*, p. 156.

qui s'apparentent à du prosélytisme n'en seraient-ils pas la cause directe? Les réactions violentes à la suite de la parution du livre ont amené Ricci lui-même à commenter l'événement et à fournir un élément de réponse:

Personne ne pouvait plus se faire illusion sur le but de notre venue en Chine, et les effets de cette constatation furent très variés; quelques-uns se persuadèrent que nous ne poursuivions pas de buts dangereux, tandis que d'autres, ancrés dans leurs préjugés, nous prirent en abomination et commencèrent à nous injurier¹...

Avec autant d'ambiguïté sur le plan terminologique et de confusion quant au contenu théologique du terme, de nombreuses autres réalités de l'historiologie missionnaire², depuis même les origines de l'Église selon

¹ *Ibid.*, p. 153. Propos tirés de Henri BERNARD-MAÎTRE. *Le Père Matthieu Ricci...*, 1937, p. 236.

² Parmi les nombreux titres, voir de Raymond LEMIEUX, «L'inculturation: paradigme contemporain de l'intelligence pastorale», dans *Les défis du dialogue. Questions de théologie pratique* (sous la direction de M. Viau). Laval, Université Laval (Faculté de théologie), 1990, pp. 17-24; l'auteur traite des questions suivantes: «l'inculturation dans l'Empire romain», «l'inculturation barbare» et «l'inculturation moderne». De Francis E. GEORGE, *Inculturation and Ecclesial Communion...*, 1990; l'auteur associe l'inculturation (dans le sens du dialogue foi et culture) aux catholicités multiples: —1) anciennes (Pologne, Irlande, Brésil, Portugal), —2) fortement influencées par le protestantisme (Allemagne, Grande Bretagne), —3) formées au contact de religions historiques non chrétiennes (Corée, Thaïlande), —4) ou de sociétés sécularisées, mais culturellement ouvertes (Canada, Suisse), —5) ou encore sans fondateur historique (Afrique), —6) liées aux missions des jésuites et des Oblats de Marie Immaculée (chez les Indiens et les Inuit d'Amérique du Nord et du Groenland [1959]). Antonio GONZALEZ DORADO, dans «Inculturación y endoculturación de la Iglesia en America Latina. Anotaciones para una investigación del proceso». *EstE* 65 / 255 (1990), 403-442, fait état des problèmes que pose l'inculturation du christianisme entre les XVI^e et XX^e siècles en Amérique latine. Voir aussi de Charles DUMONT, «Qui est théologien?». *NRT* 113 / 2 (1991), pp. 187 ss, où le sens de l'expression «vocabulaire inculturé» est particulièrement ambiguë, et de Claude DAGENS, «Le christianisme dans l'histoire...». (1992), pp. 803-805. Alfonso AGUIRRE, dans «Inculturación misionera de los agustinos en América». *RA* 33 / 102 (1992), 1229-1251, présente dans une perspective d'inculturation l'approche dite «positive» des missionnaires augustins au XVI^e siècle à l'endroit des Amérindiens. Carol BERG, dans «Missionaries and Cultural Pluralism». *ABR* 43 / 2 (1992), 131-140, retrace à travers l'histoire de l'Église les missions dites inculturées depuis Grégoire le Grand (VI^e siècle)! L'auteur prête au mot *inculturation* le sens de «tolérance» et de «respect» de la différence culturelle. Voir aussi de António DA SILVA, «A inculturação missionária no enquadramento das reformas de

certain commentateurs¹, sont présentées dans les discours occidentaux comme étant des exemples remarquables d'inculturation². Plusieurs personnages connus pour leurs engagements missionnaires et loués pour leur capacité de *s'adapter* aux réalités locales deviennent par le fait même, dans le discours actuel, des figures associées plus ou moins arbitrairement à l'inculturation. Au delà du fait qu'il soit encore de bon ton de les dire inculturées, effet de mode aidant, sur quelles prémisses repose une telle affirmation?

La position vaticanophile n'est pas sans soulever des interrogations. Par ses propos apologétiques sur un grand nombre de figures européennes de jadis — dont M. Ricci — et d'aujourd'hui impliquées dans des activités missionnaires, le Magistère cherche-t-il à valoriser la politique vaticane en matière d'évangélisation *ad gentes*? Quant aux défenseurs inconditionnels

Trento (nos 500 anos da Evangelização)». *Brot* 136 / 2 (1993), 189-205; curieusement, l'auteur n'hésite pas à présenter en terme d'*inculturation* les 500 ans d'évangélisation menée par les Portugais. Daniel JEYARAJ, dans *Inkulturation in Tranquebar. Der Beitrag der frühen dänisch-halleschen Mission zum Werden einer indisch-einheimischen Kirche (1706–1730)* (Missionswissenschaftliche Forschungen, 4). Erlangen, Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission, 1996, présente le problème que pose l'«inculturation» de la mission Tranquebar (Inde) au début du XVIII^e s en montrant le rapport des missionnaires à la culture tamoule locale (musique, cérémonies funéraires, vie quotidienne), la dévotion bhakti (l'agapê), etc.; la position de cet auteur présente déjà plus d'intérêt que les précédentes.

¹ Position défendue par Raymond LEMIEUX, «L'inculturation...», dans *Les défis du dialogue...*, 1990, p. 17; dans des propos qui ne sont pas sans rappeler le sort des chrétiens tel que rapporté dans la Lettre À *Diognète* (chap. V, 1 ss), R. L. écrit: «À l'origine, ce n'est qu'un petit groupe de fidèles (...), juifs vivant aux marges de l'Empire romain (...). On ne pourrait trouver d'inculturation plus précise...» Position analogue chez Charles CHOSSONNERY, dans «Toute Église est en inculturation permanente». *BTA* VI / 11 (1984), p. 129, pour qui le Français sue «sang et eau (...) depuis Clovis» pour... s'inculturer lui-même! Dans ces exemples, la valeur sémantique des mots *inculturer* et *inculturation* porte clairement à confusion.

² Le sociologue Hervé CARRIER, dans *Évangile et Cultures...*, 1987, p. 165, mentionne, à titre d'«expériences d'inculturation», «des situations socio-culturelles caractéristiques, telles le multiculturalisme, la rencontre des autochtones, des migrants, des réfugiés». L'auteur, proche du Magistère romain, est un ardent défenseur de l'histoire de l'Église de Rome, son patrimoine et son discours, comme lieu privilégié des expériences d'inculturation à travers les âges et «dans des contextes socio-culturels les plus variés» (*Ibid.*, p. 166). Souvent apologiste, H. Carrier contribue difficilement à lever les ambiguïtés autour du concept sociothéologique de l'inculturation.

de Ricci et de la revalorisation de sa figure missionnaire, quels objectifs poursuivent-ils? Cherche-t-on à contrecarrer les propos gênants de plusieurs commentateurs de la scène missiologique qui, encore au milieu des années quatre-vingt-dix, ne cessent de parler de la question des missions en terme de crise? Plus simplement, essaie-t-on de faire croire aux coloniaux, à qui l'Église de Rome a imposé une vision occidentale de la foi, que la conscience dite d'inculturation est séculaire en Occident?

c. Appréciation personnelle

Le temps ayant joué sa fonction habituelle, et en dépit d'une longue tradition de réaction chinoise, voire d'hostilité à l'égard du catholicisme romain¹, l'oeuvre de M. Ricci ayant même été détruite par les Chinois, la contribution du missionnaire à la culture chinoise fut récemment reconnue par la Chine² et officiellement par l'Église de Rome notamment depuis la réhabilitation du missionnaire par Pie XII en 1939³. Victime de son charisme personnel probablement plus que de sa réticence à faire de nouveaux baptisés, l'énigmatique et controversé Ricci n'en demeure pas moins aujourd'hui un personnage fétiche chez les défenseurs occidentaux et

¹ Sur cette question encore d'actualité montrant le rapport tendu entre la Chine et le catholicisme occidental, voir l'ouvrage critique de Jacques GERNET, *Chine et christianisme...*, 1991.

² Voir l'article de Yves NALET, «Ricci et son oeuvre vu par la République populaire de Chine». *RSR* 72 (1984), 71-80. Cependant, comme le souligne Vincent CRONIN dans *Le Sage venu de l'Occident...*, 1957, pp. 309 ss, la notoriété de Ricci était déjà largement répandue en terre chinoise à la fin de sa vie et au moment même de sa mort; les circonstances exceptionnelles entourant ses revenus (le trésor public chinois lui versait une rente mensuelle) et sa sépulture à Pékin le prouvent. Propos analogues tenus par Édouard DUPERRAY, dans *Ambassadeurs de Dieu...*, 1956, p. 53: «Il fut enterré au cimetière de Chala [en 1611] sous son nom chinois de Li-ma-teou dans un terrain concédé par l'Empereur en reconnaissance des bienfaits apportés à la Chine par le missionnaire européen.»

³ En 1935, le pape Pie XI approuvait le culte de Confucius. Toutefois, en soulignant le caractère non religieux du rite, une telle reconnaissance n'entraîne pas en contradiction avec ce que le Vatican considère comme la doctrine chrétienne traditionnelle. En 1939, par une instruction (*Instructio Circa Quasdam Caeremonias Super Ritibus Sinensibus*), Pie XII reconnaissait pour sa part la valeur religieuse des rites funéraires chinois et du culte familial des ancêtres. Depuis lors, l'Église reconnaît également la valeur de rites funéraires analogues au Zimbabwe.

magistériels de l'inculturation. Son ouverture aux cultures chinoises et à leur potentiel religieux comme sa capacité de se fondre à son milieu d'adoption (une enculturation) sont autant de facteurs qui font de M. Ricci un précurseur de l'inculturation en missiologie occidentale.

Par ailleurs, l'originalité de la personnalité de Ricci, la réussite de son intégration aux cultures chinoises, sa fidélité à l'Église romaine de même qu'à sa culture européenne et humaniste d'origine... sont-ils autant de facteurs déterminants qui permettent de percevoir, dans les cercles missiologiques de l'Occident depuis plus d'une vingtaine d'années, l'homme et son oeuvre en terme d'*inculturation*? Le soi-disant «effort d'inculturation» du personnage, plus controversé de son vivant qu'il ne l'est par delà les siècles, peut-il reposer sur de tels critères?

Avec M. Ricci, à l'instar du colonialisme, il est encore question d'*évangélisation des cultures* à partir de pouvoirs extérieurs — notamment celui de l'Église de Rome. Comme l'atteste son courrier volumineux à ses supérieurs, son entêtement à vouloir *convertir* les Chinois à la compréhension européenne de la foi chrétienne et à ses pratiques permet difficilement de croire que Ricci ait été un personnage inculturé à la Chine. Ricci crut-il vraiment que le Christ, principe de communion, puisse prendre racine depuis les formes culturelles chinoises et non depuis l'Europe dominante seulement dont il fut le chargé de mission?

Cependant, n'eût été de ses supérieurs et du Magistère romain dont les pressions constantes le contraignirent à exercer une missiologie coloniale, Ricci serait-il allé au bout de sa «volonté d'intégration» à la culture chinoise ou, pour reprendre sa propre expression, de «conformation à leur style»¹? En raison de son *enculturation* véritable, aurait-il pu réussir à s'être inculturé à la Chine et à se faire auprès des Chinois le témoin de l'inculturation du Christ en des formes locales? Ces interrogations sont d'autant plus valables que la mission chinoise lui valut sans ménagement la disgrâce et de la Chine et de sa propre Église tandis que, curieux paradoxe de l'histoire, c'est précisément pour elle que l'homme est aujourd'hui

¹ Expression tirée de la recension sur la nouvelle biographie de Ricci, «Matteo Ricci...», parue dans *NRT* 115 / 2 (1993), p. 306.

abondamment loué tant par les Chinois que par la romanophilie. Qu'importe, sur toutes ces questions, les commentateurs sont plus bavards que ne l'est l'histoire, plutôt muette.

L'intérêt du missionnaire, épris d'humanisme et assez peu enclin au prosélytisme dans les faits, malgré les dires de ses apologistes et hagiographes, est-il à chercher ailleurs que dans la mission pour laquelle il fut envoyé? Sa rétrogradation au lendemain de sa mort ne confirme-t-elle pas l'hypothèse? Ou encore l'ambiguïté de son rôle? Pourquoi donc la route de l'Orient?

À l'instar de son compatriote vénitien M. Polo (1254-1324) qui, rapporte la légende, aurait parcouru la Mongolie et longuement séjourné à la cour de Pékin¹, et du Génois C. Colomb (1451-1506) qui, en quête de la route des Indes, s'attarda plutôt à explorer en conquérant les Caraïbes, M. Ricci fut également un aventurier idéaliste. Contrairement à ses propres compagnons de mission², il apparaît lui aussi plus un homme d'expédition et d'exploration d'un monde nouveau, attiré puis séduit par la différence des traditions, des cultures et des civilisations, qu'un militant propagandiste de la "bonne nouvelle" occidentale, de sa science et de ses techniques. En quête d'une terre aux confins de l'Orient, Ricci à l'encontre de la charge qui lui fut assignée fit avec ravissement la rencontre de la Chine, de son savoir-faire, de ses nobles lettrés revêtus de soie et de son Empereur... tout simplement comme d'autres de sa race dite *civilisée* qui, à la même époque et envoyés par les mêmes pouvoirs impérialistes et expansionnistes —

¹ Dans un récent ouvrage fort bien documenté, Frances WOOD, *Did Marco Polo go to China?* London, Secker and Warburg, 1995, conteste la validité des propos de Marco Polo sur sa prétention à avoir séjourné pendant vingt-six ans dans le Cathay (Chine). L'auteur émet l'hypothèse selon laquelle le héros vénitien poussa ses conquêtes marchandes vers l'est tout au plus jusqu'au comptoir de commerce de Susak sur la mer Noire. L'Allemand Herbert Franke, dans les années soixante, avait émis une hypothèse semblable; voir «Sino-Western relations under the Mongol Empire», *JRAS-HKB* 6 (1966), parut dans *China Under Mongol Rule* (Collected Studies, 429). Aldershot, Ashgate Publishing Company, 1994.

² Selon Étienne DUCORNET, *Matteo Ricci...*, (1992), p. 175, Ricci, en 1605, «avait introduit en Chine seize jésuites dont treize prêtres.» Parmi eux, ses principaux compagnons ont été Michele Ruggieri et Lazzaro Cattaneo, Diego Pantoja ainsi que Joao da Rocha.

marchands, rois et princes de l'Église —, découvriraient avec non moins de convoitise en dépit de ses âpretés l'Amérique *barbare*¹, ses canots d'écorce, ses Peaux-Rouges tatouées² et ses totems.

Que les intentions du personnage soient réelles ou fictives, l'ambiguïté de M. Ricci entre le rôle qu'il joua dans la société chinoise et le discours qu'il tint — notamment à ses supérieurs — a pour effet, aujourd'hui, de nourrir le débat sur la nature du concept d'inculturation et de sa relation à la missiologie. Son apport à l'inculturation est alors moins de mettre en valeur l'homme — même l'archéologie des sources le permet mal — que de faire ressortir la complexité de la dynamique, mais avant tout l'étonnante facilité avec laquelle le néologisme est galvaudé et récupéré à des fins partisans. Dans ce contexte qui perpétue l'ambiguïté sur le terme, la remarque de J. Scheuer est tout aussi actuelle qu'elle l'était au milieu des années quatre-vingt: tous ne sont pas «conscients de la complexité du processus et de ses exigences»³.

Outre le magnétisme du personnage dont le mérite fut au moins d'avoir réussi une remarquable *enculturation*, à une époque de l'histoire chinoise marquée par le manque d'ouverture à l'endroit des cultures non européennes, il est clair que Ricci ajoute peu au débat actuel sur l'inculturation ni ne dissipe les ambiguïtés sur le concept. En revanche, le missionnaire permet d'attirer l'attention sur le vieux conflit entre l'Église de Rome et la Chine dont la présente réhabilitation a un rôle plus important à jouer dans les «nouveaux ponts»⁴ que Rome cherche par tous les moyens

¹ À la mort de Ricci, Québec fortifiée, une provocante bourgade française sur la défensive perchée sur un cap rocheux, avait... deux ans!

² Sur les rapports souvent tendus entre les jésuites et les Indiens d'Amérique de même que les esclaves noirs (du Canada, de Saint-Domingue, de la Guyane française, de Louisiane-Mississippi), voir de Isabelle et Jean-Louis VISSIÈRE (Éd.), *Peaux-Rouges et Robes noires. Lettres édifiantes et curieuses des jésuites français en Amérique au XVIII^e siècle* (coll. Outre-Mers). Paris, La Différence, 1993.

³ «Matteo Ricci...». (1984), p. 248.

⁴ *DCath* 80 / 1843 (2 janvier 1983), p. 19. L'analogie avec le «pont» pour désigner le rapport entre Rome et Pékin est abondamment exploitée dans les publications. Voir aussi de Joseph SHIH HSING-SAN, «Matteo Ricci, médiateur entre l'Occident et la Chine». *LVit* 39 / 3 (1984), 279-290.

à rétablir avec Pékin¹, que dans la quête d'un témoin-mascotte pour illustrer dans l'histoire de l'Église ledit effort séculaire d'inculturation. À l'heure de l'oecuménisme et du dialogue interreligieux, ce revirement de position à l'endroit de l'homme et du même coup l'étonnant éloge du missionnaire ne servent-ils pas d'abord de prétextes honorables au Vatican pour «renouer le dialogue»² avec la Chine? L'engouement retrouvé pour Ricci s'avère aussi pour le Vatican la marque d'une certaine politique d'ouverture à la faveur de nouveaux groupes ethniques, surtout en Afrique, qui réclament également la reconnaissance de leurs traditions ancestrales. À cet égard, Ricci ne sert que de prétexte commode.

Par une révision opportuniste de l'histoire, le retour récent de M. Ricci sur la "sellette" occidentale a pour effet équivoque de faire croire aux uns que la politique d'inculturation, dont Ricci est malgré lui la référence mythique, est plus que séculaire et aux autres que l'oecuménisme ne date pas d'aujourd'hui. À en croire les propos de la majorité des commentateurs, plus hagiographes que critiques, Ricci demeure une figure édifiante pour tous les intérêts idéologiques actuels qu'elle sert; comme quoi le cœur réhabilite sans réserve ce que la mémoire s'est acharnée à oublier. Mais le héros légendaire ne l'est pas assez pour ce qu'il fut: un humaniste, pour la cause qu'il servit: l'exploration d'un monde nouveau, pour la passion qui l'animait: la Chine et ses cultures. Par delà les siècles et les polémiques, l'observateur actuel serait alors tenté de croire que la Chine féodale fit de M. Ricci son premier sinologue, avant qu'elle ne l'ait bien sûr *manu militari* déchu de ses honneurs, plus que Ricci lui-même ne fit de sa cour d'accueil ses premiers convertis.

S'il faut voir à tout prix en cet événement singulier la marque d'une inculturation, c'est bien là, paradoxalement, dans l'intention des hôtes chinois de M. Ricci, dans leur capacité d'accueil de la différence comme de l'inconnu et de se laisser interpeller par eux, et sûrement moins dans celle

¹ Parmi les nombreuses publications sur le sujet, voir l'article de Aloysius B. CHANG CH'UN SHEN, «Notre responsabilité à l'égard de la Chine. Pour une Église réconciliante». *NRT* 114 / 1 (1992), 87-98.

² Souhait souvent formulé par le Vatican; voir dans *DCath* 80 / 1843 (2 janvier 1983), p. 19.

de l'homme ou encore moins dans celle de ses adulateurs modernes qu'il faut d'abord la chercher. Les individus sont moins les initiateurs d'une inculturation que les témoins de la dynamique qui se révèle et dans un collectif et dans un contexte culturel donné.

Pourtant, l'ambiguïté sémantique qui prévaut autour du mot et de la problématique continue de nourrir abondamment les défenseurs de la cause — l'inculturation — qui se constituent désormais en courants de pensées, témoignant moins de la complexité du processus ou de son originalité que, peut-être bien, des intérêts en jeu autour d'une figure légendaire.

1.3 COURANTS ACTUELS AUTOUR D'UNE AMBIGUÏTÉ

Au milieu des années quatre-vingt-dix, le mot recouvre encore une pluralité de sens qui ne fait qu'attester l'ambiguïté du concept dans les documents du Magistère et dans les écrits des commentateurs. Sa polysémie révèle également le manque de vision claire, dans l'Église d'aujourd'hui, quant à la politique d'inculturation adoptée par *Catechesi Tradendae* en 1979 et réaffirmée par le document («La foi et l'inculturation») de la Commission théologique internationale en 1988.

Mais, dans le débat actuel sur l'inculturation¹, un certain nombre de tendances se dessinent en dépit du fait que la problématique conserve la part d'ambiguïté qui la caractérisait dans les années soixante-dix. Parmi les théologiens qui défendent au milieu d'ardents détracteurs et de tendances multiples la thèse de l'inculturation, deux courants majeurs expriment leurs voix: un premier courant fait de technocrates qui s'intéressent à la cause de l'inculturation depuis leurs bureaux, le courant occidental, et un second

¹ Sous le titre de «La foi chrétienne dans les diverses cultures. Une chance pour tous», la revue *Conci* 251 (1994) est consacrée au thème de l'inculturation.

courant fait de témoins qui révèlent la réalité de la dynamique depuis ses contextes culturels locaux, le courant tiers-mondiste.

1.3.1 Courant occidental

Dans ce courant de pensée et de praxis, le courant occidental, celui du Magistère romain, de plusieurs théologiens occidentaux et de quelques théologiens tiers-mondistes qui s'intéressent à la problématique, l'inculturation apparaît rarement comme l'expression de la foi surgissant de cultures locales (par exemple dans les jeunes chrétientés) ou, plus rarement encore, de sous-cultures urbaines occidentales (les groupes marginalisés); elle est souvent traitée comme une méthode nouvelle d'évangélisation, voire une méthode catéchétique ou une «tâche pastorale» (T. Groome¹). Au Synode de 1977, il s'agit précisément du sens que les évêques retiennent en prétextant qu'«on peut parler de la catéchèse comme d'un facteur actif d'inculturation...»². Or, de façon générale, l'inculturation est perçue par ses défenseurs occidentaux — ou occidentalisés de par leur fonction — comme un outil pédagogique faisant la promotion d'une vision descendante et dominante de l'évangélisation dont l'objectif serait double: rejoindre non seulement des destinataires *ad gentes*, mais aussi des destinataires *in gentes*.

a. Destinataires *ad gentes*

Dans le Magistère, dans les allocutions de Jean-Paul II et dans une part importante des publications occidentales sur le sujet, l'inculturation apparaît régulièrement comme une tâche conséquente à la missiologie *ad gentes*; elle est un tremplin pour l'évangélisation dont les destinataires appartiennent à une géographie cible: les pays dits de mission qui, sauf

¹ Thomas GROOME, «L'inculturation. Comment procéder dans un cadre pastoral». *Conci* 251 (1994), 143-158. Néanmoins, et avec ambiguïté, l'auteur souligne (p. 146) que «l'inculturation dépend moins de la méthode adoptée que des convictions opératoires qu'on apporte [en tant qu'«agents actifs de l'inculturation»] à son ministère».

² *DCath* 74 / 1731 (4 décembre 1977), p. 1018.

quelques cas isolés, ne sont ni occidentaux, ni gréco-latins, ni anglo-saxons, ni de tradition judéo-chrétienne. Dans la pratique, et en amont des discours, l'«effort d'inculturation» est une évangélisation à la manière occidentale des Églises dites de mission. Les exemples de conversion à la norme — occidentale et dominante — et, par conséquent, d'ambiguïtés terminologiques, sont nombreux chez les commentateurs¹.

Mais comment peut-on prétendre appliquer une politique dite d'inculturation dans des contextes particuliers si, au même moment, la préoccupation pastorale consiste à façonner les discours, les pratiques et les institutions sur le modèle occidental gréco-latin et romain? Associée à une tactique romaine d'évangélisation de dernier recours, l'inculturation serait-elle devenue, au contraire, la marque d'une Église sur son déclin? Manifestement, *inculturation* et *conformité* aux modèles occidentaux sont des réalités incompatibles. L'historique de l'inculturation et la documentation qui s'y rapporte, présentées ci-dessus, fourmillent d'exemples à cet effet.

Néanmoins, dans les milieux occidentaux, l'inculturation, e approche qui vise l'*adaptation* ou l'*accommodation* de normes occidentales aux milieux locaux, est présentée comme une piste d'avenir pour l'Église, à la manière d'une trouvaille qui puisse sortir l'institution de son déclin et lui garantir la survie. Pourtant, déjà en 1938, H. de Lubac tenait sur le sujet des propos subversifs pour l'époque, en regard d'une certaine missiologie qui non seulement se pratique toujours, mais dont on fait encore l'éloge; les propos du théologien conservent aujourd'hui leur pertinence:

¹ Maurice ASSAD, dans «Le christianisme copte. Processus d'inculturation et formation de l'identité copte». *Conci* 251 (1994), pp. 71-72, écrit: «Dans les années cinquante, se sont produits deux mouvements d'inculturation efficaces: la possibilité offerte d'une instruction religieuse chrétienne aux chrétiens, garçons et filles, qui fréquentent les écoles publiques ou privées, et l'essor des écoles du dimanche dans les églises coptes dans toute l'Égypte. Le sermon donné après la lecture de l'évangile au cours de la liturgie copte a aussi été un moyen d'inculturation efficace...» Or, l'emploi du terme *inculturation* est manifestement inadéquat, car il s'agit de la culture locale copte qu'on cherche à *adapter* à la culture occidentale; il serait probablement plus juste de remplacer le mot *inculturation* par *adaptation* ou, mieux encore, par *accommodation*... aux normes dominantes occidentales.

Après avoir, dans une période d'optimisme conquérant, lié le sort de l'Europe au sort du christianisme, il arrive aujourd'hui que, dans un mouvement de repli désabusé, on lie le sort du christianisme à celui d'une Europe dont on croit apercevoir le déclin. Après avoir cru pouvoir aisément occidentaliser l'Orient, on se met à déclarer qu'il faut renoncer, comme à une chimère, au dessein de le christianiser¹.

b. Destinataires *in gentes*

Phénomène plus récent, l'inculturation de l'Évangile n'est plus orientée vers les seuls étrangers non chrétiens; elle l'est également vers le monde ouvrier, les exclus de la société, les milieux locaux les plus variés et défavorisés. Elle est un "outil" circonstanciel qui permet de jeter des ponts entre l'Église et les groupes cibles ou individus qui se sont distancés d'elle. La perspective évoquée est généralement une évangélisation par le haut — planifiée par une instance institutionnelle — et non par le bas — qui surgit d'une culture donnée.

Jusqu'au milieu des années quatre-vingt, peu de commentateurs occidentaux associent l'inculturation aux nouvelles réalités sociologiques de l'Occident. Un éditorial paru en 1994 dans *Concilium*, intitulé «La foi chrétienne dans les diverses cultures», est représentatif de la position qui s'impose chez les commentateurs. «La question de l'inculturation, peut-on y lire, n'est absolument pas l'affaire des seuls "pays de mission" traditionnels².» Dans le même numéro, J.-G. Nadeau y défend une position analogue et pose en terme d'inculturation «l'écart entre culture des jeunes [au Canada français] et culture ecclésiale»³.

La préoccupation n'est pas nouvelle pour autant. En janvier 1987, dans une instruction aux membres du Conseil pontifical pour la culture, Jean-Paul II émet un souhait dans le même sens déclarant que les «travaux

¹ Henri de LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (coll. Foi Vivante, 13). Paris, Cerf, (1938) 1965, pp. 189-190.

² Propos tenus par Norbert GREINACHER et Norbert METTE, «Le christianisme, une expérience multiculturelle». *Conci* 251 (1994), p. 10.

³ Jean-Guy NADEAU, «L'évangélisation et la culture des jeunes, vues du Canada français». *Conci* 251 (1994), pp. 113-114.

[des membres] serviront à beaucoup dans l'Église et pas seulement dans les pays dits de mission¹». En 1959, dans une communication au Congrès missiologique de Louvain, G. D. Segura reconnaissait déjà l'importance d'une évangélisation de type inculturé pour les milieux culturels occidentaux; la position exprimée engage l'Église à s'ouvrir à la nouveauté que peuvent apporter les milieux sociaux et humains à la base:

Ce problème [l'inculturation], nous le savons bien, ne se pose pas uniquement en Asie ou en Afrique, mais également dans d'autres contextes culturels. Il suffit de penser aux Missions de l'intérieur, en France, par exemple, ou en d'autres pays d'Europe. Il existe également tout un contexte "culturel" du monde ouvrier; là aussi, l'Église se trouve engagée dans un travail de discernement et d'adaptation, disons d'inculturation, en vue de dégager les valeurs qui peuvent être utilisées dans l'évangélisation de ce "milieu" humain².

Bien qu'ils prêtent le flanc aux détracteurs nombreux, notamment à ceux du Tiers Monde, voici donc quelques autres exemples représentatifs du courant³.

• *Premier exemple: inculturation et dogme*

Dans un article sur la «conscience missionnaire» paru en 1981, B. Plongeron soutient que l'inculturation est une «infusion des dogmes chrétiens dans les cultures locales...»⁴. De tels propos sur l'inculturation des dogmes ne sont pas sans soulever des inquiétudes non seulement sur le plan sémantique, mais aussi sur le plan de l'évangélisation dans son rapport à la colonisation. Les méthodes d'évangélisation comme les discours, dont

¹ *DCath* 84 / 1935 (1^{er} mars 1987), p. 242 (no 5).

² «L'initiation, valeur permanente...», dans *Mission et cultures non chrétiennes...*, 1959, p. 219.

³ Les exemples qui suivent s'ajoutent à tous les précédents, notamment dans les parties 1.1 («Historique et théoriciens du concept d'inculturation») et 1.23b («Position critique»).

⁴ «Conscience missionnaire...». (1981), p. 684.

les contenus dogmatiques, ont-ils à être imposés de l'extérieur d'après des modes de compréhension et d'expression occidentaux en dépit de l'importance et de la notoriété que ceux-ci ont acquis à travers les siècles? Une telle compréhension de la problématique de l'inculturation contribue à défendre et à perpétuer le monopole de la *culture chrétienne*, occidentale et dominante, au détriment des Églises locales et, peut-être davantage, des groupes marginalisés occidentaux qu'on tente désespérément de rejoindre.

Avec la question de l'inculturation du dogme, selon l'expression de certains commentateurs, se pose celle de l'inculturation du canon romain¹. Malgré l'intérêt du problème et de son actualité, c'est-à-dire l'importance de revoir la législation en fonction des contextes, l'affirmation des Églises locales en matière de droit canon par rapport à la centralisation romaine et sa concentration de pouvoirs relève-t-elle de la dynamique d'inculturation? À la question, il faut répondre par la négative. L'inculturation du droit ecclésiastique ou des dogmes — en Afrique² et ailleurs — relève moins de l'*inculturation* proprement dite que du *consentement* romain à une forme d'*adaptation* de la législation de l'Église de Rome à certaines coutumes locales. En dépit de leur importance, les réalités suivantes sont étrangères au champ sémantique de l'inculturation: institutions, collégialité et partage des responsabilités, revendications, droits démocratiques, rapports de forces, pouvoirs et jeux de rôles, affaires, esprit et moeurs républicaines.

Manifestement, le problème de l'affirmation d'une Église sur le plan juridique relève moins de la dynamique d'inculturation que des pouvoirs romains dans leur rapport aux Églises locales. L'*accommodement* ou l'*adaptation* potentielle du droit canon, voire de la dogmatique aux milieux locaux ou contemporains d'Occident, outre le fait que le problème soit réel, est une réalité étrangère à la dynamique sociothéologique de l'inculturation.

¹ Voir de John BEAL, «L'inculturation du droit canon. Made in USA». *Conci* 267 (1996), 71-81; curieusement, l'auteur pose en terme d'inculturation la volonté ratée de l'américanisation du droit canon entreprise aux États-Unis dès le XIX^e siècle. De Philippe ANTOINE, «Le droit canonique face à l'inculturation». *EA* 4-5 (1991), 63-77.

² Voir de Robert T. MWAUNGULU, «Les possibilités d'inculturer le droit romain en Afrique». *Conci* 267 (1996), 111-118; de Léonard SANTEDI KINKUPU, «Dogme et inculturation en Afrique». *RAT* 18 / 35 (1994), 65-82.

Du reste, *inculturation* et *réforme*, notamment sur le plan de la législation canonique, ne sont pas synonymiques malgré l'intérêt des deux pratiques.

• *Second exemple: inculturation au Québec*

En se fondant sur quelques publications récentes, examinons sommairement le problème de l'inculturation tel qu'il se présente au Québec.

Dans un collectif théologique québécois sur le «Pluralisme culturel»¹, la problématique de l'inculturation est pratiquement absente malgré son importance dans le débat sur le sujet. Le mot *inculturation* figure dans le titre d'un seul des articles, encore que son emploi soit accessoire et prétexte équivoque à une étude sur la «doctrine d'incarnation» dans la pensée de M.-D. Chenu². Dans une autre étude sur le pluralisme culturel et les enjeux pastoraux, le terme *inculturation* revient à quelques reprises, mais occupe une place périphérique par rapport au concept sociologique d'*acculturation* que l'auteur privilégie³.

Les travaux préparatoires au synode romain d'octobre 1994 sur la vie consacrée montre une fois de plus que l'application du concept aux sociétés occidentales est récente, même marginale, et que l'ambiguïté terminologique qui colle au terme n'est toujours pas évacuée. Par exemple, une enquête menée en 1992 auprès des religieux et religieuses du Canada francophone, publiée dans la revue *Vie Consacrée*⁴, révèle que sur les 184 propositions de sujets à traiter lors du Synode sur la vie consacrée de 1994, 22 concernent le thème de l'«adaptation de la vie religieuse»; ce thème fait

¹ Camil MENARD et Florent VILLENEUVE (sous la direction de), *Pluralisme culturel et foi chrétienne* (coll. Héritage et projet, 50). Montréal, Fides, 1993.

² Voir l'article de Christophe F. POTWOROWSKI, «La théologie d'incarnation derrière l'inculturation. Les signes des temps chez Marie-Dominique Chenu», dans *Pluralisme culturel...*, 1993, pp. 69-85. Compte tenu de «la place centrale occupée par la doctrine d'incarnation» dans «les débats contemporains sur l'inculturation», selon ce que soutient l'auteur (p. 69), une présentation générale du concept d'inculturation aurait permis au lecteur de mieux saisir la pensée de C. F. Potworowski quant à l'incarnation dans son rapport de dépendance (épistémologique) à l'inculturation.

³ Voir l'article de André CHARRON, «Du culturel à l'interculturel: incidences sur l'intervention chrétienne et le service pastoral», dans *Pluralisme culturel...*, 1993, pp. 281-321, notamment pp. 285 ss.

⁴ *VCon* 4 (juillet 1993), 223-235.

référence, entre autres sujets, à la question de l'inculturation dans son rapport aux jeunes de l'an 2000 (voir p. 229). L'enquête signale également l'importance de trouver un langage «religieux» qui soit plus signifiant que ne l'est le discours traditionnel sur les réalités d'aujourd'hui au Canada francophone. L'inculturation est à proprement parler une recommandation “noyée” dans un flot de propositions à débattre. Au contraire, l'enquête menée conjointement auprès des religieux belges fait ressortir le thème de l'inculturation avec davantage de clarté¹; la conscience de l'inculturation et l'urgence d'une évangélisation de type inculturé sont nettement plus manifestes qu'au Québec.

Dans un article paru dans la revue *Église de Montréal* en mars 1994, où il est également question du Synode à venir sur la vie consacrée, l'intérêt est tout aussi mitigé. On ne fait que mentionner, au passage et parmi de nombreuses préoccupations, l'importance d'une «sérieuse inculturation» (p. 351) et le «manque d'inculturation»² (p. 352) de l'Église, perçu comme une cause interne à la crise de la pastorale vocationnelle et au désintéressement massif des jeunes à l'endroit de l'Église.

Quant au synode de Montréal en cours, la publication récente d'un vingtaine des 135 mémoires présentés en audiences publiques, censés répercuter la teneur des recommandations, passe complètement sous silence et la problématique de l'inculturation et le terme selon la table des matières de l'ouvrage³. Certes, le mot *inculturation* figure dans la publication — peut-être même une seule fois, l'absence d'index ne facilitant pas son repérage — pour évoquer la carence de sensibilité des autorités sulpiciennes sur la question: «L'“inculturation” montréalaise, diocésaine, du Grand Séminaire est absente»⁴; le mot ne continue pas moins de charrier une valeur

¹ Parmi les 15 questions les plus urgentes à aborder lors du Synode, selon les religieux belges, figurent, au 2^e rang, «l'inculturation [du Christ] dans les sociétés postmodernes» et, au 9^e rang, «l'inculturation [du Christ] dans les jeunes chrétientés»; voir dans *VCon* 4 (juillet 1993), pp. 241-242.

² «Octobre 1994. Le prochain synode sur la vie religieuse. Quelques attentes». *EgMit* 13 / 14 (31 mars 1994), 351-353.

³ André CHARRON (sous la direction de), *Le synode de Montréal en audiences publiques. Une sélection des mémoires présentés* (coll. Débats de l'Église, 8). Montréal, Fides, 1997.

⁴ *Ibid.*, p. 191.

sémantique équivoque appartenant au champ de la sociologie: acculturation, adaptation, intégration, etc. Par ailleurs, au delà du mot *inculturation*, mais en deçà d'une réflexion sur la problématique, la préoccupation pour une évangélisation de type inculturé ressort de plusieurs mémoires, dont les accents majeurs tournent autour du passage obligé de l'aumône à la justice sociale contrairement à d'autres mémoires plus axés sur les services offerts à ce qu'il est habituellement convenu d'appeler "la communauté". Le rapport foi et cultures locales, exprimé de mille façons, comme dans l'expression «intelligence contextualisée de la foi»¹, revient constamment dans les propositions adressées à l'Église de Montréal.

À la lumière de ce trop bref survol, la problématique de l'inculturation n'apparaît pas dans l'Église du Québec comme une priorité, ni comme une préoccupation pastorale ni comme une dynamique clairement définie. On ne retrouve pas de sensibilités particulières sur le sujet, ni au niveau de la réflexion, ni sur le terrain même si le mot circule parfois; dans les publications, son emploi, euphémisme pour désigner la volonté de rapprochement entre l'Église-institution et les milieux populaires ou communautaires, est généralement ambigu et devrait souvent être remplacé par une terminologie plus appropriée aux propos tenus². La valeur synonymique attribuée aux mots *inculturation*, *adaptation* et *acculturation* (au monde actuel) est un exemple patent d'ambiguïté. Les fonctions théologiques de l'inculturation comme ses fonctions catéchétiques et pastorales restent des notions vagues qui nécessiteraient une étude systématique³. Ces quelques

¹ *Ibid.*, p. 50.

² Entres autres exemples, voir l'ouvrage de Pierrette T. DAVIAU, *Pour une formation pastorale inculturée* (coll. Pastorale et vie, 9). Montréal, Éd. Paulines-Médiaspaul, 1990, dont la mention du mot «inculturée» — dans le titre — relève davantage de la cosmétique que de la problématique elle-même; la remarque vaut également pour Benoit LACROIX, dans «Religion populaire et inculturation de la foi», *Le Christ et les cultures...*, pp. 321-330; etc. Dans ces exemples, les sujets traités n'ont pas de rapport évident à l'inculturation.

³ Pour un aperçu de la question au Québec, voir dans *Conci 251* (1994), en plus de l'article de Jean-Guy NADEAU, «L'évangélisation et la culture des jeunes...», pp. 109-120, l'article de Gregory BAUM, «Deux points d'interrogation...», pp. 121-127. Aussi l'article de Raymond LEMIEUX, «L'inculturation...», dans *Les défis du dialogue...*, 1990, pp. 7-34.

cas, même vite présentés, sont représentatifs de la situation: un imbroglio autour d'une ambiguïté.

Constitué majoritairement d'Occidentaux, le courant «inculturationniste» questionne assez peu le contenu à inculturer et la valeur sémantique et sociothéologique du mot *inculturation*; comme on a pu le constater précédemment, les commentateurs de M. Ricci confirment la perspective. Les défenseurs de la perspective occidentale prêtent au mot une valeur synonymique telle l'*acculturation*, ou plus simplement l'*adaptation*, voire l'*accommodement* à des réalités locales (comme l'apprentissage d'une langue vernaculaire, l'adaptation du droit canon ou de la liturgie, etc.). Tous les exemples ci-dessus, au Québec et ailleurs en Occident, ne sont pas sans soulever des interrogations et sur la nature même du concept d'inculturation et sur sa récupération par les Églises.

L'inculturation serait-elle considérée comme un nouvel outil de propagande au service d'un certain cléricalisme avant tout préoccupé par le renouvellement de ses effectifs? Les défenseurs de l'inculturation ou encore ceux qui s'en réclament, en Occident surtout, véhiculent en plus une idéologie élitiste¹ comme le fait remarquer O. Degrijse², missiologue belge. À d'autres paliers, paroissiaux et scolaires³ notamment, l'inculturation est encore perçue comme un moyen logistique — catéchétique et pastoral — de dernier recours pour récupérer les jeunes, les minorités marginalisées (les marginaux de l'amour, de la drogue, du travail, etc.) et les distants institutionnels afin de les intégrer dans la culture officielle ou encore de leur inculquer les valeurs dominantes.

¹ Sur la question de l'élitisme, voir les pp. 118 et 119.

² Omer DEGRIJSE, *L'éveil missionnaire des Églises du Tiers Monde*. Paris, Fayard, 1983, p. 105.

³ Voir le récent ouvrage de Bernadette WIAME, *Pour une inculturation de l'enseignement religieux* (coll. Théologies pratiques). Bruxelles, Lumen Vitae, 1997. Malgré le titre et une brève présentation de l'inculturation (pp. 13-22) qui n'apporte rien de neuf ou de signifiant sur le sujet, l'ouvrage ne fait pas vraiment ressortir la problématique en plus de prêter au mot *inculturation* des valeurs analogiques tout à fait inadéquates. L'ouvrage montre plutôt une élaboration de perspectives théoriques sur l'enseignement religieux en Belgique à partir d'enquêtes menées auprès des enseignants.

La perspective occidentale n'est pas sans faire jaser. Des théologiens et des pasteurs du Tiers Monde, avec une ironie à peine voilée, désignent d'«inculturationnistes» les défenseurs occidentaux de l'inculturation qui véhiculent une conception occidentale non seulement du Christ, de l'Église, de la foi et du salut, mais aussi de *la culture*. En dépit de ses détracteurs comme de l'ambiguïté qui de façon générale persiste autour de la valeur sémantique de l'inculturation dans le monde occidental, le courant qui en est issu produisit également plusieurs figures majeures¹ qui ont donné à l'inculturation une crédibilité certaine tant sur le plan scientifique que sur le plan ecclésial. Cependant, fait à noter et particulièrement signifiant, ces figures sont pour la plupart directement engagées... dans les milieux missiologiques du Tiers Monde!

1.3.2 Courant tiers-mondiste

En dépit d'un mouvement récent de recul de la part du Magistère romain en ce qui touche à l'inculturation, la détermination des Églises locales à poursuivre débats et «efforts d'inculturation» n'en est pas moins manifeste à l'échelle de la catholicité. Plus qu'en Occident chrétien ces dernières décennies, le Tiers Monde développe une conscience d'inculturation; par la nouveauté de son discours, il se charge de rappeler au monde et aux chrétientés traditionnelles la valeur relative du paradigme gréco-latin et européen de la *transmission* de la foi évangélique.

Dès le Synode de 1974, la tendance — il s'agit à ce moment-là d'une tendance plus que d'un courant — se faisait déjà sentir dans les revendications épiscopales par le biais des évêques africains qui réclamaient un discours théologique mieux «incarné» dans les réalités culturelles africaines². Ces théologiens et ces évêques, originaires de pays colonisés, font entendre un écho différent sur la problématique naissante de l'inculturation. Depuis, ils apportent une version renouvelée du concept, différemment formulée,

¹ Pour un aperçu de ces figures, se référer aux pp. 65 et 66, notes de bas de pages.

² Voir le propos des évêques paru dans *DCath* 71 / 1664 (17 novembre 1974), p. 995.

qui soulève quelques inquiétudes chez le Magistère romain; comme le montrent deux publications récentes¹ sur l'inculturation, les mises en garde de Jean-Paul II témoignent du malaise. Examinons donc la problématique de l'inculturation à partir du contexte tiers-mondiste qui la produit et non pas à partir des milieux occidentaux intéressés à la cause.

a. Problématique

Selon le courant tiers-mondiste qui tire son origine des Églises d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine, les peuples ou les sous-groupes culturels qui luttent pour leur survie constituent le fondement unique et authentiquement valable dans toute démarche d'inculturation. Jamais le processus ne peut provenir d'une volonté extérieure, ni d'une instance institutionnelle, ni, par surcroît, de l'étranger. En aucun cas un groupe de décideurs ne peut commander l'inculturation, encore moins l'imposer au nom d'une dogmatique ou d'une discipline. Une certaine méfiance s'installe même chez les tenants de ce courant, d'où l'emploi équivoque du mot «inculturationnistes» qui parfois est prêté aux Occidentaux défenseurs de la cause. On craint que la promotion de l'inculturation ne fasse que masquer des intérêts colonisateurs, voire des instincts de domination. Les résistances sont fortes et clairement exprimées.

Ainsi, plusieurs spécialistes² originaires d'Églises issues de cultures traditionnellement associées aux pays de mission sont particulièrement critiques à l'endroit de la vision occidentale de l'inculturation qui se fonderait, prétendent-ils, sur le pouvoir et la domination. L'expansion du modèle occidental du christianisme, appuyé sur une conception ecclésiastique de la culture, est l'enjeu visé, allèguent ces accusateurs. A. Pieris, l'un des principaux détracteurs de la «théologie de la domination», d'après sa

¹ Voir les sérieuses réserves du pape dans un premier document, parues en 1994, intitulé «La liturgie romaine et l'inculturation» et dans un second document intitulé «L'inculturation: tout n'est pas conciliable avec le message chrétien».

² A. Pieris, L. Boff, P. Suess, A. Diop, A. Boesak et, dans une moindre mesure, les spécialistes qui ont préparé le «Document de travail», en vue du Synode africain des évêques de 1994, paru dans *DCath* 90 / 2068 (21 mars 1993), 282-284, etc.

propre expression, et défenseur du Christ asiatique¹, soutient qu'«il n'est pas étonnant que les non-chrétiens fassent preuve d'une grande méfiance à l'égard de tout le mouvement d'inculturation...»². La méfiance tourne autour de l'ambiguïté sémantique que véhicule le terme et de son utilisation démagogique.

A. Pieris est probablement l'un de ceux qui expriment avec le plus de conviction l'appréhension viscérale des non-chrétiens d'Asie devant les visées inculturationnistes occidentales, compte tenu de l'ambiguïté du terme et des intentions chez ses propagandistes. Ces visées sont perçues comme une tactique du caméléon pour mieux tromper sa proie, elle est une sorte d'effort désespéré de l'Église qui réalise l'échec de sa missiologie³. Sans complaisance, par une analogie qui ne cache en rien sa lucidité, l'auteur exprime ainsi sa propre méfiance:

La fièvre de l'inculturation pourrait se comprendre comme un effort désespéré de dernière minute en vue de donner figure asiatique à une Église qui ne réussit pas à s'implanter dans le sol asiatique, parce que personne n'ose briser le pot gréco-romain dans lequel elle s'est trouvée confinée depuis quatre siècles, tel un bonsaï atrophié⁴!

Du côté de Taïwan, la résistance est aussi forte. «L'“inculturation” n'est pas toujours un concept mobilisateur ou “progressiste”». C'est dans ces termes que B. Vermander⁵ traduit l'attitude de l'Église de Taïwan devant ce qu'elle considère comme un retour en arrière (résistance aux conservateurs nationalistes? à l'occidentalisation?) et une politique contraire à sa “taïwanisation”.

Les défenseurs de ce courant refusent à l'Occident chrétien deux prérogatives: le pouvoir de *transposer* sa propre identité culturelle en terre étrangère et, par conséquent, la conception qu'il véhicule du concept

¹ Voir «Le Christ a-t-il une place en Asie?...». (1993), 49-66.

² *Une théologie asiatique...*, 1990, pp. 99-100.

³ *Ibid.*, p. 100.

⁴ *Ibid.*, pp. 99-100.

⁵ «Théologiens catholiques...». (1995), p. 679.

d'inculturation. Il est faux de réduire l'inculturation à la *traduction* du kérygme évangélique en une langue locale ou à la *transposition* du modèle occidental du christianisme et de ses valeurs, soutiennent-ils, en dépit des *accommodements* de circonstance que veulent bien consentir à des autochtones de "généreux missionnaires" en situation de pouvoir ou même quelques instances romaines¹. Le point de vue de ce discours alternatif n'est plus celui de l'étranger par qui arrive en terre missionnaire le "message chrétien" ou la "bonne nouvelle", préalablement formulé en des concepts gréco-latins; il est celui de l'autochtone qui témoigne de la présence christique et de ses effets sotériologiques dans sa propre patrie, par le biais de schèmes conceptuels (anthropologiques, religieux, etc.) empruntés à sa propre culture et à sa propre langue. «Il faudra bien que le christianisme finisse par accepter cette évidence, qu'il est lié à une culture et à des modes de pensée qui ne sont pas universels», notait en 1935 l'écrivain français J. Schlumberger².

La perspective tiers-mondiste de l'évangélisation est en quelque sorte inversée par rapport à la tendance occidentale. Elle ne consiste plus en *un* effort d'*adaptation* aux modes occidentaux d'expression de la foi, mais d'abord en la volonté de réappropriation du schème fondateur de la foi évangélique qui, dans une étape seconde, est exprimé dans des modalités locales. La problématique de l'inculturation repose sur la reconnaissance de cet a priori.

Appelés parfois les «libérationnistes», les tenants du courant tiers-mondiste ont une conscience élevée du combat à mener. Issus en majorité de jeunes chrétientés, ces théologiens et ces pasteurs voient dans le creuset de l'histoire et des cultures les signes incontestables de la présence agissante du Souffle, surtout pas des charités d'occasion consenties par des pouvoirs extérieurs, mais des situations de justice à rétablir. Dans l'urgence de

¹ Dans la première moitié du siècle, des écrivains (J. Schlumberger, etc.), des philosophes (M. Blondel, etc.), des théologiens (H. de Lubac, P. Teilhard de Chardin, etc.) européens posaient déjà un regard critique sur l'"exportation" du catholicisme romain en des terres jugées "moins civilisées".

² Jean SCHLUMBERGER cité par Henri de LUBAC, *Catholicisme...*, (1938) 1965, p. 190.

laisser s'inculturer localement le Christ, principe de communion, ces défenseurs voient là une occasion de se distancier du «colonialisme» et du «machisme» clérical occidental auxquels ils associent l'élitisme qu'ils dénoncent, selon des expressions couramment associées à leurs propos.

En effet, dans les cultures du Tiers Monde, tant en Asie¹ qu'en Afrique², le problème de l'élitisme dans la formation religieuse et sacerdotale est fréquemment soulevé. La forme d'élitisme à l'anglaise ou à la française, associée au pouvoir colonial et aux valeurs hautaines qu'elle véhicule, consiste à isoler un individu de son contexte d'origine. Cherchant à universaliser les modèles d'engagement et de pratiques de foi, à partir du paradigme romain et au nom de l'unité ecclésiale, la formation religieuse classique donne l'impression d'être au service d'un certain colonialisme clérical. Selon l'Indien J. Velamkunnel, la conséquence d'une telle option est le développement d'un apostolat de l'élite allié à un mode de vie à l'occidentale — the «spoon and fork culture»³ — et à des perspectives théologiques étrangères à la volonté de promotion des populations locales. À ce problème est associé celui du langage, soutient l'auteur; l'usage de l'anglais est perçu non pas comme un simple «véhicule des idées», sans

¹ À part les nombreuses interventions à ce sujet de A. Pieris (pour l'Asie) et de L. Boff (pour l'Amérique latine), soulignons également celles de Subhash ANAND, dans «Training Priests for North India». *VJTR* 46 (1982), 32-44, et de Joseph VELAMKUNNEL, dans «Formation of Religious and Service of the Poor in the Context of North India». *VJTR* 44 (1980), 313-327. Marqué par le colonialisme anglais, J. Velamkunnel signale une triple aliénation liée au colonialisme dont l'élitisme: «[the] alienation from their own native culture, alienation from the poor, and finally insertion into the elite culture» (p. 324).

² Sur le problème de l'élitisme dans la formation en contexte africain, voir de Omer DEGRIJSE, *L'éveil missionnaire...*, 1983, pp. 103-106 ss. Par ailleurs, l'un des penseurs africains les plus provocants sur la question de l'élitisme est probablement le romancier camerounais M. Beti. Dans un roman remarquable, *Perpétue et l'habitude du malheur*. Paris, Buchet-Chastel, 1974, p. 132, Mongo BETI dénonce l'«humus empoisonné [la langue française à l'apogée de la colonisation] sur lequel poussaient nécessairement des plantes malsaines...». L'auteur poursuit son réquisitoire en disant: «La rareté infinitésimale des élites, ces élus qui, surmontant tous les handicaps, parvenaient à la conquête d'un diplôme, en faisait un arbuste malingre qu'on enfermait dans la serre chaude des quartiers séparés où elles se laissaient déposséder d'elles-mêmes. L'assujettissement sans espoir faisait lever des moissons de révolte...»

³ Joseph VELAMKUNNEL, «Formation of Religious and Service of the Poor...». (1980), p. 318.

conséquence sur les jeunes en formation, mais comme «un médium de culture»¹ dont l'effet subversif vise à occidentaliser les mentalités.

Mais, depuis quelques décennies dans le Tiers Monde, la prise de conscience des identités nationales contribue grandement à l'éveil du processus d'inculturation à partir des cultures populaires. A. Pieris expose de la manière suivante le point de vue par opposition à la tendance occidentale qu'il rejette sans ménagement:

Les questions qui préoccupent surtout les inculturationnistes sont-elles absolument hors de propos — notamment: une Église particulière est-elle inculturée ou non, ou pourquoi n'est-elle pas inculturée, et comment son inculturation pourrait-elle se faire? Il n'est pas hors de propos de nous interroger sur les raisons pour lesquelles des questions aussi peu pertinentes sont si souvent posées dans nos Églises locales aujourd'hui. Mon diagnostic est que les inculturationnistes partent de l'observation, juste comme telle, que la culture ecclésiastique de l'Église ministérielle en Asie est élitiste et se tient à l'écart de la culture des masses paupérisées².

Dans des termes tout aussi provocants, P. Suess, l'un des ardents défenseurs de la position du côté de l'Amérique latine, présente l'urgence, pour l'Église, de mettre l'accent sur les milieux particuliers et concrets de vie qui sont les uniques «fondateurs de l'identité» des groupes. Du même souffle, il invite l'Église à renoncer à son projet séculaire de «culture chrétienne»³. Selon plusieurs tenants du courant tiers-mondiste, observateurs de la scène missiologique internationale en cette fin de siècle, les Églises locales sont témoins de la volonté romaine de christianisation de masse des cultures africaines, asiatiques, latino-américaines, amérindiennes, océaniques, etc. À cet effet, P. Suess soutient que «l'Église doit renoncer à des codes universels et à une transmission littérale. Il lui faut, dans un long

¹ *Ibid.*, p. 319.

² *Une théologie asiatique...*, 1990, p. 76.

³ Formule employée par Jean-Paul II dans son discours inaugural du CELAM à Saint-Domingue en 1992; voir dans *Nouvelle évangélisation, promotion...*, 1993, pp. 21-51 (nos 1, 21).

processus d'inculturation, ressentir son insignifiance métalinguistique et son manque de langage universel pour devenir capable de parler selon les contextes et la spécificité des cultures»¹. A. Myre, de l'Université de Montréal, souligne à ce sujet qu'«il ne s'agit pas seulement de traduire des mots et des idées d'une langue dans une autre, à mesure que le christianisme avance dans l'espace et dans le temps»² pour qu'il y ait inculturation.

Or, l'inculturation n'a de valeur que dans la mesure où elle est associée à la libération³. En Asie, soutient A. Pieris⁴, *libération* et *inculturation* ne sont plus des réalités distinctes même si ces termes continuent de provoquer des remous. Du côté de l'Afrique, le théologien ghanéen E. Martey⁵ présente une thèse analogue. Les tenants du courant tiers-mondiste déplacent ainsi le débat de son pôle traditionnel, surtout les autorités ecclésiales et les spécialistes occidentaux, pour le recentrer autour de son pôle premier, le pôle fondateur du *pattern* originel d'évangélisation: les peuples en attente de transformation—libération.

b. Précurseurs sur la voie de l'inculturation

En regard du courant tiers-mondiste, depuis l'avènement de la colonisation à nos jours, de nombreuses figures missionnaires ont été, souvent au prix de leur sang, de véritables précurseurs sur la voie de l'inculturation en des terres nouvelles. Ces figures ont été plus conscientes

¹ «Les missions...». (1994), p. 136.

² André MYRE, «Il y a une recherche du merveilleux qui est une maladie de la foi». *RND* 4 (avril 1994), 16-28; citation pp. 21-22.

³ Notamment au sein de l'EATWOT, le débat entre “inculturation” et “libération” a duré plusieurs années, les deux théologies étant souvent présentées par opposition. Si la théologie de l'inculturation met l'accent sur la valorisation des cultures locales, la théologie de la libération, notamment en Amérique latine, focalise le débat autour de problèmes socioéconomiques et politiques.

⁴ *Une théologie asiatique...*, 1990, p. 108.

⁵ Emmanuel MARTEY, *African Theology. Inculturation and Liberation*. Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1993. L'auteur écrit (p. 69): «Presently there are two major theological directions in Africa: *inculturation*, which stresses Africa's religiocultural realities and finds expression in the narrowly defined “African theology” (now inculturation theology); and *liberation*, with its emphasis on the continent's politico-socioeconomic realities, which finds expression not only in Black theology in South Africa, but also in African liberation theology and African women's theology.»

du rôle des cultures dans la mise en place de pratiques locales de libération, comme dans l'élaboration d'un discours chrétien à renouveler, et moins portées par la volonté de *propagation* du *pattern* romain de l'Église et de sa prétention unilatérale par rapport au salut. Brièvement présentées, voici quelques-unes de ces figures majeures de l'histoire de l'Église.

- Bartolomeo de LAS CASAS¹ (1474-1566)², l'un des plus ardents défenseurs et protecteurs des Indiens³ à Hispaniola⁴ et en Amérique centrale, soulevant par la même occasion les polémiques. L'illustre missionnaire et écrivain dominicain, né à Séville, eut le rêve d'établir une Église amérindienne et un type nouveau d'évangélisation faisant valoir le droit des peuples indiens, bafoués et massivement assassinés par les conquérants. La politique d'assimilation par le système colonial, soutenait-il, eut des conséquences tragiques sur les populations et les cultures locales dont leur extermination pure et simple. Par ailleurs, son engagement se limita aux seuls Indiens et il ne condamna ni le trafic des Noirs ni leur esclavage qui pourtant se pratiquaient couramment.

Pacifiste, de Las Casas a constamment tenté de démontrer auprès de ses supérieurs, y compris rois (Charles Quint, Philippe II) et papes (Paul III, Pie V⁵), l'incompatibilité entre la conquête, la guerre (la conquête de

¹ Parmi les nombreux titres, voir de Gustavo GUTIERREZ, *Dieu ou l'or des Indes...*, 1992 et «Bartolomé de Las casas: Defender of the Indians». *Pac* 5 / 3 (1992), 263-273; de Charles GILLEN, *Bartolomé de Las Casas: une esquisse biographique* (coll. Histoire). Paris, Cerf, 1995; de Bartolomé de LAS CASAS, *Une plume à la force d'un glaive. Lettres choisies* (coll. Sagesses chrétiennes). Paris, Cerf, 1996; etc.

² Chez les commentateurs, un certain flottement subsiste quant aux dates entourant la naissance du missionnaire: 1470-1566 (*Le Petit Robert*), 1474-1566 (P. Chaunu), 1484-1566 (G. Gutiérrez), etc.

³ À cette voix célèbre s'ajoute celles de Vasco de Quiroga, d'Antonio de Valdivieso, de Francisco de Vittoria, etc. Sur ce dernier, voir de Pierre CHAUNU, «Bartolomé de Las Casas (1474-1566), Francisco de Vittoria (1492-1546) et les Indiens». *RSMP* 144 / 2 (1989), 177-186.

⁴ Les Républiques dominicaine et d'Haïti partagent une même île que les colonisateurs espagnols ont baptisé du nom de *Hispaniola* ou *La Española* (la petite Espagne). Or, en créole, le nom originel de l'île était *Ayiti*, *Kiskeya* ou *Boyo* (Terre haute et boisée).

⁵ C'est à la suite de sa recommandation au pape Pie V (1566-1572), devant l'échec des souverains de mener à bien leur mission d'évangélisation du "Nouveau Monde", que fut fondée la Sacrée Congrégation pour la propagation de la foi (1622), dès lors directement responsable des affaires missionnaires.

l'Amérique espagnole s'est faite uniquement par les armes) et l'évangélisation. *Évangélisation* et *civilisation* sont deux réalités distinctes, soutenait-il. Grâce à son influence auprès de Charles Quint et sa détermination à défendre les droits des autochtones, l'esclavage des Indiens fut officiellement aboli en 1543. Son traité de missiologie¹, encore actuel sous certains aspects, est considéré comme étant le premier en son genre que l'on connaisse² dans l'histoire de l'Église. La conception du missionnariat de Las Casas est proche du concept actuel d'inculturation, sans référence à la notion de civilisation à promouvoir selon son acception européenne.

- Francisco XAVIER (1506-1552) à Malacca, en Inde et au Japon. Ayant de lui-même l'image d'un homme supérieur, le jésuite basque n'en est pas moins souvent décrié aujourd'hui pour sa fermeture viscérale à toutes croyances non chrétiennes et le caractère souvent vexatoire de ses propos sur les cultures locales³. Paradoxalement, certains n'y voient pas matière à douter de sa capacité à s'inculturer aux réalités indiennes.
- Roberto de NOBILI (1577-1656) à Madurai (1606) dans le sud de l'Inde. Il est aujourd'hui unanimement considéré par les commentateurs comme une figure inculturée importante de la missiologie orientale⁴. D'après l'Indien J. P. Pinto, «De Nobili was the first missionary who took indige-

¹ Bartolomeo de LAS CASAS, *De l'unique manière d'évangéliser le monde entier* (introduction et traduction par Marianne Mahn-Lot. Sagesse chrétiennes). Paris, Cerf, 1990. Complété en 1527, l'ouvrage fut traduit en latin en 1942 d'après son titre original: *De unico modo vocationis omnes gentes ad veram religionem* («De l'unique façon d'amener tout le genre humain à la religion véritable»).

² *Ibid.*, p. 8.

³ Les propos maladroits du missionnaire, souvent hautains et offensants à l'endroit des Orientaux qui pourtant l'accueillaient, de même que sa mentalité de colonisateur transparaissent du début à la fin de sa correspondance. Voir dans Saint FRANÇOIS XAVIER, *Correspondance 1535–1552. Lettres et documents* (coll. Christus, 64. Traduction intégrale, présentation, notes et index de Hugues Didier). Paris-Montréal, DDB-Bellarmin, 1987.

⁴ Dans la bibliographie exhaustive sur l'homme, voir l'étude de Frank De GRAEVE, «Roberto De Nobili: A Bold Attempt at Inculturation?», dans F. K. Flinn et T. Hendrickx (Éds.), *Religion in the Pacific Era* (Studies in the Pacific Era Series). New York, Paragon House, 1985, pp. 31-42.

nization or inculturation seriously»¹. Cependant, à une époque où le mot *inculturation* circule encore peu, S. Rajamanickam, dans une étude² parue en 1972, probablement la plus complète sur de Nobili, présente le missionnaire et sa méthode d'évangélisation en terme d'*adaptation*³. Quelle est donc sa méthode?

Contrairement aux pratiques missionnaires habituelles, de Nobili, jésuite originaire de la noblesse romaine (son père était comte), fit un effort pour s'*adapter* (J. P. Pinto) à la culture tamoule et à l'hindouisme, allant même jusqu'à porter la tunique safran, se faire *sannyāsi* brahmanique (ascète, dans la tradition de l'hindouisme) et porter le nom tamoul de Tattuva Podagar⁴. Selon les propos de K. S. Latourette en 1929⁵, le nouveau *rajah* usa de son titre de noblesse pour pouvoir enseigner aux hautes castes afin de les convertir; il s'initia également à l'hindouisme, ce qui ne l'empêcha pas d'être fort critique à son endroit, écrit le théologien indien M. A. Amaladoss⁶. De Nobili voulut néanmoins que le tamoul soit la langue de la liturgie (au même moment s'est posée la question des rites malabars⁷) et le sanskrit, qu'il lisait aussi couramment, la langue de l'enseignement pour la formation des séminaristes. Il fut le premier catholique à prêter à Jésus le titre de «divine Guru»⁸. Bien que sa méthode missionnaire fut de son vivant louée par ses supérieurs et ait été couronnée de succès en terme quantitatif quant aux conversions

¹ *Inculturation Through...*, 1985, p. 89.

² Savarimuthu RAJAMANICKAM, *The First Oriental Scholar*. Tirunelveli, De Nobili Research Institute, 1972.

³ *Ibid.*, 1972, pp. 54-57.

⁴ En tamoul, langue dravidienne du sud de l'Inde, le nom signifie «le maître de la vérité».

⁵ Dans *A History of Christian Missions...*, (1929) 1967, p. 94, note 44, l'auteur écrit: «In India, where the Brahmins were the dominant social class, the Jesuit Robert de Nobili was trying to win them, and through them India, by adopting their garb and many of their customs.»

⁶ Michaël A. AMALADOSS, «Théologie indienne». *Et* 378 (mars 1993), p. 341.

⁷ Selon Savarimuthu RAJAMANICKAM, *The First Oriental...*, 1972, p. 58: «The (...) controversy on "Malabar Rites" started only half a century after the death of Nobili».

⁸ Tiré de Catherine CORNILLE, *The Guru in Indian Catholicism. Ambiguity or Opportunity of Inculturation?* (coll. Louvain Theological & Pastoral Monographs, 6). Louvain, Peeters Press, 1991, p. 95.

enregistrées¹, elle lui valut de nombreux adversaires et, à sa mort, elle fut décriée et complètement abandonnée par l'Église locale.

- Pedro “Père Gaspar” PAEZ (1582-1635) arrive en Éthiopie en 1607. Le missionnaire espagnol accepta la culture et la liturgie locales tout en négociant la réunion de l'Église éthiopienne avec l'Église de Rome (Concile de Florence), les deux communautés étant coupées par l'immensité du désert et surtout par l'expansion de l'islam. Le sabbat juif, encore célébré, fut aboli et des milliers d'Éthiopiens ont été baptisés.

Son successeur, l'Espagnol Mendez, arriva au pays en 1625 et entreprit une vaste entreprise de dénigrement à l'endroit de la méthode de Paez qui pourtant avait réussi à donner au christianisme des colonies une certaine sphère d'influence. Mendez insista sur le retour aux rites latins, la nécessité du calendrier romain, etc.; il prescrivit la directive de rebaptiser tous les chrétiens d'Éthiopie et de réordonner les prêtres en fonction de la norme romaine, il obligea la purification des autels et l'enlèvement de reliques de saints éthiopiens, etc. La suite des événements fut dramatique: schisme avec l'Occident chrétien, massacre des missionnaires latins, etc. Ce n'est qu'au XIX^e siècle que les missionnaires catholiques adoptèrent de nouveau le rite éthiopien et que la coutume d'ordonner des prêtres et des évêques reprit selon les rites locaux.

- Alexandre de RHODES (1591-1660), missionnaire au Vietnam, tente d'intégrer l'Évangile aux cultures locales.
- Adam SCHALL (1592-1666) et Ferdinand VERBIEST (1623-1688)², en Chine, continuent l'oeuvre de Ricci notamment par la publication en langue chinoise de nombreux travaux de mathématique et d'astronomie.

¹ Durant son activité missionnaire, 4 000 baptêmes ont été enregistrés.

² Voir de John W. WITEK (ed.), *Ferdinand Verbiest, S.J. (1623–1688). Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat* (Monumenta Serica Monograph Series, 30), Nettetal, Steyler Verlag, 1994.

- Vincent LEBBE (1877-1940) en Chine¹. Missionnaire belge d'origine, adoptant la nationalité chinoise en 1933, V. Lebbe encouragea la promotion d'un clergé local² et, sur le plan national, l'autonomie du pays. Selon M. Chéza, il dénonça le «caractère nuisible du protectorat français sur les missions catholiques»³, position qui rappelait l'un des principes fondateurs de son action: «L'adaptation permanente est la condition première de l'apostolat»⁴.
- Depuis R. de Nobili, peu d'expériences significatives ont été signalées en Inde. Il faut attendre le XX^e siècle pour que d'autres figures dominantes développent dans la région un type d'engagement qui s'apparente à la dynamique d'inculturation. D'après A. Shorter, ce n'est que dans le sillage de Vatican II que «the Christian *sannyasi* reappeared and Christian *ashrams* or prayer centres were set up on the Hindu model»⁵.

Or, dans les décennies précédant le Concile, une expérience en ce sens a été tentée par Jules MONCHANIN (1895-1957)⁶; elle fut à la fois

¹ Voir l'imposante documentation sur V. Lebbe et l'histoire de l'Église catholique en Chine de 1901 (date de l'arrivée de V. Lebbe en Chine) à 1940 par Claude SOETENS, dans *Inventaire des archives Vincent Lebbe* (Cahiers de la RTL, 4). Louvain-la-Neuve, Faculté de théologie, 1982. Les archives de V. Lebbe en 5 volumes, également sous la direction de C. Soetens du Centre V. Lebbe de l'Université de Louvain, comprennent les titres suivants: *Recueil des archives Vincent Lebbe. Pour l'Église chinoise. I. La Visite apostolique des missions de Chine 1919–20* (Cahiers de la RTL, 5), 1982; *Recueil des archives Vincent Lebbe. Pour l'Église chinoise. II. Une Nonciature à Pékin en 1918?* (Cahiers de la RTL, 7), 1983; *Recueil des archives Vincent Lebbe. Pour l'Église chinoise. III. L'Encyclique Maximum Illud* (Cahiers de la RTL, 9), 1983; *Recueil des archives Vincent Lebbe. A. Sohier. Un an d'activité du Père Lebbe: 1926* (Cahiers de la RTL, 12), 1984; *Recueil des archives Vincent Lebbe. La Règle des Petits Frères de Saint-Jean-Baptiste* (Cahiers de la RTL, 16), 1986.

² Grâce au travail et à la détermination de V. Lebbe, le pape Pie XI créa un épiscopat chinois.

³ Maurice CHEZA, «L'inculturation, défi pour toutes les communautés chrétiennes». *LaFT* XXIV / 3 (1994), p. 261.

⁴ *Ibid.*, p. 262.

⁵ *Toward a Theology of Inculturation...*, 1992, p. 160.

⁶ Jules Monchanin présentait déjà, avant Vatican II, la nécessité de renouveler à partir de réalités locales les modèles d'expression de la foi évangélique et les pratiques ecclésiales romaines. Monchanin quitte son Beaujolais natal (France) en mai 1939 pour aller s'établir dans le diocèse de Tiruchirapalli (anciennement Trichinopoly) dans le sud de l'Inde. Le 21 mars 1950, sur le site d'un ermitage appelé Shântivanam (i.e. «bois de la paix»), il fonde un ashram bénédictin dédié à la Trinité: Sacchidânanda. En terre

l'une des plus signifiantes et des plus contestées sur le terrain même. En créant l'ashram de Shântivanam¹ en région tamoule, J. Monchanin, prêtre séculier, et le breton H. Le Saux (1910-1973)², bénédictin, ont été les initiateurs du renouvellement du monachisme chrétien en terre indienne³, poursuivi par le bénédictin anglais B. Griffiths (1906-1993)⁴ et, depuis peu, par M. F. Acharya (Francis Mahieu)⁵.

orientale, il s'agit du premier centre chrétien de prière et de liturgie en son genre dont l'objectif fut d'implanter un monachisme à l'indienne.

Prenant le nom de Swâmi Paramarubyanda, J. Monchanin entreprit de «repenser l'Inde en chrétien et le christianisme en Indien» (*Mystique de l'Inde. Mystère chrétien*. Paris, Fayard, 1974, p. I) en tenant compte de deux facteurs locaux: la civilisation tamoule et l'expérience hindoue de Dieu et du salut. J. Monchanin procède d'abord à une refonte de la liturgie, inspirée essentiellement des traditions, des expressions artistiques et des coutumes locales tamoules. Voir de Jacques GADILLE, «La vocation indienne de Jules Monchanin», dans *Mélanges d'histoire lyonnaise offerts à M. Henri Hours*. Lyon, LUGD, 1990, pp. 167-180, et *Id.* (en collaboration avec Édouard DUPERRAY) *Jules Monchanin: théologie et spiritualité missionnaires*. Paris, Beauchesne, 1985. Voir aussi les lettres de J. Monchanin publiées par Françoise JACQUIN (présentées par), *Lettres au Père Le Saux. 1947–1957. Abbé Monchanin*. Paris, Cerf, 1995; Françoise JACQUIN, *Jules Monchanin prêtre: 1895–1957*. Paris, Cerf, 1996; Olivier de BERRANGER, «Monchanin...». (1996), pp. 23-33.

- ¹ À proximité du village de Kulithalai, l'ashram, également connu sous le nom de Sacchidânanda, est situé dans le hameau boisé de Thanneerpalli sur les rives plantées de manguiers de la grande rivière Kavery.
- ² Dans son aventure indienne, Jules Monchanin est assisté par Henri Le Saux ou Swâmi Abhishiktânanda, moine de l'abbaye de Kergonan. De Henri LE SAUX, voir *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*. Paris, Seuil, 1966; *Souvenirs D'Arundhala. Récit d'un ermite chrétien en terre hindoue*. Paris, EPI, 1978; *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Une approche chrétienne de l'expérience advaitine* (coll. Religions en dialogue). Paris, Centurion, 1991. Voir aussi de Jacques SCHEUER, «Henri Le Saux. Moine chrétien et renonçant hindou». *NRT* 116 / 2 (1994), 238-245, et de Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions* (coll. Jésus et Jésus-Christ, 39). Paris, Desclée, 1989; l'auteur y présente le cheminement mystique de H. Le Saux.
- ³ Mis à part J. Monchanin, H. Le Saux et B. Griffiths, rattachés à Shântivanam, voici quelques figures dominantes appartenant à d'autres ashrams catholiques (Kurisumala, Dhyaana, Chayalpadi, Matri Dham, Abhishiktânanda, Anjali, Aikiya Alayam, etc.): les jésuites Ignatius Hirudayam et Swami Shilananda, Francis Acharya, Mariadass, Isvaraprasad, Amalorpavadass, Vandana, Sara Grant. Sur l'implantation d'ashrams chrétiens en terre indienne, un mouvement qui remonte surtout aux années soixante (quoique l'ashram le plus ancien, le Christa Seva Sangha — d'inspiration bouddhiste et non hindoue comme c'est habituellement le cas —, date de 1927) et généralement associé par les commentateurs à l'inculturation, voir l'ouvrage documenté de Catherine CORNILLE, *The Guru in Indian Catholicism...*, 1991. Pour une brève présentation de «Inculturation of Asram Life», voir de Joseph Prasad PINTO, *Inculturation Through...*, 1985, pp. 120-127, de même que l'ouvrage de la sociologue Helen RALSTON, *Christian Ashrams. A New Religious Movement in Contemporary India*. Lewiston,

- Vicente CAÑAS¹, jésuite espagnol, adopte la vie des Indiens d'Amazonie, les Enawenê-nawê de la région du Mato Grosso dans la jungle brésilienne. Reconnaisant la portée évangélique — christique — du vécu autochtone et de ses valeurs animées par la quête du vrai, du bien et du juste, le missionnaire, à l'instar de son compatriote Las Casas, s'acharne à défendre les Indiens auprès de la culture coloniale dominante.

Assassiné vraisemblablement le 6 avril 1987 dans des circonstances restées nébuleuses, d'après les informations fournies par F. Long², V. Cañas demeure l'une des figures missionnaires contemporaines sud-américaines les plus marquantes. Son engagement auprès des autochtones évoque avec justesse la conscience d'inculturation, l'effort quotidien d'humanisation, voire d'abnégation que celle-ci requiert et les dangers réels qui guettent — le prix de son sang en Amérique latine, le prix de l'exclusion au Québec — celui ou celle qui en est le témoin ou le révélateur.

En dépit de l'ambiguïté que recouvre le mot *inculturation*, quelques noms actuels marquants, certains non-chrétiens, témoignent également de la dynamique par la nature de leurs projets. De nombreuses autres figures

Edwin Mellen, 1988 et celui de Swami SHILANANDA, *The Truth Will Make you Free*. Anand, Gujarat Sahitya Prakash, 1980.

⁴ Sensibilisé aux valeurs de l'universalisme et de l'oecuménisme, lui-même étant anglican d'origine, Dom Bede Griffiths arriva en Inde en 1955. Vêtu de la tunique safran de l'ascète, il fonda l'ashram de Kurisumala dans le Kerala (avec le P. Francis Mahieu), de rite syro-malankara, puis, à partir de 1968, s'installa définitivement à l'ashram de Shântivanam qu'il dirigea et d'où il diffusa son enseignement. Ses principaux écrits sont: *The Cosmic Revelation: The Hindu Way to God*. Bangalore, Asian Trading Corporation, 1985; *Catholic Ashrams: Adopting and Adapting Hindu Dharma*. New Delhi, Voice of India, 1988; *Expérience chrétienne. Mystique hindoue*. Paris, Albin Michel, 1995 (Cerf, 1985. Traduction de: *The Marriage of East and West*, 1982); *Une nouvelle vision de la réalité. L'influence de l'Orient sur notre monde*. Montréal, Éd. Le Jour, 1996 (traduction de: *A New Vision of Reality*).

⁵ De Francis ACHARYA, voir «A Quest of Monastic Inculturation in India: Forty Years at Kurisumala Ashram» [Kerala]. *THa* 7 / 1-2-3 (1994), 109-129.

¹ Sur les engagements «inculturés» du missionnaire, voir de Fiachra LONG, «The Inculturation of Brother Vicente Cañas». *ITQ* 56 / 3 (1990), 191-200.

² *Ibid.*, p. 191.

locales¹ ou missionnaires sont ainsi considérées par les commentateurs comme étant des précurseurs sur la voie de l'inculturation. Il s'agit parfois d'individus qui ont *transplanté* en terre étrangère l'Église de Rome en adoptant la langue locale et en *s'accommodant* aux coutumes du milieu². L'Inde³ et l'Extrême-Orient⁴ présenteraient aussi des figures majeures, souvent peu connues en Occident, qui généralement se sont signalés par leur vécu plus que par leurs écrits.



Depuis l'apparition possible du mot *inculturation* dès les années trente, ou peut-être plus d'une conscience qui au même moment se rapporte

-
- ¹ François d'Assise délaissant ses origines marchandes pour vivre en pauvre au milieu des exclus, Jean Bosco auprès du monde ouvrier de Turin, Étienne Pernet engagé auprès des mères esseulées et isolées de Paris valorisant par le fait même la famille et le soin des malades à domicile, etc.
- ² Les principales figures souvent mentionnées sont: Grégoire (Arménie), Patrice (Irlande), Augustin (îles anglo-saxonnes), Colomban (Écosse), Willibrod (Pays-Bas), Boniface (en terre germanique), etc. Hervé CARRIER, dans *Évangile et Cultures...*, 1987, p. 143, présente ces figures missionnaires comme étant «d'éminents précurseurs, qui surent implanter l'Église en diverses parties du monde». Les propos de H. Carrier, tirés de Benoît XV dans son encyclique *Maximum illud* du 30 novembre 1919, sont repris mot à mot par le cardinal Paul POUPARD, dans «Théologie de l'évangélisation des cultures». *Evangelización de la cultura...*, 1988, p. 155.
- ³ Selon Joseph Prasad PINTO, dans *Inculturation Through...*, 1985, pp. 90 ss., il faut considérer également comme inculturées les figures indiennes suivantes: Ziegenbalg (1682-1719), J. C. Beschi, W. Carey (1761-1834), K. M. Banerjee (1813-1885), N. Goresh (1825-1895), B. Upadhyaya (1861-1907), A. S. Appasamy Pillai (né en 1848), S. Sunder Singh (1889-1929), A. J. Appasamy (né en 1891), V. Chakkarai (1880-1958), P. Chenchiah (1886-1959), P. D. Devanandan (1901-1962), etc. Selon Arul M. VARAPRASADAM, «Inculturation: The Crucial Challenges in the Indian Situation», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Building the Church...*, 1986, p. 45, les figures suivantes en Inde «may be mentioned as renowned pionners in the process of inculturation»: Brahmabandhab Upadhyay, Johanns, Dandoy, Jules Monchanin, Swami Abhishiktananda, Ignatius Hirudayam, Bede Griffiths. D'autres personnalités majeures de l'Inde récente, dont le Mahatma Gandhi, Acharya Vinobha Bhave, Shri Aurobindo, Raimundo Panikkar (*Le Christ inconnu de l'hindouïsme*. Paris, Centurion, 1972), Mère Térésa — qui voulu se fondre dans le pauvre en y portant jusqu'à son sari —, etc., ont pu jouer un rôle significatif en terme d'inculturation, compris dans la perspective hindoue; sur le sujet, voir de Denis DANCAUSE, «Reflection on Inculturation in the Light of the Gita». *Ker* 22 / 50 (1988), 115-118.
- ⁴ Le dominicain et intellectuel japonais Seijin Oshida se signale encore aujourd'hui par son expérience d'inculturation de la foi évangélique auprès des paysans japonais.

à la problématique *foi et cultures*, l'arrière-plan historique n'est pas étranger à la volonté d'instaurer dans l'Église une évangélisation et une praxéologie de type inculturé. Il est certain que l'affirmation de la dynamique d'inculturation au niveau des Églises locales est directement tributaire du réveil des sentiments nationaux et de la résurgence des cultures nationales dans les pays du Tiers Monde. Or, le constat est manifeste: *inculturation* et *colonialisme* ecclésial, religieux ou national sont commandés par des impératifs difficilement conciliables.

Nées de la décolonisation et de l'éveil des identités culturelles, les nouvelles géographies politiques mondiales ont donné naissance à des visions théologiques renouvelées et originales, souvent contestées par les pouvoirs religieux, mais dont le rayonnement ne cesse d'interpeller, de provoquer même. Les défenseurs du nouveau courant de pensée et de praxis issu du Tiers Monde considèrent que l'inculturation doit cesser d'être un objet d'analyse en un point neutre d'observation, souvent intellectuel et universitaire, extérieur à la dynamique elle-même. Dans la foulée du message pascal, un projet de libération est au cœur de la démarche de ces tenants pour l'évangélisation inculturée des peuples.

Au plan de la réflexion et de la praxéologie en ce qui touche à l'inculturation, les Églises asiatiques¹ et latino-américaines² vaudraient à elles seules une longue présentation. Associées au concert des représentants de ces Églises, les voix africaines d'aujourd'hui³ font entendre une tout autre lecture des réalités missiologiques. Les expériences d'inculturation les plus originales, les plus controversées par le fait même, sont tentées en Asie (Inde principalement, comme dans les ashrams) et en Afrique noire

¹ Surtout A. Pieris, D. S. Amalorpavadass et, dans une moindre mesure, M. A. Amaladoss, J. P. Pinto, C. Gnanadickam, D. P. Niles et l'Australien N. Connolly, etc.

² Surtout J. Miranda, G. Gutiérrez, V. Cosmao, L. Boff, I. Ellacuría, J. L. Segundo, E. Russel, J. C. Scannone, J. Sobrino, etc. À ces voix latino-américaines, il faut ajouter celle de l'Allemand Paulo Suess, de São Paulo, dont la réflexion missiologique est l'une des plus articulées et des plus éclairantes dans le débat actuel sur la problématique de la mission dans son rapport à l'inculturation.

³ Surtout M. M'nteba, E.-J. Pénoukou, E. Mveng, J.-M. Éla, F. Kabasele Lumbala, C. Kolié, A. Boesak, N. Bitoto Abeng, etc. Pour une meilleure connaissance des théologiens africains, voir: *Chemins de la christologie africaine* (coll. Jésus et Jésus-Christ, 25). Paris, Desclée, 1986.

(Nigeria d'abord); elles le sont souvent — et surtout — dans le domaine liturgique, parfois dans le domaine commu-nautaire. En Amérique latine, de telles expériences sont habituellement associées aux communautés de base des *favelas* du Brésil et d'ailleurs et, par conséquent, à la théologie de la libération.

Dans ce contexte alliant la libération à la nécessité d'une vision nouvelle de l'évangélisation, on comprend pourquoi les interventions les plus significantes sur l'inculturation proviennent d'Afrique, d'Asie et, dans une moindre mesure, d'Amérique latine. En revanche, surtout depuis Vatican II, le paradigme traditionnel de la mission, associé à l'héritage colonial, est fortement contesté et décrié. À la lumière des propos innombrables tenus par les intervenants dans le débat, examinons la problématique de l'inculturation dans le rapport à son contexte d'origine: la décolonisation.

II

CONTEXTUALITÉ

Dans les nations du Tiers Monde, la conscience grandissante de la problématique de l'inculturation évolue parallèlement au phénomène de la décolonisation qui, du reste, paraît indissociable de la libération nationale des peuples, son corollaire. Malgré une certaine confusion qui entoure la genèse du mot, l'inculturation prit de l'ampleur quand des Églises coloniales, de plus en plus conscientes de leur originalité culturelle et nationale, imposèrent leur présence à l'Occident chrétien.

Or, un historique du concept d'inculturation serait incomplet s'il n'était pas présenté dans son rapport à ce phénomène majeur dans l'histoire des peuples colonisés au XX^e siècle. Le problème ainsi posé a l'avantage de fournir un contexte qui permet de mieux comprendre les enjeux sociothéologiques que pose la problématique de l'inculturation et de tracer les paramètres du concept à partir de ses lieux originaux d'expression.

Établissons donc le rapport entre l'une et l'autre des deux problématiques, *inculturation* et dialectique *colonisation — décolonisation* en illustrant le propos à partir du paradigme africain. Non seulement l'Afrique connut la décolonisation, ou continue d'en subir les effets, mais plusieurs de ses théologiens et de ses pasteurs font preuve d'une volonté farouche d'instaurer une évangélisation inculturée, incarnée dans des *patterns* nouveaux et locaux qu'ils continuent de revendiquer auprès des Églises-mères. À cet égard, les intervenants africains véhiculent une attente représentative dans le débat actuel sur l'inculturation. Ainsi, le regard sur les circonstances contextuelles dont dépend la dynamique d'inculturation doit permettre ultérieurement de cerner avec davantage de rigueur et les problèmes sémantiques que pose le *pattern* et ses fondements sociothéologiques.

2.1 DÉCOLONISATION ET INCULTURATION

Un même cri de ralliement se fait entendre de partout en Afrique: l'appel à la décolonisation nationale et à la décolonisation ecclésiale, faisant dire à É. M. Métego: «Parmi les exploiters des Africains, on trouve non seulement les représentants du monde politique et économique, mais aussi ceux de *la religion*»¹. En dépit du fait que ce cri soit réprimé par les pouvoirs coloniaux, civils et religieux, voici quelques voix parmi les plus représentatives du courant.

Peu de temps avant son exécution en 1966, le Camerounais Bifanda (Ossendé Afana) déclare au grand dam des colonisateurs et des missionnaires qu'«aucun peuple (...) ne peut rien apprendre à un autre hormis la genuflection et le silence servile²...». «Désormais, il n'y a plus de place pour quiconque veut régler la vie de l'Africain de l'extérieur au nom d'un savoir absolu et d'une mission surplombante», écrit F. É. Boulaga³. Dans une allocution prononcée au Colloque d'Abidjan (Côte-d'Ivoire), en septembre 1977, sur la civilisation noire et l'Église, Alioune Diop, secrétaire général de la Société africaine de Culture, affirme haut et fort que «la vraie colonisation [est] culturelle et religieuse»⁴. Au milieu des années quatre-vingt, dans une étude montrant le parallèle entre le Christ noir et le Christ blanc dans les théologies sud-africaines, le Zaïrois J. Bukasa Kabondo fait une réflexion qui va dans le sens également d'une liberté à reconquérir:

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, Jésus a été associé au colonialiste [le missionnaire blanc], étant donné qu'on l'identifiait avec les

¹ Éloi MESSI METOGO, «La personne du Christ dans l'oeuvre de Mongo Beti», dans *Chemins de la christologie africaine...*, 1986, p. 44.

² Citation tirée de *Chemins de la christologie africaine...*, 1986, p. 45.

³ Fabien Éboussi BOULAGA, «L'Africain chrétien à la recherche de son identité». *Conci* 126 (1977), p. 44. Propos repris par Metena M'NTEBA, dans «L'inculturation dans la tierce-Église...». (1992), p. 175.

⁴ Allocution publiée dans *Civilisation noire et Église catholique* (Colloque d'Abidjan 12—17 septembre 1977) (Société africaine de Culture). Paris-Dakar, Présence africaine-les Nouvelles Éditions africaines, 1978, p. 18.

structures du pouvoir oppressif dont l'homme noir était victime. De là le thème habituel de la destruction du Christ blanc dans la théologie noire sud-africaine¹.

Plus récemment, M. M'nteba soutient que la conscience de l'inculturation en Afrique est directement liée à l'autodétermination des peuples africains qui, sous la pression de politiques nationalistes défensives, dans le sens d'un instrument de résistance devant l'opresseur, accusent le christianisme blanc «de perpétuer (...), sous le couvert de la foi, l'impérialisme occidental et l'aliénation coloniale»². Depuis déjà plusieurs décennies, les Églises du Tiers Monde n'ont-elles pas assez décrié leur sujétion séculaire et leur aliénation coloniale à l'endroit de l'impérialisme clérical occidental et, par le fait même, remis en question le concept de *culture chrétienne*³ à l'échelle de la catholicité.

Dans la foulée de ce cri collectif de l'«âme noire» et de son droit à l'africanité est née, au Colloque d'Abidjan, l'idée d'un Concile africain; une résolution le préconisant fut adoptée et le Synode eut lieu finalement au printemps de 1994. Surtout depuis le voyage de Paul VI en Ouganda⁴ en 1969 et le Synode de 1974, le processus de latinisation de l'Église africaine est fortement et unanimement dénoncé. De part et d'autre sur le continent et à Madagascar, théologiens et pasteurs réclament l'*africanisation* et la *malgachisation*⁵ (certains parlent d'*indigénisation*, d'*inculturation*, etc.) du discours théologique et des pratiques pastorales.

¹ Justin BUKASA KABONGO, «Jésus dans les théologies sud-africaines». *Chemins de la christologie africaine...*, 1986, p. 302.

² «L'inculturation dans la tierce-Église...». (1992), p. 173.

³ Jean-Yves CALVEZ, dans la préface de: *Nouvelle évangélisation, promotion...*, 1993, p. 11, tente ainsi de répondre à ce qu'il appelle «une formule frappe» employée par Jean-Paul II à Saint-Domingue (1992): «Qu'est-ce qu'une culture chrétienne? Probablement pas une forme culturelle exclusive. C'est la foi "se faisant culture".»

⁴ Paul VI manifesta une certaine ouverture à propos de l'africanisation possible de l'Église d'Afrique qui, selon plusieurs observateurs sur place (Ch. Nyamiti, A. Kabasele Mukenge, A. Boesak, etc.), resta sans lendemain.

⁵ Jean-Marie AUBERT, dans *Inculturation de l'Église Catholique dans le Nord de Madagascar* (Recherches et Documents, 1). Paris, Centre de Recherche théologique Missionnaire (Document interéglises), 1986, p. 11, écrit que le néologisme «malgachisation» est apparu pour la première fois dans la revue officielle de l'épiscopat malgache

Dans d'autres horizons colonisés, le même écho provient de peuples résistants. Dans un article paru en 1993, G. Danroc traduit d'une manière analogue le drame des esclaves noirs haïtiens que les colonisateurs blancs, les Français, tentaient d'évangéliser en réduisant au rang de «culture clandestine» leurs traditions et leurs coutumes ancestrales, précisément tout ce qui concerne le vaudou. Questionnant le rapport entre *colonisation* ou «découverte du nouveau monde», expression des colonisateurs eux-mêmes, et *évangélisation* selon le modèle imposé par l'Occident chrétien, l'auteur se demande «comment un maître qui a droit de vie et de mort sur ses esclaves pourrait-il, entre deux coups de fouet, leur apprendre le “Notre Père” ? L'évangélisation par les puissants et les violents ne pouvait être qu'un échec»¹. Dans un autre article paru la même année, G. Danroc se montre tout aussi critique à l'endroit de la «répression coloniale» et de l'évangélisation des Caraïbes qu'il associe à «la légitimation d'un processus complexe de conquête et de domination...»².

Face à un tel cri, plusieurs observateurs occidentaux de la scène théologique et missiologique partagent la position et admettent le rapport discutabile entre *évangélisation* et *colonisation*. Dès le début des années soixante-dix, A. Liégé tient des propos qui démontrent une préoccupation en ce sens. Questionnant la pertinence du *pattern* culturel que l'Église véhicule avec force et “exporte” depuis le IV^e siècle, et désuet depuis le Moyen Âge, l'auteur rappelle ses traits distinctifs: «Une théologie constituée à partir des catégories gréco-latines, une liturgie inspirée des cérémonials de cours impériales et royales, un droit élaboré en symbiose avec le droit romain, une autorité marquée par le modèle monarchique³.»

Au même moment, M. Thomas de Bangalore posait un constat analogue: «Toute espèce d'unité dans la doctrine du Christ ou du salut en

en juillet-août 1972. À partir de 1980, selon l'auteur, le mot *inculturation* sera dans la même revue largement utilisé au détriment de *malgachisation*, tombé en désuétude.

¹ Gilles DANROC, «En Haïti, le poids de l'histoire». *Et* 379 / 5 (nov. 1993), p. 498.

² Gilles DANROC, «L'Église d'Haïti: histoire d'une naissance». *NRT* 115 / 1 (1993), 69-84; citation, p. 75. Sur le sujet, voir aussi de Laënnec HURBON, *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*. Montréal, CIDIHLA, 1989.

³ André LIEGE, *DCath* 70 / 1635 (1^{er} juillet 1973), p. 635.

Christ est à mon sens impossible à concevoir, si ce n'est en termes d'impérialisme religieux¹.» Y. Congar, au Congrès missiologique de Rome en 1975, évoque de nouveau le problème: «on ne peut taire le fait qu'il a existé à Rome un impérialisme tendant à confondre unité et uniformité, à imposer partout les coutumes et le rite romain, bref à considérer l'Église universelle comme une simple extension de l'Église de Rome»². Dans les années quatre-vingt, la critique continue de dénoncer la pratique; O. Degrijse, de l'Université de Louvain, évoque une fois de plus la confusion occidentale entre *évangélisation* et *colonisation* dans les termes suivants:

(...) non contents de favoriser l'expansion de la civilisation occidentale, [les missionnaires] ont transplanté une vision de l'Église, une liturgie, une catéchèse, une morale et des méthodes pastorales de type occidental. Pour annoncer l'Évangile, ils se sont inspirés de l'ecclésiologie et de la mentalité de leur pays et de leur époque³.

La prise de conscience du colonialisme clérical — en Asie comme en Afrique — n'est pourtant pas récente. Le 13 septembre 1898, M. M. Snell, éditeur américain de *The Church's Progress*, écrit:

The Catholic religion is not the property of any race or group of races, and is not associated with any special type of civilisation or culture, but, on the contrary, it is the only means by which any race or nation can reach true greatness and release perfectly its own proper type of culture in its most ideal form⁴...

Le constat est analogue du côté européen. Dès le début des années trente, dans une conférence prononcée au cours d'un Congrès missionnaire, K. Barth, à l'instar des propos du théoricien et missionnaire Br. Gutmann qui l'inspirent et qu'il cite, invite sans ménagement les défenseurs

¹ *DCath* 70 / 1627 (4 mars 1973), p. 212.

² «Christianisme comme foi...», dans *Evangelizzazione e Cultura...*, 1976, vol. I, p. 92.

³ *L'éveil missionnaire...*, 1983, p. 98.

⁴ Tiré de Brahmachari ANIMANANDA, *The Blade...*, 1947, p. 76.

allemands du «devoir missionnaire» — notamment ses concitoyens luthériens — à «se rendre compte de la malédiction [à combattre] que la civilisation soi-disant chrétienne entraîne toujours avec elle»¹.

Déjà au début des années cinquante, dans une conférence sur l'actualité de François Xavier, P. Charles remet en question la méthode missionnaire traditionnelle en présentant une vision renouvelée de l'évangélisation, non plus centrée sur la *conversion* d'individus à une culture dominante, mais sur la reconnaissance des cultures locales comme un lieu privilégié de l'éthos évangélique. Au dire du missiologue, «on ne bâtit pas une chrétienté solide, en grignotant des individus, en les arrachant à leur culture et en les groupant artificiellement en dehors de celle-ci»; du reste, soutient-il, «c'est sur le bloc culturel qu'il faut agir, et c'est lui qu'il faut non pas désagréger, mais assouplir pour que le ferment chrétien y travaille mystérieusement»². Exprimé en des termes plus conciliants par J. Monchanin et H. Le Saux³, depuis leur aschram indien et à peu près au même moment, le constat sous la plume de ces deux Swâmi n'en est pas moins alarmiste, voire prophétique.

Au lendemain de Vatican II, exprimée sans ménagement, la préoccupation demeure la même. En décembre 1972, le pasteur indien M. M. Thomas, Président du Comité central du Conseil oecuménique des Églises réuni à Bangkok, déclare que «la conversion chrétienne [en Inde] en est venue à signifier un transfert d'allégeance d'une culture à une autre, et non plus le passage de l'attachement aux idoles à l'obéissance à Dieu par le Christ»⁴. Plus récemment, le jésuite indien M. A. Amaladoss souligne à cet effet que l'Inde «découvre le conditionnement historique et culturel des expressions antérieures de la foi»; le missiologue ajoute que «la réflexion nouvelle conduit à une formulation plus adaptée [aux réalités locales]»⁵ et qu'elle se pose en terme d'inculturation. *Évangélisation* ou *christianisation* et *occidentalisation* ne peuvent plus être des équations synonymiques. Or, la

¹ «La théologie et la mission...». (1932), p. 99.

² *Études missiologiques...*, 1956, p. 390.

³ *Ermîtes du Saccidânanda...*, 1957, pp. 78 ss.

⁴ *DCath* 70 / 1627 (4 mars 1973), p. 212.

⁵ «Théologie indienne». (1993), p. 343.

dimension christique de l'Évangile surgit essentiellement des cultures locales, ajoute l'Indien R. Panikkar, d'où la nécessité de les reconnaître sans condition, allant même jusqu'à dénoncer en terme de «génocide» culturel la perspective d'une théologie *transculturée* imposée par les Occidentaux:

This is a delicate activity [inculturation] and Christians should be extremely careful not to repeat the cultural genocides of the past that resulted from their alliance with one particular culture. There is always the danger that the Christian dynamism can degenerate into a trick to gain power or increase numbers, or make "followers"¹!

L'héritage occidental chrétien² et son rationalisme cartésien peu prisé dans le Tiers Monde est ainsi décrié haut et fort dans les milieux colonisés, conscients de sa charge oppressive. A. Kabasele Mukenge proposait récemment aux Églises d'Afrique de se défaire, au nom de la «solidarité évangélique», «des structures et modèles hérités [de l'Occident] et de la dépendance [financière et autres] que leur gestion [des Églises africaines] perpétue nécessairement». D'après le théologien zaïrois, l'idée, qui circule déjà dans les milieux protestants, «peut être considérée comme une stratégie pour sortir du cercle vicieux de la dépendance»³. Du reste, l'idée n'est pas nouvelle, la conscience d'une évangélisation de type inculturé est née dès les années trente au moment où les Africains, écrit M. Beti, y subissaient «l'apothéose (...) des préjugés blancs»⁴. Or, l'effort d'inculturation paraît impossible sans la remise en question des rapports de force hérités du

¹ Raimundo PANIKKAR, «Can Theology Be Transcultural?», dans *Pluralism and Oppression. Theology in World Perspective* (The Annual publication of the College Theology Society, 34. Ed. by P. F. Knitter). Lanham-New York, University Press of America, 1991, p. 15.

² Lors de la visite de Jean-Paul II aux Indiens andins du Pérou en 1985, quelques-uns de leurs représentants remirent au pape la Bible prétextant qu'elle avait été «l'arme idéologique» de la «conquête colonialiste»; voir Leonardo BOFF, *La nouvelle évangélisation. Dans la perspective des opprimés*. Paris, Cerf, 1992, p. 15.

³ André KABASELE MUKENGE, «Les enjeux du Synode africain. L'Église en Afrique aux abords du III^e millénaire». *NRT* 116 / 2 (1994), p. 179. Sur la question, voir l'ouvrage de Meinrad HEBGA, *Émancipation d'Églises sous tutelle...*, 1976.

⁴ *Perpétue...*, 1974, p. 131.

colonialisme entre la vieille Europe imbuë de ses cultures et les nations assujetties aux institutions, aux valeurs et au rationalisme occidental. *Inculturation* et *colonisation* sont irrémédiablement des voies incompatibles, tandis que le futur du christianisme en Afrique, soutient le Nigerian J. S. Ukpong¹, doit composer avec l'inculturation. Quelle sorte de christianisme ces Églises revendiquent-elles donc?

Parallèlement à l'intensification d'un mouvement général de décolonisation à l'échelle de la planète, en Afrique, en Asie, en Amérique latine où un grand nombre de nations² et de minorités nationales³ se sont libérées⁴ — ou projettent de se libérer — du joug des capitales-mères⁵, des projets autochtones de conscientisation et d'indigénisation surgissent ou, encore, de vision nouvelle de l'évangélisation valorisant la libération des peuples et des minorités marginalisées. Dans ce remaniement obligé des rapports de force entre l'Ouest et l'Est, entre le Nord et le Sud, les revendications de *patterns* d'expressions locaux de la foi évangélique, non plus centrée sur la mise en valeur des cultures et des religions européennes, mais sur la promotion de l'humain, de l'opprimé notamment, fusent de toutes parts.

2.2 LE PARADIGME AFRICAIN: VERS UNE ÉVANGÉLISATION INCULTURÉE

Sans sous-estimer l'importance de l'inculturation en Asie, cette aire géo-missilogique qui a largement contribué à l'affirmation récente de la

¹ Justin S. UKPONG, «Inculturation in Africa: A Major Challenge». *ThD* 44 / 3 (1997), p. 233.

² L'Inde, la majorité des pays de l'Afrique noire, Madagascar, etc.

³ Les Indiens du Paraguay, ceux des Andes péruviennes et de Saint-Domingue, les esclaves noirs d'Haïti, etc.

⁴ Sans compter plusieurs nations musulmanes, comme celles du Magreb et de la Palestine, dont les mouvements nationalistes ont pris beaucoup d'ampleur à peu près au même moment.

⁵ Londres, Paris, Rome, Madrid, Lisbonne, Bruxelles, Amsterdam.

problématique de l'inculturation, là où le mot est apparu et où les premiers inculturologues se sont manifestés, limitons-nous à examiner brièvement la situation en Afrique telle qu'elle est perçue et présentée par les théologiens et les pasteurs africains eux-mêmes¹. Mais, pourquoi l'Afrique?

Plus que tout autre continent, l'Afrique, surtout la région qui recouvre l'Égypte et l'Éthiopie, fut le théâtre des premiers essais d'inculturation de la foi évangélique depuis les temps apostoliques. Plus d'un millénaire auparavant, ces mêmes contrées désertiques avaient été à l'origine — réelle ou légendaire — de l'Israël biblique. Encore de nos jours, cette fois du côté de l'Afrique noire², la pratique évangélique et le discours théologique sont souvent articulés autour de la problématique de l'inculturation; selon les propos répétés des évêques réunis pour le Synode de 1994³, la démarche s'inspire de l'Évangile et de la tradition de l'Église universelle comme du Magistère.

L'Afrique est un chef de file incontestable dans le développement de la conscience d'inculturation; il est aussi l'un des continents les plus parlants à l'échelle du christianisme concernant l'«effort d'inculturation» de la foi évangélique, une urgence en Église comme le souligne avec force le Synode. Compte tenu de l'ampleur et de l'irréversibilité du mouvement d'inculturation en Afrique noire, entamé depuis le début des années soixante-dix et associé à une réflexion critique sans équivalent en Occident, la prise de parole récente de ses Églises est vraisemblablement représentative de ce vers quoi l'Église universelle s'oriente: une évangélisation de type inculturé. Évidemment, le fait que les Africains eux-mêmes privilégient un tel concept n'est pas neutre.

¹ La question est abondamment traitée par des auteurs africains dans de nombreux articles et monographies dont celles de François KABASELE LUMBALA, *Alliances avec le Christ en Afrique. Inculturation des rites religieux au Zaïre* (Chrétiens en liberté). Paris, Karthala, 1994; de Peter TURKSON et Frans WIJSEN (Éds.), *Inculturation. Abide by the Otherness of Africa and the Africans* (coll. Church and Theology in Context, 26). Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1994; etc.

² Selon André KABASELE MUKENGE, dans «Les enjeux du Synode africain...». (1994), p. 162, «les exigences d'inculturation dans l'Afrique arabe se posent en termes différents de l'Afrique noire».

³ *DCath* 91 / 2094 (15 mai 1994), p. 480.

2.2.1 Question de survie des Églises

Aux dires des évêques africains, dans une sorte de cri unanime lancé auprès du Magistère et de l'Église universelle, la survie de la foi chrétienne en Afrique, même dans des Églises numériquement importantes comme celle du Congo (plus de 13 millions de baptisés) dont l'autorité morale est grande à l'échelle du continent¹, tient au constat suivant: «L'Église [africaine] a survécu là où elle a respecté les principes d'inculturation².» La préoccupation n'est ni récente ni spécifique au Synode de 1994, qui fait valoir auprès de l'Église universelle et plus spécifiquement de Rome une aspiration depuis longtemps séculaire en Afrique.

Au quatrième synode, tenu en 1974, déjà la question est abordée et les évêques d'Afrique et de Madagascar prennent clairement position en encourageant les jeunes Églises à développer, «par tous les moyens, la recherche théologique africaine»³. Il est surtout question, disent-ils, de théologies mettant en relief les visions africaines de Dieu et de l'humain à partir de traditions locales. L'intention fut réitérée au Colloque d'Abidjan⁴ de septembre 1977. «Une Église marquée par la colonisation et axée sur l'inculturation», tels sont les deux jalons d'une analyse sur l'Église zaïroise parue encore récemment⁵. Dans un rapport fourni le 22 avril 1994, après une dizaine de jours de discussion en assemblées générales lors du Synode de l'Église d'Afrique, le cardinal H. Thiandoum, archevêque de Dakar, renchérit en déclarant: «Il faut reconnaître que le besoin d'inculturation apparaît comme la préoccupation majeure de ce Synode⁶.»

Pour les Églises d'Afrique, l'année 1994 risque d'avoir été un tournant majeur de leur histoire, surtout en ce qui a trait à la réflexion sur

¹ L'Afrique compte 90 millions de catholiques, soit 13% de la population totale du continent, vivant dans 53 pays indépendants.

² *DCath* 90 / 2068 (21 mars 1993), p. 287.

³ *DCath* 71 / 1664 (17 novembre 1974), p. 995.

⁴ Voir les travaux publiés à la suite du Colloque dans *Civilisation noire...*, 1978, pp. 17-22.

⁵ De François KABASELE LUMBALA, dans «Processus d'élaboration d'Église au Zaïre. Chances réciproques d'une rencontre». *Conci* 251 (1994), p. 74.

⁶ *DCath* 91 / 2095 (5 juin 1994), p. 524.

l'inculturation de la foi. Le Document de travail¹ de 119 pages, rendu public simultanément à Rome et en Afrique le 10 février 1993, est à lui seul un élément majeur qui illustre la vitalité des Églises africaines. Produit en prévision du Synode de 1994, tenu au Vatican du 10 avril au 8 mai, un «moment historique»² longtemps attendu soutiennent les évêques locaux³, le Document de travail comprend une étude sur le thème de l'évangélisation (première partie) suivie de cinq chapitres présentant autant de «tâches d'évangélisation»⁴ spécifiques à l'Afrique (deuxième partie). Le chapitre deux traite précisément de la question de l'inculturation⁵, «caractéristique fondamentale de la nouvelle évangélisation à promouvoir» dit A. Kabasele Mukenge⁶ à propos du Document.

Dans cette étude, la plus articulée qui soit parue depuis le Document de 1988 (La foi et l'inculturation) préparé par la Commission théologique internationale, plusieurs facteurs ont été déterminants dans la conscience

¹ Voir la «Présentation du document de travail (Instrumentum laboris) du Synode pour l'Afrique», dans *DCath* 90 / 2068 (21 mars 1993), 282-284.

² *Ibid.*, p. 284.

³ Sur la longue et pénible préparation du Synode, dont le thème fut: «L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000: "Vous serez mes témoins" (Act 1,8)», voir l'article d'Henri DERROITTE, «Des conditions nouvelles pour l'évangélisation en Afrique. Voeu pour un concile africain (1977-1989)». *NRT* 115 / 4 (1993), 560-576. Voir aussi d'André KABASELE MUKENGE, «Les enjeux du Synode africain...». (1994), pp. 161-180; de Maurice CHEZA, «Vers le Synode africain. Note chronologique et bibliographique». *RTL* 25 (1994), 65-71; de Cesare GIRAUDOU, «Prière eucharistique et inculturation. Jalons pour le synode d'Afrique et de Madagascar». *NRT* 116 / 2 (1994), 181-200; de Maurice CHEZA, Henri DERROITTE, René LUNEAU (textes réunis par), *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1992)...*, 1992 [sur l'inculturation, chap. II, pp. 115-203]; dans *Conci* 239 (1992), les articles critiques de: Justin S. UKPONG, «Revue critique des *Lineamenta* sur le synode spécial africain», pp. 95-109 et de Engelbert MVENG, «Le synode africain, prolégomènes pour un Concile africain?», pp. 149-169; etc. Plus récemment: Elochukwu E. UZUKWU, Frederick CHIROMBA, New People Media Centre, Engelbert MVENG, Justin S. UKPONG et autres, *The African Synod. Documents, Reflections, Perspectives* (African Faith & Justice Network). Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1996; Maurice CHEZA (Éd.), *Le Synode Africain. Histoire et textes*. Paris, Karthala, 1996; René LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*. Paris, Karthala, 1997; etc.

⁴ *DCath* 90 / 2068 (21 mars 1993), p. 283: la proclamation (du Christ et de son Évangile), l'inculturation (de l'enseignement évangélique), (l'engagement dans) le dialogue, (l'application de la doctrine sociale de l'Église:) la justice et la paix, les moyens de communication sociale (au service de l'Évangile).

⁵ Publié dans *DCath* 90 / 2068 (21 mars 1993), 284-289.

⁶ «Les enjeux du Synode africain...». (1994), p. 168.

africaine pour le développement d'une évangélisation inculturée. D'abord, les auteurs parlent des «échecs de l'évangélisation de certaines régions d'Afrique»¹; «le christianisme demeure encore une “religion étrangère”» en raison de sa difficulté à intégrer les valeurs culturelles africaines dans l'expression de la foi. Conséquemment à ce facteur sociologique, s'ajoute chez le chrétien «une foi superficielle et fragile, sans profondeur ni engagement personnel»². Finalement, l'Africain a longtemps ressenti chez l'Occidental une façon dévalorisante de percevoir ses propres richesses culturelles.

Au delà de ces considérations socioreligieuses, soutient A. Kabasele Mukenge, «les Églises africaines se déploient toutes dans un contexte marqué par une pauvreté grandissante, des déchirements politiques, l'échec des plans de redressement économique, les guerres civiles et les difficultés à rassembler...»³. Évoquant un passé colonial récent et souffrant, le Document de travail rapporte une opinion des évêques qui, selon la perception habituelle et faussée qu'en a l'Occidental⁴, n'est pas sans rappeler la délicatesse quasi légendaire de l'Africain dans ses rapports à l'étranger: «Il est pratiquement admis par les Conférences épiscopales d'Afrique que l'Occident chrétien est maintenant plus attentif aux richesses cachées des cultures africaines⁵.» La délicatesse des évêques n'est évidemment pas partagée par tous (dont E. Mveng, J.-M. Éla, etc.)!

Trop souvent dramatiques, tous ces facteurs sont autant d'événements qui, d'après le Document de travail, «justifient la nécessité et l'urgence de l'inculturation...»⁶. Les intervenants africains sont unanimement de cet avis: la «grande majorité des Églises particulières en Afrique considèrent la

¹ *DCath* 90 / 2068 (21 mars 1993), p. 286.

² *Ibid.*, p. 285.

³ «Les enjeux du Synode africain...». (1994), pp. 162-163.

⁴ Dans *Ma foi d'Africain*. Paris, Karthala, 1985, p. 17, Jean-Marc ÉLA conteste ce regard faussé à l'endroit de l'Africain en rappelant l'aspect trompeur de son rire: «Le rire du Noir et son humeur sont des armes de la culture africaine. “Pour m'empêcher de pleurer, j'ouvre la bouche et puis je ris”.»

⁵ *DCath* 90 / 2068 (21 mars 1993), p. 286.

⁶ *Ibid.*, p. 285.

tâche de l'inculturation comme urgente et nécessaire, voire prioritaire»¹. Les théologiens sont du même avis; le Zaïrois B. Di Mpsasi Londi écrit même que l'inculturation est «the bedrock of African theology. If we must find a word to characterize African theology, it is inculturation»². Compte tenu de l'importance des enjeux ecclésiologique et théologique en cours de même que des réactions adverses à prévoir, l'originalité d'un tel effort exige un enseignement préparatoire comme le font remarquer les évêques dans le Document de travail, précisant que «l'inculturation peut sembler une nouveauté en tant que processus d'évangélisation» et que l'explication du processus paraît «nécessaire avant son application»³. Dans un essai de réflexion critique, le Camerounais J.-M. Éla réaffirme que «le christianisme doit s'«inculturer» s'il ne veut pas être perçu comme l'un des appareils ou des relais idéologiques de l'impérialisme mondial. Pour retrouver l'originalité propre de l'universel chrétien, les Églises ont besoin d'assumer la particularité historique de chaque peuple»⁴.

Avec autant de conviction, des missiologues engagés en terre africaine (H. Derroitte, J. Doré, M. Cheza, R. Luneau, etc.) reprennent les propos de leurs collègues locaux. En prévision du Synode africain de 1994, H. Derroitte signale en effet que «la question de l'inculturation [en Afrique] est devenue «la priorité des priorités, celle qui préoccupe le plus grand nombre de chercheurs»». Selon le théologien, les chercheurs «en parlent non comme d'une mode, mais comme d'une condition *sine qua non* de l'évangélisation en profondeur de l'Afrique»⁵. Dans un ouvrage paru en 1984, le théologien béninois E.-J. Pénoukou soutient à ce sujet que l'africanité de l'Église, si elle souhaite subsister, passe indubitablement par l'inculturation et ses applications pratiques: «Le seul problème grave qui se pose à nos Églises africaines est celui de l'inculturation de la foi chrétienne. Nos Églises d'Afrique seront africaines ou ne le seront pas. C'est là l'enjeu

¹ *Ibid.*, p. 285. Même idée exprimée par Mbonyingte SMARAGDE, «L'urgence de l'inculturation du message chrétien dans la tradition rwandaise». *Ur* 56 (1986), p. 31.

² Boka Di MPASI LONDI, «A Theology for African Churches», dans *Trends in Mission...*, 1991, p. 53.

³ *DCath* 90 / 2068 (21 mars 1993), p. 287.

⁴ *Ma foi d'Africain...*, 1985, p. 14.

⁵ «Des conditions nouvelles...». *NRT* 115 / 4 (1993), p. 573.

véritable de l'avenir du christianisme chez nous¹.» Quelle est donc la spécificité de ces Églises noires en matière d'inculturation?

2.2.2 Défenseurs de l'africanité et d'une Église noire

Avant celles des évêques, hier comme aujourd'hui, d'autres voix se font également entendre pour rappeler avec détermination la sauvegarde des traditions populaires ancestrales et l'africanisation des Églises locales. Qu'il provienne de romanciers africains célèbres comme M. Beti² et É. de Rosny³ ou de théologiens comme J.-M. Éla⁴, J. S. Ukpong⁵, M. P. Hebga⁶, A. Ngindu Mushete, F. Kabasele Lumbala⁷, F. É. Boulaga⁸, E.-J. Pénou-

¹ Efoé-Julien PENOUCOU, *Églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*. Paris, Karthala, 1984, p. 43. Propos repris par Metena M'NTEBA, dans «L'inculturation dans la tierce-Église...». (1992), p. 174.

² Romancier, essayiste et journaliste camerounais installé en France, Mongo BETI (alias Alexandre Biyidi), critique à l'égard du catholicisme missionnaire africain, est l'un des écrivains noirs les plus influents et les plus prolifiques du XX^e siècle. Par le biais de la littérature, cet esprit éclairé figure parmi les consciences africaines d'aujourd'hui les plus en vue.

³ Le Camerounais Éric de ROSNY est auteur d'un admirable roman: *Les yeux de ma chèvre* (coll. Terre Humaine). Paris, Plon, 1981.

⁴ Dans *Ma foi d'Africain...*, 1985, p. 14, l'auteur pose la question suivante: «D'abord, qui doit entreprendre la tâche fondamentale de l'“inculturation”.» Le fait de poser la question n'a pas d'autre but que d'amener l'Africain à faire un choix clair quant à sa responsabilité à prendre dans la tâche d'évangélisation. Voir aussi J. Ch. MBOG, «Inculturation de l'Évangile ou évangélisation de la culture?». *Renc* 70 (1988), p. 27.

⁵ Dans «Revue critique des *Lineamenta...*». (1992), p. 98, l'auteur écrit: «Le christianisme est entré dans une nouvelle phase de sa vie en Afrique (...). Les Africains sont devenus *agents* de l'évangélisation. C'est dire qu'il ne faut plus regarder l'Afrique comme une terre lointaine à conquérir (...), mais comme une terre héritière, elle aussi, du patrimoine qu'est le message évangélique, dont elle doit entrer en possession par ses propres moyens...»

⁶ De Meinrad P. HEBGA, voir surtout *Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*. Paris, Présence africaine, 1976. L'auteur traite de la nécessité, pour la survie des Églises africaines, de dissocier la foi au Christ de ses modes d'expression culturelles occidentales.

⁷ François KABASELE LUMBALA, *Le Christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*. Paris, Karthala, 1993.

⁸ Fabien Éboussi BOULAGA, «Pour une catholicité africaine (Étape et organisation)», dans *Civilisation noire...*, 1978, pp. 331-370; voir aussi *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*. Paris, Présence africaine, 1981.

kou, L. Boka di Mpasi¹, K. Bediako², etc., le tollé général proclamant la même urgence se fait entendre de toutes parts.

En 1980, le théologien sud-africain A. Boesak, défenseur acharné d'une «Église noire» affranchie des pouvoirs blancs dominateurs, exprime avec autant de conviction le parcours des siens engagés non pas dans une «lutte chrétienne», mais dans «une présence chrétienne dans le combat»³. Des communautés africaines en quête de nouveaux *patterns* d'expressions de leur foi, mieux adaptés aux traditions et aux coutumes locales, se donnent des lieux ecclésiaux «alternatifs» où, poursuit-il, tous partagent une même négritude et moins une couleur qu'une condition d'oppression.

C'est quand ils [«ces chrétiens noirs»] eurent compris cela [«(...) que l'Église se trouve là où il y a identification avec ceux qui souffrent et sont dans le besoin»] qu'ils sortirent des Églises établies, sous contrôle des Blancs, pour former leur propre Église. C'est alors qu'ils rejetèrent la théologie blanche et se mirent en quête d'un Dieu «qui marche à pied avec vous...».

Ce mouvement a en commun la même expérience de la négritude, la même compréhension de la souffrance et de l'oppression et le même objectif commun d'affranchissement de toutes les formes d'oppression. C'est un mouvement profondément imbu de cette croyance que l'Évangile de Jésus est réellement la libération totale de tous les peuples et que le Dieu et Père de Jésus Christ est le Dieu des opprimés⁴.

Même préoccupation du côté des évêques africains qui considèrent l'effort d'inculturation «comme un processus qui doit sous-tendre cette

¹ «Un jalon...». (1981).

² Kwame BEDIAKO, *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion*. Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1995. Dans la première partie de l'ouvrage, l'auteur traite de l'inculturation et montre — en deuxième partie — que l'universalité se manifeste moins dans la *transmission* des Églises occidentales que par la «distinctively African assimilation».

³ Allan BOESAK, «L'Église noire et l'avenir en Afrique du Sud». *Conci 158* (1980), p. 75.

⁴ *Ibid.*, pp. 72-73.

nouvelle phase de l'évangélisation»¹; la phase inculturée suppose que les accents majeurs sont l'africanisation des pratiques s'inspirant de la religion traditionnelle. La méthode traditionnelle d'évangélisation est à proscrire, soutiennent-ils, celle qui précisément consiste à *importer* de l'Occident latin "le" message et à *implanter* aveuglément en terre africaine. L'Africain se sait et se veut responsable de l'évangélisation du continent dont il est l'héritier, tandis que l'africanité des effectifs est perçue comme une nécessité. En avril 1984, le cardinal zaïrois J. Malula tenait des propos en ce sens au Colloque de Yaoundé (Cameroun)²; ils furent repris à Abidjan en janvier 1986 par le Comité théologique du SCEAM dans un document dans lequel les participants déclarent:

[Le] travail d'inculturation ne se fera que par les Églises d'Afrique elles-mêmes. Et si le pape préside, c'est par la charité et non par la culture. C'est entre autres pour n'avoir pas compris cette distinction qu'il y a eu, au cours de l'histoire de l'Église, les ruptures des mondes byzantin, slave et germanique (...) ³.

Dans le Document de travail des évêques de 1993 en vue du Synode de 1994, une volonté analogue fut défendue avec autant de vigueur:

Il ne faut pas croire que l'inculturation soit sous la responsabilité des missionnaires étrangers ou de quelques experts. L'inculturation incombe à toute la communauté croyante (...). L'effort d'inculturation est donc un mouvement [africain] auquel tout le monde [en Afrique] est associé⁴.

Malgré de sérieuses réserves émises par certains experts africains eux-mêmes sur les applications concrètes de l'inculturation en Afrique⁵ et

¹ *DCath* 90 / 2068 (21 mars 1993), p. 286.

² Voir dans *DCath* 81 / 1880 (2 septembre 1984), pp. 871 et 873.

³ *Les évêques d'Afrique parlent (1969–1992)...*, 1992, p. 137.

⁴ *DCath* 90 / 2068 (21 mars 1993), p. 287.

⁵ Voir les articles de Nazaire BITOTO ABENG, «Échec des efforts d'inculturation du christianisme en Afrique?». *Conci* 231 (1990), 117-130; de René LUNEAU, «L'inculturation oubliée...», dans *Histoire religieuse...*, 1992, pp. 129-135; etc.

sur les chances réelles que le Vatican puisse consentir de tels écarts aux Églises qu'elle tient sous son joug, d'autres au contraire pressentent des voies originales dites d'inculturation dans tous les secteurs d'évangélisation et de la vie communautaire. Les secteurs d'activités que recouvrirait l'inculturation seraient d'abord la liturgie mais aussi la sacramentaire¹, la pastorale², la vie monastique³, la gestuelle et les arts sacrés, la Bible, le droit canon⁴, la réflexion théologique et l'enseignement, la recherche universitaire, la vie quotidienne⁵, etc. Sur la question, l'Assemblée spéciale pour le Synode des évêques d'Afrique a rappelé l'urgence d'une inculturation africaine qui doit toucher «à tous les aspects de la vie» locale dont les domaines les plus particulièrement visés sont les suivants:

La formulation de la foi sous la forme d'une authentique théologie chrétienne africaine; les structures ecclésiales qui incarnent l'Église (...), capables d'offrir de nouveaux ministères mieux appropriés; la vie religieuse et monastique (...); la liturgie; les ancêtres et leur vénération; la moralité des moeurs, au niveau individuel et au niveau de la société; la vie publique et la politique⁶.

Dans la présentation d'un collectif sur la christologie africaine paru en 1986, J. Doré exprimait la même nécessité d'inculturation de la foi en

¹ Pour une application concrète, particulièrement éclairante sur la question de l'inculturation des sacrements, voir l'article de François KABASELE LUMBALA, «Célébrer le réconfort des malades en Afrique» [sur l'inculturation du sacrement des malades au Kasayi, centre du Zaïre (Congo)], dans M. Pankoke-Schenk et G. Evers (Hrsg.), *Inkulturation und Kontextualität – Theologien im weltweiten Austausch. Festgabe für Ludwig Bertsch SJ zum 65 Geburtstag*. Frankfurt, Knecht, 1994, pp. 299-307.

² L'un des principaux problèmes soulevés est celui des ministères ordonnés, des ministères laïcs et de la coresponsabilité.

³ Sur le sujet, voir les Actes du Colloque international de Kinshasa (19-25 février 1989): *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines*. Kinshasa-Vanves, Aide inter-monastères, 1990.

⁴ Voir de Robert T. MWAUNGULU, «Les possibilités d'inculturer le droit romain...». (1996), 111-118.

⁵ Voir de Willy MUKUCHA KATHEMBO, «Inculturation du christianisme: vie de famille — vie de communauté». *AN* 35 (1996), 22-28.

⁶ Propos tenus par le cardinal Hyacinthe THIANDOUM, le 22 avril 1994, dans un rapport publié dans *DCath* 91 / 2095 (5 juin 1994), 523-525; citation pp. 524-525.

soulignant, entre autres sujets et à titre d'exemple, l'importance de l'Ancêtre qui joue un rôle de premier plan dans les sociétés traditionnelles africaines¹. Bien que la transposition du modèle judéo-chrétien en des termes locaux ait été longtemps rejetée par le Vatican, le «Christ blanc» des missionnaires occidentaux est souvent associé aujourd'hui à l'«Ancêtre» par des théologiens², fait remarquer J. Doré en introduction à l'ouvrage:

(...). D'où l'intérêt des Africains pour mettre à jour, dans leurs traditions culturelles et religieuses, le (ou les) titre(s), nom(s) ou vocable(s) susceptible(s) de permettre une meilleure intelligence du mystère de Jésus-Christ³: Chef, Ancêtre—Aîné, Maître d'initiation, Guérisseur.

Avec le dernier de ces titres au moins (...), ne pas se satisfaire (...) d'une pure et simple opération d'adaptation culturaliste. Cécé KOLIE y insiste en effet: "Proclamer que Jésus est le Grand Guérisseur exige que l'on s'explique longuement sur les millions d'affamés du Sahel, les victimes de l'injustice et de la corruption, et les malades polyparasités des forêts tropicales et équatoriales⁴..."

¹ Voir de Fabian N. DAPILA, «The Importance of the Dagaaba Ancestors and Their Role in the Process of Inculturation». *Mis* 3 / 1 (1996), 91-122. L'auteur tente de démontrer que la vénération des ancêtres chez les Dagaaba d'Afrique est compatible avec l'enseignement de l'Église sur les saints, position également défendue dans sa thèse de doctorat (non publiée): *Inculturation and Ancestor Veneration: The Case of the Dagaaba Catholics*. Ottawa, Université d'Ottawa, 1995.

² Sur le problème de la transposition de l'idée de Dieu dans des termes grecs et orientaux (en hongrois — originaire d'Asie centrale —, en chinois, en japonais), voir l'article de Pierre X. NÉMESHÉGYI, «The Problem of Transposing the Judaeo-Christian Idea of God Into Greek and Oriental Terms», dans *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions...*, 1960, pp. 161-171. Rappelons que M. Ricci, en Chine, désignait le Dieu judéo-chrétien du nom de «Maître du ciel» (T'ien chu).

³ Sur la question des titres christologiques issus de traditions locales africaines, voir dans *Chemins de la christologie africaine...*, 1986, les articles de François KABASELE LUMBALA, «Le Christ comme chef», pp. 109-125, et «Le Christ comme Ancêtre et Aîné», pp. 127-141. Également ceux de Anselme Titianma SANON, «Jésus, Maître d'initiation», pp. 143-166, et de Cécé KOLIE, «Jésus guérisseur?», pp. 167-199. Voir aussi de Joseph MASSON, «Croyance et recours au Suprême dans la tradition d'Afrique noire». *NRT* 113 / 2 (1991), 219-238.

⁴ Joseph DORÉ, *Chemins de la christologie africaine...*, 1986, p. 13. Sur le sujet, voir aussi l'article de Godé IWELE, «Mystique et Christologie en Afrique», dans *La Mystique africaine*. Kinshasa, Baobab, 1993, pp. 159-202; l'auteur présente et commente de nombreux théologiens (Fabien Éboussi Boulaga, François Kabasele

Pour la majorité des théologiens africains qui commentent la problématique, la liturgie — bien que la position ne fasse pas l'unanimité — est le champ d'expérimentation le plus affecté par l'«effort d'inculturation» en Afrique¹, expression couramment employée par le Magistère pour souligner la priorité accordée à la problématique. Entre autres exemples, qu'on songe à l'importance que prend ce que les commentateurs appellent communément le «rite zaïrois»², l'un des plus remarquables efforts d'inculturation en Afrique noire³ d'après J. S. Ukpong⁴; qu'on songe également à la liturgie camerounaise⁵ et aux Églises coptes⁶ ou éthiopiennes qui conservent encore aujourd'hui une liturgie et une théologie particulières.

Lumbala, etc.), écrivains (Mongo Beti, Tchicaya U Tam'si) et artistes (Engelbert Mveng — également théologien —, Elimo Njau, etc.) africains ayant abordé la thématique du Christ.

- ¹ Du Béninois Barthélémy ADOUKONOU, voir «L'expérience liturgique du Sillon Noir», dans *Une expérience africaine d'inculturation* (T. I. Mélanges). Cotonou (Le Sillon Noir), Q.I.C., 1991, pp. 153-176.
- ² Selon Maurice CHEZA, dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969–1992)...*, 1992, note 15, «l'expression “rite zaïrois de la messe” est inexacte. Ce que Rome a autorisé, c'est un *Missel romain pour les diocèses du Zaïre* ». En effet, dans ce qu'il est convenu d'appeler le rite zaïrois de la messe, les écarts autorisés par Rome sont à ce point mineurs que l'emploi du mot *inculturation* pour désigner quelques *accommodations* du rituel eucharistique aux réalités locales paraît excessif. L'expression «rite zaïrois» ne serait-elle qu'un euphémisme pour signifier la tolérance de Rome à l'endroit de quelques *déhanchements* timides et écarts anodins de formules dans la liturgie latine de la messe?
- ³ Abondante publication sur le sujet, dont l'article de Mpotu Mamba MPONGO, «Le “Rite zaïrois”. Quelques-unes de ses caractéristiques», dans *Médiations africaines du sacré. Célébrations créatrices et langage religieux: actes du III^e Colloque International du CERA (Kinshasa. 16–22 février 1986)*. Kinshasa, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1987, pp. 507-514.
- ⁴ Justin S. UKPONG, «The Emergency of African Theologies». *TS* 45 / 3 (1984), p. 516.
- ⁵ Voir l'article de Prosper ABEGA, «La liturgie camerounaise», dans *Médiations africaines...*, 1987, pp. 515-522.
- ⁶ Voir l'article de Maurice ASSAD, dans «Le christianisme copte...». *Conci* 251 (1994), 57-72. L'auteur présente un panorama de l'histoire du christianisme copte en terre majoritairement musulmane. Cependant, il y joint une partie (IV) sur l'identité copte attribuée, avec ambiguïté, aux «facultés d'inculturation» des communautés chrétiennes en Égypte. L'emploi du mot «inculturation» est manifestement vague et imprécis; il serait préférable de le remplacer par une terminologie plus appropriée (*accommodation*? *adaptation*? *cléricalisme à l'occidental*?) aux propos de l'auteur.

Sur un arrière-fond de frustrations locales et séculaires comme de prises de conscience des réalités coloniales oppressives — qui proviennent également des pouvoirs en place depuis la décolonisation — se profilent, aux dires des théologiens et intellectuels africains, des voies nouvelles d'évangélisation et d'ecclésiologie. J.-M. Éla¹ va jusqu'à dire que la conversion des mentalités est telle en Afrique qu'on assiste aujourd'hui au passage de l'Église romaine à l'Église qui est à Rome et d'une théologie scolastique à une théologie sous l'arbre². G. Danroc, dominicain français engagé en Haïti, exprimait en 1993 la même conviction en soulignant qu'«il n'y a pas tant l'émergence d'un modèle haïtien d'Église que la naissance de l'Église qui est en Haïti»³.

La volonté d'inculturation de l'Afrique serait-elle le prolongement logique d'un mouvement déjà amorcé au temps des Pères de l'Église⁴? La décolonisation récente de l'Afrique contribue-t-elle, au niveau des Églises locales, à canaliser la volonté ancestrale d'exprimer la foi évangélique à partir des cultures locales et non plus du mimétisme du *pattern* gréco-latin dominant? Le problème que pose aujourd'hui l'inculturation en Afrique sud-saharienne n'est-il pas celui que posait déjà la christianisation du monde africain au temps de l'École d'Alexandrie? Curieusement, l'Occident associe l'évangélisation de l'Afrique à sa propre missiologie, sans égard au paléochristianisme dont les origines sont également nord-africaines.

Néanmoins, en ce qui concerne l'inculturation, les revers essuyés par les communautés locales d'Afrique sont nombreux; «au-delà des attentes déçues» (A. Kabasele Mukenge⁵), le «désenchantement» de plusieurs aux lendemains du synode de 1994 (R. T. Mwaungulu⁶), ou, tout simplement,

¹ Pourchassé dans son pays, le Cameroun, pour des motifs politiques, Jean-Marc Éla dut se réfugier au Québec en août 1995.

² *Ma foi d'Africain...*, 1985, p. 217.

³ «L'Église d'Haïti...». (1993), p. 83.

⁴ Le christianisme africain des premiers siècles, que la montée de l'islam interrompit, est évidemment associé à l'Afrique du Nord notamment aux Pères de l'Église, comme à ceux de l'École d'Alexandrie (Athanasie, Cyrille, Origène), à Augustin, à Tertullien, de même qu'aux Églises coptes. Sur le sujet, voir de François DECRET, *Le christianisme en Afrique du nord africain*. Paris, Seuil, 1996.

⁵ «Les enjeux du Synode africain...». (1994), p. 161.

⁶ «Les possibilités d'inculturer le droit romain...». (1996), p. 113.

des échecs plus ou moins marqués de l'application d'une politique d'inculturation (N. Bitoto Abeng¹) contribuent à la désaffectation des Églises locales et à la prolifération des sectes (M. Cheza²). La terre africaine n'est pas moins le continent où la conscience d'inculturation est des plus aiguës et où les essais d'inculturation, plus spécifiquement au plan de la liturgie, remontent aux origines du christianisme.

2.2.3 Réaction vaticane

À l'instar de Paul VI³ qui, le 31 juillet 1969 au SCEAM de Kampala (Ouganda), déclarait: «Vous, Africains, vous êtes devenus vos propres missionnaires»⁴, Jean-Paul II présente, au niveau du discours, un souci analogue pour les Églises africaines et les traditions ancestrales des peuples de l'Afrique. Devant les évêques du Zaïre (Congo) réunis au Centre diocésain de Kinshasa le 3 mai 1980, Jean-Paul II répétait maintes fois le terme «inculturation» dans une allocution centrée sur le thème de l'africanisation de l'Église. La sémantique retenue répondait parfaitement aux aspirations des Églises locales africaines, clairement formulées depuis le Synode épiscopal de 1974; or, c'est à elles que Jean-Paul II dit:

L'un des aspects de cette évangélisation est *l'inculturation* de l'Évangile, *l'africanisation* de l'Église. Plusieurs m'ont confié qu'elle vous tient très à coeur, et à bon droit. Cela fait partie des efforts indispensables pour incarner le message du Christ. L'Évangile, certes, ne s'identifie pas avec les cultures et les transcende toutes. Mais le règne que l'Évangile annonce est vécu par des hommes profondément liés à une culture; la construction du royaume ne peut pas se dispenser d'emprunter des éléments

¹ «Échec des efforts d'inculturation...». (1990), pp. 125 ss.

² Dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969–1992)*..., 1992, p. 121, M. Cheza écrit: «L'engouement de nombreux Africains pour les mouvements religieux indépendants s'explique, en partie du moins, par le fait que l'inculturation y est mieux réussie que dans les grandes Églises et que, par conséquent, ils s'y sentent mieux "chez eux".»

³ Voir le voyage de Paul VI en Ouganda, effectué en juillet 1969.

⁴ Voir dans *DCath* 66 / 1546 (7 septembre 1969), p. 764.

des cultures humaines (cf. *Evangelii Nuntiandi*, n. 20). Et même, l'évangélisation doit aider celles-ci à faire surgir de leur propre tradition vivante des expressions originales de vie, de célébration et de pensée chrétiennes (cf. Exhortation *Catechesi Tradendae*, n. 53). Vous désirez être à la fois pleinement chrétiens et pleinement Africains...

L'africanisation recouvre des domaines larges et profonds, qui n'ont pas encore été assez explorés, qu'il s'agisse du langage pour présenter le message chrétien d'une façon qui atteigne l'esprit et le cœur des Zaïrois, de la catéchèse, de la réflexion théologique, de l'expression plus adaptée dans la liturgie ou l'art sacré, des formes communautaires de vie chrétienne...

L'inculturation, pour l'ensemble du peuple, ne pourra d'ailleurs être le fruit que d'une progressive maturité dans la foi¹.

Dans le cadre du même voyage, le 7 mai suivant, dans une allocution adressée aux évêques du Kenya, dans des termes analogues à ceux de *Catechesi tradendae* et dans le prolongement de son allocution aux évêques zaïrois, Jean-Paul II répéta les propos que tous les Africains souhaitaient entendre:

L'"acculturation" ou "l'inculturation" que vous promouvez à juste titre sera justement un reflet de l'incarnation du Verbe lorsqu'une culture, transformée et régénérée par l'Évangile, produit à partir de sa propre tradition vivante des expressions originales de vie, de célébration et de pensée chrétiennes².

La suite de son homélie, pour le moins surprenante, ne manqua pas de soulever des débordements de joie dans l'assemblée:

En respectant, en préservant et en favorisant les valeurs propres et les richesses de l'héritage culturel de votre peuple, vous serez en état de le guider vers une meilleure compréhension du ministère du Christ qui doit

¹ Allocution publiée dans *DCath* 77 / 1787 (1^{er} juin 1980), p. 504.

² *Ibid.*, p. 534; cf. *Catechesi Tradendae*, # 54.

être vécu dans des expériences nobles, concrètes et quotidiennes de la vie africaine... Ainsi, non seulement le christianisme est important pour l'Afrique, mais le Christ lui-même, dans les membres de son corps, est Africain¹...

En ce qui touche l'inculturation, les propos d'encouragement de Jean-Paul II aux quatre coins de l'africanité ont été nombreux comme en témoignent les formules suivantes: «l'oeuvre complexe et nécessaire d'inculturation africaine du christianisme»², «l'entreprise d'inculturation»³, etc. L'Église de Rome se défend de vouloir exporter les formes ecclésiales occidentales comme le montre le passage suivant sur les missions *ad gentes*:

(...) Les missionnaires doivent éviter toute forme d'impérialisme culturel, c'est-à-dire l'imposition à l'Église de formes culturelles étrangères. De même que l'Évangile a besoin d'être inculturé, l'Église de même doit l'être. (...) Ceux-ci [les chrétiens de chaque lieu] ne doivent pas s'imaginer que, pour devenir chrétien, il faut devenir un occidental...⁴

Dans un même ordre d'idée, lors de son allocution d'ouverture au Synode de l'Église d'Afrique le 10 avril 1994 dans la basilique vaticane, le pape clamait en anglais devant les 311 participants et la foule réunie, au

¹ *Ibid.* Propos analogues tenus le 13 février 1984 aux évêques des îles du Pacifique sud en visite *ad limina*: «Cette inculturation de l'Évangile, malgré les imperfections et les limitations, signifie que le Christ est vraiment devenu, dans ses membres, Micronésien, Polynésien et Mélanésien»; voir *DCath* 81 / 1871 (1^{er} avril 1984), p. 357. Dans *Jean-Paul II au Canada...*, 1984, p. 224, propos repris le 18 septembre 1984 à Yellowknife à l'endroit des Amérindiens et des Inuit de Fort Simpson bien que cette fois le mot «inculturation» ait été omis: «Le Christ lui-même est devenu Indien et Inuit en vous...» Thèse souvent reprise par de nombreux commentateurs. On consultera avec intérêt les titres suivants: Achiel PEELMAN, *Le Christ est amérindien. Une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens du Canada*. Montréal, Novalis, 1992; José de MESA, «Visages du Christ en Asie». *Sp* 34 / 132 (1993), 297-306; Peter C. PHAN, «Jesus the Christ with an Asian Face». *TS* 57 / 3 (1996), 399-430; etc.

² Le 13 août 1985, à la Conférence épiscopale du Cameroun; voir *DCath* 82 / 1903 (6 octobre 1985), p. 918.

³ En février 1993, à la Conférence épiscopale du Bénin; voir *DCath* 90 / 2068 (21 mars 1993), p. 253.

⁴ Dans «Dialogue entre catholiques et évangéliques sur la mission». *DCath* 84 / 1932 (18 janvier 1987), p. 115.

rythme des percussions et des danses traditionnelles africaines, le propos que tous souhaitaient entendre: «L'Église de Rome s'incline devant les populations africaines, et tout particulièrement devant leurs traditions religieuses qui, par leur ardente vénération des ancêtres, expriment si bien leur recherche du Dieu unique¹.» Néanmoins, dans la même homélie, le pape rappelait clairement aux pères synodaux et à l'assemblée, cette fois en portugais, les consignes classiques maintes fois répétées par le passé. En mettant l'accent sur la nécessité de se conformer aux volontés du Siège apostolique, ces consignes centralisatrices et impopulaires vont assez peu dans le sens d'une politique d'inculturation pourtant adoptée dans la décennie précédente, comme en témoigne l'extrait suivant:

Nous désirons que cette Assemblée étudie l'application des principes de la *doctrine sociale* de l'Église catholique (...).

Il faut que l'Assemblée pour l'Afrique du Synode s'inspire de tout le patrimoine du Magistère de l'Église; il faut qu'elle lise (...) toute les vérités que contient le nouveau Catéchisme de l'Église récemment publié²...

Si les années quatre-vingt ont vu se côtoyer dans les discours de Jean-Paul II un va-et-vient constant entre ouvertures et réserves, les années quatre-vingt-dix marquent davantage le rappel de l'autorité romaine sur les préoccupations locales³. En dépit des politesses d'usage dans l'homélie d'inauguration du Synode africain de 1994, les réserves et les craintes maintes fois formulées du pape à l'égard de ce qui «vous tient très à coeur» [*«l'inculturation de l'Évangile, l'africanisation de l'Église»*⁴] ne sont pas

¹ *DCath* 91 / 2094 (15 mai 1994), p. 473.

² *Ibid.*, pp. 474-475. Toutefois, le mot *inculturation* ne figure pas dans l'homélie de Jean-Paul II.

³ Depuis toujours, la question fait couler beaucoup d'encre! Néanmoins, le Magistère refuse de reconnaître pour l'Église de Rome la "subsidiarité", notion qu'il défend et qu'il réserve aux sociétés civiles. Paradoxalement, Jean-Paul II écrivait sur le sujet dans *Centesimus annus*: «Une société d'ordre supérieur ne doit pas intervenir dans la vie interne d'une société d'ordre inférieur, en lui enlevant ses compétences»; voir dans *DCath* 88 / 2029 (2 juin 1991), p. 543.

⁴ Réserves adressées aux évêques du Zaïre (actuel Congo) en mai 1980; voir *DCath* 77 / 1787 (1^{er} juin 1980), p. 504.

moins évidentes. L'inculturation nécessite, soutenait-il dès le début de son pontificat, «une progressive maturité dans la foi»¹ (au Zaïre [Congo] le 3 mai 1980), de la «lucidité» et du «discernement»² (de nouveau au Zaïre le 3 mai 1980; propos repris au Bénin le 3 février 1993), «du discernement, de la prudence et de la patience»³ (aux évêques du Zimbabwe, le 18 juin 1982, en visite *ad limina* à Rome) et, plus récemment, «un processus lent»⁴ (au Conseil pontifical pour la culture le 10 janvier 1992), etc.

Avec un sens de l'analyse qui ne saurait voiler une certaine exaspération, l'intellectuel camerounais E. Mveng⁵ souligne les tensions qui existent entre la volonté de centralisation vaticane par l'épiscopat et les aspirations locales lors des préparatifs du Synode africain de 1994. Dans ses propos critiques, l'auteur fait ressortir les deux ecclésiologies⁶ qui commandent de part et d'autre les discours et les priorités pastorales:

Pourquoi le peuple de Dieu qui est en Afrique ignore-t-il tout de la préparation de ce synode? Pour qui et pour quoi le prépare-t-on? Pourquoi écarte-t-on systématiquement d'authentiques théologiens africains? (...). Pourquoi donne-t-on l'impression qu'il s'agit d'une affaire de fonctionnaires du Vatican, ceux de Rome et ceux éparpillés en Afrique, parmi les rangs du clergé et dans les institutions officielles⁷?

En outre, une tension analogue se retrouve dans l'Exhortation apostolique postsynodale (*Ecclesia in Africa*)⁸ parue en septembre 1995. En

¹ *DCath* 77 / 1787 (1^{er} juin 1980), p. 504.

² *Ibid.*, p. 504, et 90 / 2068 (21 mars 1993), p. 253.

³ *DCath* 79 / 1834 (18 juillet 1982), p. 758.

⁴ Parue dans *DCath* 89 / 2044 (16 février 1992), p. 158, la remarque (ou mise en garde?) de Jean-Paul II au Conseil pontifical vise précisément le Synode à venir des évêques africains (tenu en 1994).

⁵ Engelbert Mveng fut assassiné au Cameroun en mars 1995 pour des motifs politiques.

⁶ André KABASELE MUKENGE, dans «Les enjeux du Synode africain...». (1994), p. 178, apporte quelques précisions quant aux tensions entre les Églises locales africaines et l'Église de Rome; selon l'auteur, il s'agit de tensions nées de la rencontre entre «deux ecclésiologies: l'ecclésiologie hiérarchique et l'ecclésiologie communionnelle».

⁷ «Le synode africain...». (1992), p. 168.

⁸ «Exhortation Apostolique post-synodale. *Ecclesia in Africa* du Saint-Père Jean-Paul II aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux religieux et aux religieuses, et à tous les

introduction à une longue présentation de l'*évangélisation* dans son rapport à l'*inculturation* (chap. III, nos 55-71), Jean-Paul II précise qu'en acceptant de publier le texte il acquiesce ainsi au souhait des «membres de l'Assemblée synodale [qui] m'ont demandé de porter à la connaissance de toute l'Église les fruits de leur méditation et de leur prière, de leurs discussions et de leurs échanges»¹. Néanmoins, les accents romains qui visent plus directement l'évangélisation au sens traditionnel du terme détonnent avec l'intention véhiculé dans le Document qui porte sur l'inculturation. Or, plus que jamais, l'une et l'autre des deux dynamiques paraissent assez peu concordantes.

2.3 REVENDICATION DE NOUVEAUX PATTERNS

Sur l'arrière-fond historique de la décolonisation et de la revendication des droits humains, le modèle romain des discours, des communautés et des pratiques en Église n'apparaît plus comme étant le seul *pattern* possible et valable, l'unique point de référence et de convergence. À travers le vaste et complexe mouvement d'émancipation nationale des peuples, pour plusieurs, théologiens et communautés, Souffle et salut ne sont plus considérés comme l'apanage de lettrés gréco-latins, européens, blancs, cléricaux, juridiques et expansionnistes. Les peuples conquis par les Blancs ne veulent plus d'un christianisme «tombé du ciel» (L. Boff²) ou d'un «Christ colonisé» (A. Pieris³). Comme le démontre au début des

fidèles laïcs, sur l'Église en Afrique et sa mission d'Évangélisation vers l'An 2000.» Parue dans *DCath* 92 / 2123 (1^{er} octobre 1995), pp. 817-855.

¹ *Ibid.*, p. 817.

² Leonardo BOFF, *La nouvelle évangélisation...*, 1992, p. 136. Cette idée d'un Christ «tombé du ciel» est de nouveau exprimée par Gilles DANROC, dans «L'Église d'Haïti...». (1993), p. 80.

³ *Une théologie asiatique...*, 1990, pp. 155 ss.

années cinquante H. R. Niebuhr¹ de l'Université de Yale, dans un ouvrage désormais classique, la conception du Christ dans son rapport aux cultures détermine deux choses: d'une part, la nature des engagements de l'Église et, d'autre part, l'ecclésiologie. Dans cette ligne de pensée, A. Pieris soutient que les théories et les projets nouveaux de développement venus de l'Occident, même ceux qui sont exécutés au nom de l'inculturation, ne sont pas moins douteux que la christologie et l'ecclésiologie qu'on y exporte; ils sont inefficaces et irrecevables²:

Le développement ouvre maintenant la voie à la libération — dans ce même climat de mégalomanie chrétienne. Une petite minorité dans l'Église prétend maintenant offrir la libération à l'Asie sans s'être immergée d'abord dans les courants libérateurs des religions asiatiques, qui a ses propres antidotes contre Mammon. Un christianisme latin marqué par le XVI^e siècle, qui s'est inculturé — c'est-à-dire qui a pris un léger vernis asiatique — après s'être présenté pendant quatre siècles comme le seul représentant de Dieu porteur de rédemption, voudrait maintenant libérer l'Asie sans permettre à l'Asie de libérer ce christianisme de sa latinité³!

Ainsi, les milieux non catholiques et tiers-mondistes, y incluant ceux qui sont catholiques, manifestent fréquemment de la méfiance à l'endroit de l'inculturation et de ses défenseurs. Une certaine inculturation est même perçue comme étant la version moderne du prosélytisme catholique romain et de son corollaire, l'impérialisme clérical et occidental. Sur la question, la

¹ H. Richard NIEBUHR, *Christ and Culture*. New York, Harper and Brothers Publishers, (1951) 1956. L'auteur démontre les cinq paradigmes ou relations possibles du Christ dans sa relation aux cultures: 1) Christ Against Culture, 2) the Christ of Culture, 3) Christ Above Culture, 4) Christ and Culture in Paradox, 5) Christ the Transformer of Culture.

² Selon l'auteur, un christianisme qui se charge de répandre "la" vision lumineuse des choses suppose l'obscurantisme des cultures colonisées et une façon de justifier la domination. Cette conception occidentale et traditionnelle de la mission, fondée sur le pouvoir, se retrouve de nouveau dans le discours de Jean-Paul II à la 19^e assemblée plénière du CELAM où, à plus d'une reprise le 9 mars 1983, à Port-au-Prince, il associe l'arrivée de Christophe Colomb en Hispaniola à «la lumière de l'Évangile» parvenue dans le Nouveau Monde; voir *DCath* 80 / 1850 (17 avril 1983), pp. 435 et 437.

³ *Une théologie asiatique...*, 1990, p. 94.

Conférence épiscopale régionale de l'Afrique du Nord tenue le 4 mai 1979 est formelle et critique toute forme déguisée de domination de l'Occident au nom de l'évangélisation; selon les évêques, le prosélytisme insidieux se présente «comme l'attitude de celui qui invite son interlocuteur à le rejoindre sur son propre terrain sans se préoccuper de la véritable vocation de l'autre»¹. Or, paradoxalement, l'effort d'inculturation tel que pratiqué met en relief le déclin des méthodes traditionnelles d'évangélisation héritées du Moyen Âge européen et soulève du même coup la suspicion dans le Tiers Monde en raison du caractère colonisateur qu'un tel effort suggère.

La conception occidentale de l'inculturation, celle que prônent les «inculturationnistes», est assurément mal venue du côté des Églises issues des jeunes chrétientés. Pour les théologiens qui réfléchissent sur la situation de ces Églises, le respect des traditions culturelles, des coutumes religieuses ancestrales et de la langue locale apparaît comme la seule attitude qui puisse garantir la survie même des Églises locales². L'écrivain africain M. Beti, l'une des consciences noires les plus lucides, dénonce dans un roman paru en 1974 la volonté blanche (y incluant celle des Églises) de transposer chez eux les modèles de culture occidentale au détriment des réalités locales. Dans le portrait éclairé qu'il brosse des cultures africaines en cette ère postcoloniale, le romancier fait état des trois fléaux qui ravagent le continent: «la dictature, l'alcoolisme et la langue française...»³; dans un exercice de style tout aussi remarquable, l'auteur ajoute:

Il semblait à Essola [héros du roman] que la fantaisie de l'Occident s'évertuait [au temps du colonialisme] à transformer le continent noir en hospice des valeurs que son Histoire avait usées et qui venaient voisiner

¹ Lettre publiée dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969–1992)...*, 1992, pp. 217-218; propos tirés de la p. 218.

² Comme le fait remarquer Aloysius PIERIS, dans *Une théologie asiatique...*, 1990, p. 90, il faut distinguer deux types d'Églises locales pour l'Asie: celles qui ont une «claire identité occidentale», et celles dont «l'identité asiatique» demeure balbutiante. Au début des années quatre-vingt, le Sud-Africain Allan BOESAK, dans «L'Église noire...». (1980), pp. 73-74, faisait un constat analogue: «L'Église noire en Afrique du Sud n'a pas encore réussi à se donner une véritable identité. Dans bien des cas, le contrôle des Blancs est encore une réalité et cela rend difficile au peuple de s'identifier avec l'Église.»

³ *Perpétue...*, 1974, p. 132.

symboliquement avec le bric-à-brac des surplus et laissés-pour-compte des sociétés industrielles, apparemment pour y donner la main¹...

À l'instar de plusieurs, parfois même avec dérision², le Comité théologique du SCEAM tient des propos analogues et non moins critiques à l'endroit de la présence blanche et dominatrice en Afrique. Réuni à Abidjan le 31 janvier 1986, les intervenants publient un document dans lequel ils rappellent sans complaisance aux Occidentaux la conscience qu'ils ont de leur africanité et la volonté d'en affirmer les particularismes. Par la même occasion, ils dénoncent l'hégémonie ecclésiale blanche pour qui la reconnaissance du pluralisme culturel est purement théorique.

Les Occidentaux doivent admettre, comme un des préalables, que nous ne sommes pas des Latins. Nos Églises ont été fondées par des missionnaires venus du monde latin, mais cela ne signifie pas que nous sommes devenus des Latins...

Ils [les Occidentaux] ont vécu jusqu'ici selon une vue culturelle unifiée et monolithique. Ils (...) considèrent le mode européen comme indispensable. Ils contestent la diversité culturelle, la seule culture étant la leur (...). Il y eut de fait confusion entre l'ordre de la charité et l'ordre de la culture³.

Pour ces auteurs, Africains ou Asiatiques, l'histoire des peuples et la conscience claire d'une identité nationale que véhicule la langue constituent l'unique point d'ancrage de la réflexion et des pratiques, le seul fondement authentique de la démarche d'évangélisation. C'est de là, et de là seulement,

¹ *Ibid.*, p. 132.

² En 1977, M^{gr} Milingo écrivait: «L'attitude paternaliste de l'Europe vis à vis de l'Afrique doit être réfrénée et tempérée. Nous la remercions de ce qu'elle a fait pour nous et nous comprenons qu'elle se fasse du souci et soit inquiète à notre sujet. Mais nous estimons qu'il lui faut maintenant, en tant que grand-mère, se préoccuper davantage des problèmes liés à son grand âge que de nous»; paru dans Gerrit TER HAAR, *L'Afrique et le monde des esprits. Le ministère de guérison de M^{gr} Milingo, archevêque de Zambie*. Paris, Karthala, 1995, pp. 225-226.

³ *Les évêques d'Afrique parlent (1969–1992)...*, 1992, p. 137.

comme le soutiennent aussi des figures missiologiques occidentales¹, que peut surgir la foi évangélique et ses multiples expressions, car la volonté d'imposer le latin et ses véhicules traditionnels — dont l'Église romaine et sa liturgie — à l'Asie, à l'Afrique et au reste du monde fut un échec.

Le constat est analogue du côté des Églises asiatiques pour qui la norme occidentale, romano-latine, est désuète. Il est essentiel, soutient A. Pieris, de valoriser le respect absolu des traditions culturelles et religieuses indiennes; c'est en empruntant à leurs richesses seulement que la foi au Christ peut et doit se dire:

L'Asie a été déçue par le «Christ colonial» (...). Mais cette déception a aussi révélé que le Christ ne pouvait prendre sens dans nos cultures que dans la mesure où nous utilisons le langage sotériologique des religions non chrétiennes². La missiologie romaine classique (...) a posé le Christ contre les autres religions, c'est-à-dire les religions fausses, tandis que certains théologiens de la libération contemporaine sont allés plus loin en posant le Christ contre la religion comme telle³.

Cependant, s'il y eut une christologie européenne fondée sur des concepts gréco-latins et véhiculée dans des *patterns* culturels occidentaux, il doit y avoir aussi, prétendent plusieurs, une possibilité de formuler une christologie indigène qui soit originale et non élitiste, non conceptuelle mais pratique. Une christologie fondée «à partir de l'expérience christique du peuple pauvre»⁴; une christologie et une ecclésiologie qui, par exemple, soient proprement indiennes comme une parure orientale qui surgisse de cultures locales que les chrétiens se doivent de véhiculer dans des repères religieux (comme l'hindouisme) et culturels familiers à l'Asie. À l'instar

¹ Conscient du problème, O. Degrijse écrit, dans *L'éveil missionnaire...*, 1983, p. 99: «Pour un Occidental, il est malaisé, voire impossible, de faire siens l'horizon mental et les sentiments du peuple local. Seuls les Africains réussiront à créer un christianisme africain et une liturgie africaine. Seuls des Indiens seront capables de créer des communautés chrétiennes dans lesquelles les hindous convertis se sentiront à l'aise.»

² *Une théologie asiatique...*, 1990, pp. 109-110.

³ *Ibid.*, p. 161.

⁴ Propos tenus par O. Degrijse dans *L'éveil missionnaire...*, 1983, p. 105.

d'autres théologiens et penseurs, A. Pieris soutient que «le Christ est à l'oeuvre dans toutes les religions à titre d'accomplissement ultime de toute la soif humaine de rédemption»¹. Il s'agit là du “plongeon” que l'Église institutionnelle romaine est appelé à faire pour que soit assurée la survie des communautés ecclésiales asiatiques, mais pas d'un objectif missionnaire ni d'une priorité pastorale que pourraient adopter quelques individus généreux. Le théologien écrit:

La crise de la mission ne sera résolue que si l'Église est baptisée dans la double tradition libératrice des moines et des paysans d'Asie. À l'exemple de son maître, cette Église en Asie doit s'asseoir aux pieds des gourous d'Asie, non comme *ecclesia docens* (Église enseignante), mais comme *ecclesia discens* (Église disposée à apprendre), qui accepte de se perdre parmi les pauvres religieux d'Asie, parmi les *anawim* qui viennent à leurs gourous en quête du royaume de sainteté, de justice et de paix. Les nombreuses initiatives individuelles en ce sens ne sont que des commencements symboliques. Tant que l'Église institutionnelle elle-même n'osera pas ce plongeon, elle ne pourra guère espérer représenter pour les Asiatiques une parole révélatrice compréhensible ou un signe de salut crédible².

Pourtant, le rêve d'un christianisme à l'indienne, discours et pratiques, n'est pas un caprice de théologiens actuels. Plus d'une soixantaine d'années avant que n'apparaisse en Occident le mot *inculturation* et sa dynamique sociothéologique distinctive, le moine indien B. Upadhyay, vraisemblablement le premier catholique à formuler des préoccupations en ce sens, en traduit l'idée avec une conscience remarquable en août 1898 dans *Sophia*, mensuel de Calcutta:

Our missionary experiences have shown us how unintelligible the Catholic doctrines appear to the Hindus when presented in the scholastic

¹ *Une théologie asiatique...*, 1990, p. 111. Dans *Ermîtes du Saccidânanda...*, 1957, la même idée se retrouve longuement développée par Jules MONCHANIN et Henri LE SAUX bien que le mot *inculturation* ne fasse pas partie de la terminologie empruntée.

² *Une théologie asiatique...*, 1990, p. 89.

garb. The Hindu mind is extremely subtle and penetrative, but is opposed to the Greco-Scholastic method of thinking. We must fall back upon the Vedantic method, in formulating the Catholic religion to our countrymen. In fact, the Vedanta must be made to do the same service to the Catholic faith in India as was done by the Greek philosophy in Europe. The assimilation of the Vedantic philosophy should not be opposed because it contains certain errors. Were not Plato and Aristotle also guilty of monumental errors? (...).

The European clothes of the Catholic religion should be removed as early as possible. It must put on the Hindu garment to be acceptable to the Hindus. This transformation can be effected only by the hands of Indian missionaries preaching the Holy Faith in the Vedantic language, holding devotional meetings in the Hindu way and practising the virtue of poverty conformably to Hindu asceticism. When the Catholic Church in India will be dressed up in Hindu garments then will our countrymen perceive that she elevates man to the universal kingdom of truth by stooping down to adapt herself to his racial peculiarities¹.

Même s'ils sont plus faiblement exprimés, des échos analogues et particulièrement nombreux proviennent d'autres régions de l'Asie et de l'Océanie². Par exemple, dans les années quatre-vingt, les évêques chinois

¹ Tiré de Brahmachari ANIMANANDA, *The Blade...*, 1947, pp. 74-75.

² Pour un portrait général des Églises orientales, de leurs préoccupations en matière de missiologie et d'inculturation, dans M. Motte et J. R. Lang (Éds.), *Mission in Dialogue...*, 1982, voir de Robert HARDAWIRYANA, «Asia and Indonesia», pp. 34-72, et de Aloysius PIERIS, «The Non-Semitic Religions of Asia», pp. 426-441; également, voir celui de Pearl DREGO, «India», pp. 515-536.

Au niveau local: Sur les Philippines, de Lourdes J. CUSTODIO, «Understanding Culture». *Phils* 27 / 80 (1992), 279-292; de Antonio B. LAMBINO, «Toward an Inculturation Theology in the Philippines». *SEAJT* 20 / 2 (1979), 35-38. Sur la Corée, de Heo JIN-HO, «L'Église de Corée», dans *Dimensions culturelles de la catéchèse* (Cahiers de l'I.S.P.C., 4). Paris, Desclée, 1989, pp. 113-116. À propos de la traduction du Deuxième Testament en langue kmère, de François PONCHAUD, «L'Évangile en Kmer. Inculturation et traduction». *Et* 380 / 2 (février 1994), 229-234. Sur la Chine, du jésuite chinois Marcus FANG, «Teología de la inculturación», dans *Evangelización de la cultura...*, 1988, pp. 201-224. Parus dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Building the Church...*, 1986, les articles du Vietnamien Joseph DINH DUC DAO, «Inculturation of the Prayer-Life of the Church in Asia: The Case of Zen Meditation», pp. 145-168, et de Kees BERTENS, «The Catholic Community in Indonesia...», pp. 63-76. Cependant,

de Taïwan expriment ainsi leurs attentes: «Notre espoir est aussi que de nouvelles méthodes d'évangélisation apparaîtront pour répondre à la situation de la Chine moderne, tout en contribuant à l'inculturation de l'Église chinoise¹.»

Du côté des Caraïbes et de l'Amérique latine, une préoccupation identique se fait sentir. Par exemple, dans le Message de la Conférence épiscopale d'Haïti de 1993, les évêques haïtiens font état d'«*un projet de pastorale d'inculturation de l'Évangile dans la mentalité haïtienne...*»². Tout porte à croire que les propos des évêques, loin de faire l'unanimité en raison des rapports de convivialité séculaires entre l'Église institutionnelle et l'armée répressive, avant octobre 1994³, tiennent vraisemblablement moins aux réalités socioéconomiques haïtiennes dramatiques — à dénoncer et à transformer dans les faits — que d'une volonté de se conformer, au niveau de la lettre et pas nécessairement à celui de l'esprit, aux aspirations maintes fois répétées du CELAM. Une année auparavant, à Saint-Domingue (1992), les évêques latino-américains, réunis en quatrième assemblée

peu de chose émane des îlots de catholicisme de l'Orient musulman et des îles du Pacifique; sur la question, de Mariam FRANCIS, «Le christianisme au Pakistan», *Conci* 251 (1994), 83-92; de Paul HODEE, «Spécificités culturelles et questions de la foi en Océanie». *Sp* 27 / 104 (1986), 296-304; de William MacGARRY, «Inculturation in Pohnpei [capitale de la Micronésie]». *EAPR* 30 / 3-4 (1993), 363-369; de Joachim J. ROZARIO, «A Journey Toward Inculturation of the Church of Chittagong». *EAPR* 30 / 3-4 (1993), 370-382; etc.

¹ *DCath* 80 / 1849 (3 avril 1983), p. 358.

² *DCath* 90 / 2074 (20 juin 1993), p. 580.

³ Maintes fois dénoncé en Haïti et à l'étranger par des instances religieuses et civiles, ce constat est à réévaluer en raison de la conjoncture politique nouvelle depuis le retour à Port-au-Prince de l'ex-président J.-B. Aristide, le samedi 15 octobre 1994, et de la disparition de l'armée. Sur la nouvelle réalité haïtienne, voir de Gilles DANROC, «Haïti: la croisée des chemins». *Et* 384 / 3 (mars 1996), 303-311. Néanmoins, dans «En Haïti, le poids...». (1993), pp. 500-501, Gilles DANROC écrit: «Un pouvoir d'*apartheid* [en Haïti], basé sur la répression, appuyé par l'Église et se disant le défenseur des valeurs d'ordre de la chrétienté, a pu, ces dernières années, interdire l'évangélisation réelle. Partager la Parole de Dieu avec des analphabètes était interdit comme constituant une "réunion politique". Organiser un développement communautaire coopératif était de même considéré comme du terrorisme politique...» Toutefois, on ne peut passer sous silence la figure discordante et non moins prophétique de l'épiscopat haïtien, M^{gr} Welly Romélus, évêque de Jérémie, reconnue à l'échelle internationale pour son engagement non équivoque auprès des populations haïtiennes massivement misérables, affamées et analphabètes.

générale, invitaient «chaque Église particulière» à mettre davantage l'accent sur l'importance de l'inculturation de l'Évangile dans les programmes de formation en faisant la proposition suivante: «Intégrer dans le programme de formation sacerdotale et religieuse des cours spécifiques de missiologie et instruire les candidats au sacerdoce sur l'importance de l'inculturation de l'Évangile¹...»

La position n'est pas nouvelle. À l'instar de *Catechesi Tradendae* (53), la Conférence épiscopale brésilienne exigeait en 1987 l'inculturation de la catéchèse². Les assemblées épiscopales de Medellín (1968), de Puebla (1979) et de Saint-Domingue (1992)³ ont rappelé pour leur part l'importance des communautés ecclésiales de base et la pertinence de la théologie de la libération⁴, un discours théologique inculturé à la réalité latino-américaine⁵. Il est urgent de passer «d'une évangélisation colonisatrice à une évangélisation libératrice», clame haut et fort L. Boff⁶.

¹ Conférence générale de l'épiscopat latino-américain. *Nouvelle évangélisation, promotion...*, 1993, p. 137.

² De Diego IRARRÁZAVAL, «Inculturación latinoamericana de la catequesis». *Med* 60 (1989), 542-576.

³ De René LUNEAU et Ignace BERTEN (sous la direction de), *Les rendez-vous de Saint-Domingue. Enjeux d'un anniversaire (1492—1992)*. Paris, Centurion, 1991. Dans les conclusions de l'Assemblée de Saint-Domingue, les évêques insistent sur l'importance de «mettre en oeuvre une évangélisation inculturée»; voir dans Conférence générale de l'épiscopat latino-américain. *Nouvelle évangélisation, promotion...*, 1993, p. 190.

⁴ Entamée dans les années soixante en Amérique latine, la théologie de la libération est une réflexion menée à partir d'un vaste mouvement d'émancipation sociale. Dans la foulée de cette conscience culturelle nouvelle, Frei Betto, dans un quartier ouvrier de São Paulo, au Brésil, mit sur pied un réseau de communautés ecclésiales de base. Sur la question, voir de Marcello de C. AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. São Paulo, Éd. Loyola, 1986. Traduction française (par F. Melley): *Communautés ecclésiales de base. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Église*. Paris, Centurion, 1986.

⁵ Sur la question, voir de: Fernando CASTILLO, «Le christianisme et l'inculturation en Amérique latine». *Conci* 251 (1994), 93-107; Leonardo BOFF, *La nouvelle évangélisation...*, 1992; Paolo SUESS, «Inculturação: desafios — caminhos — metas». *REBr* 49 / 193 (mars 1989), 81-126; Marcus FANG, «Teología de la inculturación», dans *Evangelización de la cultura...*, 1988, pp. 201-224.

⁶ *La nouvelle évangélisation...*, 1992, pp. 93 ss.

Dans un même ordre d'idée¹, les auteurs du cours de missiologie historique, publié en 1983 dans les Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon sous la direction de J. Gadille, spécialiste de l'inculturation, introduisent le sujet d'une manière non équivoque. Au XX^e siècle, selon eux, un type nouveau de missionnaire s'impose, fondé moins sur l'évolution du modèle classique que sur la «mutation des modèles»:

La révision contemporaine des modèles du passé, en matière de missions extérieures est apparue si radicale qu'on est allé jusqu'à parler, à ce propos, d'une longue "déviance", au cours du dernier demi-millénaire: depuis le XV^e siècle, Rome n'a-t-elle pas "commissionné" aux États ibériques, puis à des congrégations spécialisées le soin d'une expansion chrétienne tendue, pour l'essentiel, vers la propagation géographique des modèles occidentaux du christianisme (A. M. Henry)? La conjoncture des dernières décennies a provoqué un tel renversement de ces perspectives, qu'il est permis de parler moins d'une évolution que d'une mutation des modèles missionnaires².

Le cri est partout unanime: un modèle nouveau et d'évangélisation et d'Église doit naître. Dans les années quatre-vingt-dix, bien que le modèle à surgir soit encore exprimé en terme de «mutation»³, l'inculturation d'une manière beaucoup plus drastique pose la question en terme de *création* de nouveaux paradigmes d'expression à partir de réalités locales. En

¹ Cette même idée d'un «salut crédible», incarné dans les cultures et l'histoire des peuples, se retrouve dans plusieurs théologies non occidentales. Voici quelques exemples: le théologien africain Fabien Éboussi BOULAGA, dans *Christianisme sans fétiche...*, 1981, p. 40, soutient que «le message de salut n'a plus sa simplicité kérygmatique: il n'interpelle plus. Il s'apprend et se transmet...». On retrouve également l'idée chez François KABASELE LUMBALA, dans «L'au-delà des modèles», *Chemins de la christologie africaine...*, 1986, p. 228: «Le salut (...) ne peut nous atteindre et nous transfigurer que si le Christ s'insère dans notre histoire, devenant *pour nous aussi* l'alpha et l'omega, et se révélant en fin de compte comme l'"au-delà de tous nos modèles".»

² *La mutation des modèles...*, 1983, p. 9.

³ Parue dans *Vcon* 4 (juillet 1993), p. 248, une enquête menée auprès des religieux et des religieuses belges, présentée et analysée par Jean BURTON, montre qu'ils souhaitent «une mutation que la vie religieuse doit accomplir avec toute la société».

provenance de communautés du Tiers Monde, des voix vont même jusqu'à exiger une conversion radicale des mentalités ecclésiales d'Occident pour que soit assurée la survie de l'Église universelle; elles rappellent l'urgence pour l'Église romaine de rompre avec son impérialisme séculaire et de reconnaître l'apport des cultures locales, capables également de *traduire* en des concepts locaux la spécificité évangélique. Parmi les nombreuses voix entendues sur le sujet, qu'elles proviennent du sous-continent indien, tel M. A. Amaladoss¹, ou d'Afrique, les attentes sont partout les mêmes. Face à l'ampleur du défi proposé, en quoi consiste donc la nouveauté et l'originalité de cette vision nouvelle d'être chrétien et de se rassembler? J. S. Ukpong exprime ainsi l'urgence:

C'est le moment d'aborder de front le problème de l'irruption de l'Église africaine, de son entrée soudaine, avec d'immenses conséquences, sur la scène de l'Église mondiale. Le défi que cela pose est considérable; il demande qu'on change de paradigme dans la perception de ce que signifie être Église, qu'on recherche une nouvelle manière d'être Église²...



En se distanciant volontairement du schème romain classique, *pattern* européen et dominant de type gréco-latin, toutes ces Églises tiers-mondistes se distinguent par la prise de conscience de leurs aliénations respectives et par l'affirmation sur la scène internationale de leurs cultures nationales. À l'instar de P. Arrupe qui rappelait dans les années soixante-dix l'intuition paulinienne fondamentale, «l'évangélisation est l'oeuvre de l'Esprit»³ (Rm 8), ces Églises rappellent à l'Occident rationnel que le Souffle dynamise les communautés et les sociétés, indépendamment des priorités pastorales, des ministères et des mandats.

¹ «Théologie indienne». (1993), p. 343.

² «Revue critique des *Lineamenta* ...». (1992), p. 109.

³ «Sur l'inculturation (1978)», dans *Écrits pour évangéliser...*, 1985, p. 151.

Or, dans les sociétés de type sécularisé ou même traditionnel, la déchristianisation ne correspondrait-elle pas à la non-identification des croyants aux modèles chrétiens traditionnels et, par conséquent, à la perte du pouvoir d'attraction des grandes religions eurocentriques? Le réveil des nationalismes européens au XX^e siècle ne contribuerait-t-il pas directement au déclin de ces mêmes modèles que vient renforcer le phénomène plus récent de la mondialisation dont celle des cultures, dynamique dominante de cette fin de siècle?

Face à la menace que la mondialisation culturelle représente pour les groupes ou les communautés minorisés par les pouvoirs en place et à la volonté du Magistère romain d'instaurer de nouveau une politique de "culture chrétienne", qui effraie plus qu'elle ne séduit, les Églises du Tiers Monde concourent à faire valoir ce que plusieurs d'entre elles présentent comme étant la seule chance de survie des communautés locales: l'inculturation. Longtemps missionnaire au Japon (27 ans: de 1938 à 1965), P. Arrupe écrivait à ce sujet que l'inculturation serait une solution qui pourrait «entraîner la disparition de bien des obstacles importants à l'évangélisation¹» dans l'Église universelle. Ainsi, écrit plus récemment C. Geffré, «on est peut-être à la veille d'une autre figure historique du christianisme que la figure dominante qui a été finalement celle d'un christianisme occidental². La remarque de C. Geffré n'est pas nouvelle. À la veille de Vatican II, J. Masson partageait déjà avec ses collègues de l'Université Grégorienne une aspiration analogue:

Il nous faut réaliser de toute urgence ceci: la culture occidentale, même si elle est encore une culture chrétienne (...), n'est en aucun cas *la* seule culture chrétienne possible; il est même fort dangereux qu'elle se regarde comme telle³...

¹ *Ibid.*, 1985, p. 170.

² «Les fondements théologiques...». (1991), p. 16.

³ «L'Église ouverte sur le monde...». (1962), p. 1039.

L'universitaire romain n'invente rien! Le propos de J. Masson s'inspire vraisemblablement de l'encyclique de Jean XXIII sur les missions, *Princeps Pastorum* (17), parue le 28 novembre 1959. Le pape eut alors une remarque fort courageuse en déclarant que l'Église «ne s'identifie à aucune culture, pas même à la culture occidentale à laquelle, pourtant, son histoire est étroitement mêlée». Concernant la mission proprement dite de l'Église, elle «est d'un autre ordre, celui du salut religieux de l'homme...»¹. Jean XXIII venait de formuler le postulat de base de ce qui allait devenir la problématique de l'inculturation: l'accueil inconditionnel de toutes les cultures, terreaux privilégiés où s'incarne le Souffle qui renouvelle le monde.

Dans un contexte à la fois de triomphalisme des princes de l'Église et, paradoxalement, de décolonisation des peuples asservis par plusieurs siècles d'impérialisme européen, Jean XXIII, inspiré par l'affirmation culturelle de plusieurs nations du Tiers Monde, peut-être également par la vision prophétique qu'il eut de l'Église et du monde, met ainsi fin — au niveau de l'énoncé de principe — à de nombreux siècles d'hégémonie du catholicisme gréco-latin sur les cultures et sur les traditions dominées par l'Occident chrétien. Bien qu'il n'ait pas employé le néologisme *inculturation*, peu répandu à l'époque pré-conciliaire et encore méconnu du Magistère, Jean XXIII, en établissant clairement la distinction entre *Église* et *cultures*, jette par la même occasion les fondements ecclésiaux de la nouvelle problématique théologique, vision nouvelle de l'évangélisation.

Le principe romain de la période pré-conciliaire n'en est pas moins précédé et supporté par une réflexion beaucoup plus ancienne. Dans les années vingt, l'interrogation du philosophe M. Blondel², reprise par H. de Lubac une dizaine d'années plus tard, paraît assurément bien subversive à une époque où, pourtant, les écoliers occidentaux s'enorgueillissaient... d'«acheter des petits Chinois»:

¹ *DCath* 56 / 1318 (20 décembre 1959), 1537-1558; citation pp. 1544-1545.

² Maurice BLONDEL, *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre (coll. La Nef, 5). Paris, Spes, 1928, p. 277.

Pourquoi voudrait-elle [l'Église] "imposer au soleil levant les couleurs du couchant"? (...). L'Église [est] catholique: ni latine ni grecque, mais universelle (...).

Ainsi, le Christ ressuscité, lorsqu'il se manifeste à ses amis, prend le visage de toutes les races, et chacun l'entend dans sa langue¹.

2.4 REGARD PROSPECTIF SUR L'HISTORIQUE DU CONCEPT

Ces dernières années, le parcours du concept d'inculturation est tel qu'il est permis de dégager un certain nombre de lignes directrices qui risquent d'alimenter le débat à venir.

1. Depuis la décennie quatre-vingt, autour du concept d'inculturation, se manifestent des tendances multiples qui proviennent d'horizons divers: le Vatican et les Églises locales du Tiers Monde, les théologiens occidentaux et ceux qui sont issus de nations colonisées, etc. Ces positions adverses ont moins pour effet d'ériger en barricades l'apparent dualisme que de nourrir les débats sur la problématique.

2. Les milieux africains sont parmi les plus articulés tant au niveau du discours sur l'inculturation qu'à celui des applications concrètes. Par ailleurs, d'après les observateurs africains eux-mêmes, celles-ci sont encore élémentaires et se confinent par ordre de priorité au champ de la liturgie. Plusieurs spécialistes africains mettent même en doute l'effort d'inculturation sur le continent.

Quant aux milieux asiatiques, principalement en Inde et au Sri Lanka, théoriciens et commentateurs continuent de publier une abondante littérature sur le sujet. Les pratiques d'inculturation les plus significatives sont généralement associées à l'expérience des nombreux ashrams chrétiens

¹ *Catholicisme...*, (1938) 1965, pp. 188-189.

(en Inde) de même qu'à l'élaboration d'une théologie asiatique — et à la quête d'un Christ asiatique — fondée sur les expériences religieuses non chrétiennes existantes et sur l'*éthos* indien.

3. Des spécialistes occidentaux, peu nombreux, font valoir l'importance d'une évangélisation de type inculturé non seulement en contexte missiologique *ad gentes*, mais également dans les milieux marginalisés et défavorisés de l'Occident (comme ceux des Amérindiens, des minorités) ou encore dans les milieux dits déchristianisés. Aux dires de plusieurs, la dimension missionnaire de l'Évangile est avant tout *in gentes*.

4. Les sciences sociales et l'histoire des religions apportent une contribution importante à la production d'un discours théologique inculturé plus soucieux de refléter et de traduire les aspirations nationales et celles de milieux marginalisés.

5. Chez les commentateurs et les théoriciens de l'inculturation comme dans le Magistère romain, les tendances exprimées tournent autour de deux pôles. D'abord, celui où certains cherchent de plus en plus à éviter l'emploi du mot *inculturation* et à le remplacer par des valeurs analogiques: incarnation, mission, contextualisation, indigénisation, culture chrétienne, etc.; la tendance est clairement exprimée dans les prises de position récentes du Magistère en matière d'inculturation. Ensuite, celui où des chercheurs, surtout des missiologues, considèrent la problématique de l'inculturation comme une voie incontournable avec laquelle toutes les Églises, tiers-mondistes et occidentales, doivent composer à l'aube du nouveau millénaire.

6. Sur ce fond de scène mettant en relief deux schèmes d'évangélisation — et autant de visions d'Église — se dessinent deux courants majeurs dans le discours sur l'inculturation.

a. Un premier courant provient de spécialistes occidentaux et du Magistère. Plus centralisateur, occidentalisant et romanophile, ce courant défend un schème d'évangélisation de type *descendant*. Les tenants de cette approche institutionnelle de l'inculturation, certains parlent plutôt d'approche ministérielle, sont parfois appelés «inculturationnistes» par des experts tiers-mondistes et des observateurs de la scène missiologique internationale.

Percevant avec soupçon la vision occidentale de l'inculturation, ces experts emploient l'épithète dans un sens qui souvent fait peu l'éloge des Occidentaux. Tel qu'il s'exprime dans les années quatre-vingt-dix, ce courant se démarque de la perspective défendue par les premiers théoriciens-missiólogues de l'inculturation dans la décennie postconciliaire; il risque ainsi d'annihiler les espoirs que les Églises du Tiers Monde nourrissent vis-à-vis de l'inculturation.

b. Un second courant que représentent des théologiens du Tiers Monde fait voir une vision renouvelée de l'inculturation en recentrant la problématique sur les peuples eux-mêmes telle que la présentaient les premiers théoriciens du concept¹. Ce courant cherche à garantir la survie de la problématique et à poser de nouveaux jalons pour des applications concrètes en empruntant aux cultures locales leurs spécificités. En énonçant différemment la problématique, il contribue à relancer le débat et, paradoxalement, à perpétuer l'ambiguïté qui prévaut sur le mot et le concept; la nécessité d'aborder les *problèmes de sémantique* que soulève l'inculturation, de mettre en place les *fondements du pattern* et de délimiter ses *paramètres normatifs* tient précisément à cette ambiguïté qui perdure et à ses effets pervers tant dans la recherche qu'au niveau des applications pratiques.

En dépit des interrogations qu'il soulève, ce second courant contrairement au précédent développe un schème d'évangélisation de type *ascendant*. Néanmoins, c'est en regard de ces deux courants majeurs que l'Église universelle s'oriente, non pas sans retenues ni tâtonnements, vers la redécouverte de son propre *pattern* fondateur².

¹ Rappelons les propos — sur la culture — de P. Arrupe à Vatican II en 1965, ceux de P. X. Némeshégyi à la Commission théologique internationale en 1972, de nouveau ceux de P. Arrupe lors de la XXXII^e Congrégation générale de la Compagnie de Jésus en 1974-1975, ceux de Y. Congar au Congrès international de missiologie tenu à Rome en 1975, etc.

² Sur la question, voir les chapitres IV («Fondements et problématique de l'inculturation») et V («Paramètres normatifs de l'inculturation»).

Deuxième partie

SÉMANTIQUE

FONDEMENTS

et

PARAMÈTRES NORMATIFS

III

CHAMP LEXICAL DE L'INCULTURATION

Un constat de base domine la recherche sur l'inculturation: une avalanche de publications, certes, mais non moins d'ambiguïtés sur le terme et sur le thème. Dans un éditorial récent sur le multiculturalisme dans son rapport au christianisme, N. Greinacher et N. Mette rappellent que, malgré «toutes les déclarations solennelles, ce qu'on met sous le terme d'«inculturation» reste bien vague»¹. En effet, on ne sait trop ce que le mot signifie! Les conséquences d'une telle ambiguïté au niveau des applications de la dynamique sont évidemment énormes.

Les exemples de confusion au niveau sémantique sont légion. À une époque pas si lointaine, les évangélistes occidentaux étaient mandatés pour faire la «propagation» de la foi, expression couramment employée depuis le XVI^e siècle et encore actuelle dans certains milieux cléricaux²; aujourd'hui, curieusement, ces mêmes sujets missionnaires sont appelés «agents de l'inculturation» dans les allocutions de Jean-Paul II; les documents du Magistère et certains commentateurs (dont T. Groome) reprennent l'expression. À la mode, le mot *inculturation* est abondamment utilisé pour soutenir toutes sortes de propos et de causes, totalement

¹ «Le christianisme...». *Conci* 251 (1994), p. 9.

² Dans une déclaration commune de 1981, les évêques chinois de Taïwan déclarent: «La propagation de l'Évangile du Christ...»; voir *DCath* 80 / 1849 (3 avril 1983), p. 358. L'expression est également courante chez Paul VI, comme en témoigne son intervention à l'assemblée générale de la Fédération des Conférences épiscopales d'Asie, en avril 1974, où il évoque l'importance de la «propagation du message chrétien»; voir *DCath* 71 / 1654 (19 mai 1974), p. 451.

étrangers à la dynamique elle-même, dont le rapprochement avec les Églises dites de mission ou même les milieux déchristianisés d'Occident.

Compte tenu de l'ambiguïté qui prévaut autour du terme, examinons trois sujets apparentés au champ lexical de l'inculturation: le concept de "culture", les problèmes sémantiques nombreux associés à l'inculturation et, finalement, le concept d'inculturation lui-même.

3.1 CONCEPT DE "CULTURE"

La notion de culture est vaste¹. Des spécialistes de plusieurs disciplines l'analysent et la débattent depuis plus d'un siècle. Ses nombreuses ambiguïtés² ne sont pas pour autant levées comme en témoignent les problèmes inhérents au langage³. Dans cette étude, l'intention est moins d'argumenter ou d'ajouter un avis à la multitude de propos qui circulent déjà sur le sujet, il est plutôt de présenter un aperçu du concept de culture dans le but de situer l'inculturation dans la modalité socioculturelle qui lui donna naissance. La genèse de l'inculturation appartient au champ de la sociologie, même si depuis le début des années soixante la problématique est associée au champ sociothéologique. L'étymologie du terme *inculturation* rappelle éloquemment cette modalité première.

Dans le but de faire ressortir dans un second temps la spécificité de la foi dans son rapport aux cultures, voici d'abord quelques essais de défini-

¹ Pour une présentation schématique montrant les «Concepts relatifs à la culture», voir l'Annexe V.

² Parmi les ambiguïtés les plus couramment exprimées, on note la volonté de systématisation de la culture, un pratique largement contestée, l'établissement d'une nomenclature des cultures, ce qui présuppose une hiérarchie fondée sur des postulats discutables, les notions contestées d'*évolution* et de *progrès*, l'impossible objectivité des découpages dits culturels, etc.

³ Pour une présentation brève du problème que pose le langage dans son rapport à l'inculturation, voir l'Annexe VIII («L'expression "message chrétien". Problème de langage»).

tion du concept de culture chez des sociologues et anthropologues réputés¹, suivis par ceux de théologiens, d'inculturologues et du Magistère romain.

3.1.1 Essais de définition: problème et tendances

En 1871, une première définition technique du mot *culture* au sens général du terme fut fournie par l'ethnologue anglais E. B. Tylor. Plus ethnologique et anthropologique qu'historique, sa définition qui encore de nos jours fait autorité met l'accent sur les faits de sociétés relatifs à la condition humaine. Fondée sur l'observation de ce qu'il était convenu d'appeler "les primitifs" — une expression qui traduit la mentalité coloniale de l'époque et l'approche empirique du savant —, la culture fut définie comme un «complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom and other capabilities and habits acquired by man as a member of society»².

Moins d'un siècle plus tard, l'ethnologue et anthropologue britannique d'origine polonaise B. K. Malinowski, père de l'anthropologie selon plusieurs, reprend l'assertion de E. B. Tylor voulant que la culture soit un «vaste appareil»³ qui combine des éléments multiples (matériel, humain, spirituel) en un tout organique, fonctionnel et indivisible. Selon cette thèse, la culture serait de l'ordre de la «conduite organisée» et du «groupement permanent»⁴. L'idée d'organisation, par conséquent d'institution, serait à l'origine de la notion de culture dont l'un des attributs les plus remarquables est sa transmissibilité; coutumes, traditions et héritage trouveraient là leur fondement. Une conception telle de la culture, inscrite dans l'histoire,

¹ En dépit d'une certaine confusion entre l'usage des mots *culture* et *civilisation*, les spécialistes d'expressions anglaise et allemande, de même que les romanciers, ont longtemps réservé le mot *culture* aux pays prétendument «barbares» et le mot *civilisation* aux peuples européens dits civilisés. Au contraire, les pays latins ont plutôt privilégié le mot *civilisation* par référence au monde gréco-romain.

² Edward Burnett TYLOR, *The Primitive Culture*. London, John Murray, 1871, p. 1; traduction française: *La civilisation primitive* (2 T.). Paris, Reinwald, 1876 / 1878.

³ Bronislaw K. MALINOWSKI, *Une théorie scientifique de la culture, et autres essais*. Paris, Maspero, (1944) 1968, p. 34.

⁴ *Ibid.*, p. 39.

amène des spécialistes à “psychanalyser” le passage (M. Izard¹) qui conduit l'humanité de son lieu premier de subsistance, la *nature*, à son lieu second d'existence, la *culture*. L'opposition entre les concepts de nature et de culture n'est pas nouvelle pour autant; le siècle des Lumières (XVIII^e) avait déjà mis en relief cette typologie de la double appartenance de l'humain.

Dans les années cinquante, les célèbres anthropologues américains A. L. Kroeber et C. Kluckhohn posaient un regard critique sur le mot *culture*; ils arrivèrent à compiler plus de 300 définitions du terme dont 164 citations ont été proposées par des spécialistes des sciences humaines². Dans leur effort de synthèse, au terme de leur investigation qui depuis fut souvent critiquée, les auteurs soutiennent que «the culture consists of *patterns*, explicit and implicit, of and for behavior acquired and transmitted by symbols, constituting the distinctive achievements of human groups...»³. Plus récemment, cette conception de la culture centrée sur l'abstraction des conduites, ou comportements propres à l'espèce humaine capable d'adaptation («behaviour») fut reprise et précisée par l'Américain A. White. D'après l'anthropologue, l'un des représentants de l'École américaine d'anthropologie symbolique — née avec l'Allemand Franz Boas [1858-1942]) —, la culture est «a man-made environment, brought into existence by the ability to symbol»⁴.

Soulignant l'émergence de la pensée symbolique qui distingue la culture de la nature, C. Lévi-Strauss apporte sa contribution au débat. En posant le problème de l'inégalité des cultures ou, plutôt, de leur diversité, l'anthropologue et structuraliste français soulève du même coup la nécessité de collaboration entre elles dans le respect de leur spécificité respective. Selon le savant, «la civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la

¹ Position présentée par Michel IZARD, dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (sous la direction de P. Bonte et de M. Izard). Paris, PUF, 1990, p. 191.

² Alfred Louis KROEBER et Clyde KLUCKHOHN, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York, Vintage, (1952) 1965, p. 291. De Kroeber, voir aussi *The Nature of Culture*. Chicago-London, University of Chicago Press, 1952.

³ *Ibid.*, p. 357.

⁴ Leslie A. WHITE, «Human Culture», dans *Encyclopaedia Britannica* (15th ed.). Chicago, Encyclopaedia Britannica Inc., 1974, VIII, p. 1153.

coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité»¹.

Probablement plus qu'en d'autres époques, la coalition ou interaction entre les cultures apparaît de plus en plus comme une nécessité vitale, faisant échec à la mondialisation en cours dont les conséquences sur les sociétés sont déjà dramatiques (précarité générale de l'emploi, paupérisation massive, chômage, etc.) et, au niveau des valeurs et des "cultes"² qu'elle charrie (valorisation du plus fort, compétition, élitisme, pouvoir, exploitation de la précarité, division, etc.), tout aussi alarmantes. En revanche, l'interaction culturelle est génératrice du développement des peuples comme des sous-groupes culturels ou des individus, dans la mesure où il ne peut y avoir de développement qui soit endogène ou autarcique. Or, de ce débat, aussi ancien que l'anthropologie elle-même, deux conceptions dominantes de la culture ressortent: l'une qui se veut *universaliste* ("la" culture, perçue par comparaison ou dans sa différenciation), souvent associée à des sphères d'activités élitistes, comme la création et les arts, l'autre *particulariste* ("les" cultures, chacune d'elles étant un microcosme autonome), souvent confondue à tort avec les folklores locaux.

Dans la foulée des auteurs classiques sur la notion de culture, «un concept clé de l'anthropologie nord-américaine depuis le début du siècle» (Dictionnaire de l'ethnologie³), de nombreux universitaires provenant d'horizons scientifiques divers (philosophie, histoire, science des religions) ont également étudié la problématique⁴. De tout temps, des hommes politiques y ont réfléchi⁵. Du reste, l'essor des sciences humaines a directement

¹ Claude LEVI-STAUSS, *Race et histoire*. Paris, Unesco, 1952, p. 45. Paru également dans coll. Folio-Essais, 58. Paris, Denoël, 1987.

² Les mots "culte" et "culture" ont une racine latine commune: *colere*.

³ John GALATY, John LEAVITT, dans *Dictionnaire de l'ethnologie...*, 1990, p. 193.

⁴ Qu'on songe entre autres à Alain FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*. Paris, Gallimard, 1987; à Fernand DUMONT, *Le sort de la culture* (coll. Positions philosophiques). Montréal, L'Exagone, 1987; à Allan BLOOM, *L'arme désarmée* [sur le déclin de la culture]. Montréal, Guérin, 1987; etc.

⁵ Le Premier Ministre du Québec, Lucien BOUCHARD, qui cite parfois Sénèque, déclarait dans le quotidien montréalais *LeD* LXXXVII / 34 (10 / 11 février 1996), p. A-7: «Le fait de vivre en société, d'avoir une certaine perception des choses, de développer

contribué à la reconnaissance du rapport *foi—cultures* et, par conséquent, à l'avènement du néologisme *inculturation* comme à la mise en place des fondements de la problématique. Plusieurs spécialistes de l'inculturation se sont aussi penchés sur la question des cultures, présentant des positions qui souvent s'inspirent d'anthropologues et d'humanistes. Voici quelques exemples.

Jésuite néerlandais et l'un des inculturologues européens les plus articulés des deux dernières décennies, A. A. Roest-Crollius soutient que la culture est «the process of knowledge by which man understands himself in his self-realization in the world...»¹. À l'instar des thèses classiques en anthropologie qui défendent l'importance de la symbolique, comme on vient de le signaler, M. de C. Azevedo, jésuite brésilien spécialisé en anthropologie culturelle et figure majeure sur la question de l'inculturation en Amérique latine, soutient pour sa part que la culture est un «ensemble de sens et de significations, de valeurs et de modèles sous-jacents ou incorporés à l'action et à la communication d'un groupe humain ou d'une société concrète, et considérés par eux comme expressions propres et distinctives de leur réalité humaine»². Bien que contestée par le théologien conservateur F. E. George³, la position est de nouveau reprise par le missionnaire et anthropologue A. Shorter dans les termes suivants:

Culture is (...) essentially a transmitted *pattern* of meanings embodied in symbols, a *pattern* capable of development and change, and it belongs to the concept of humanness itself. It follows that, if religion is a

certaines expertises et de faire tout ça à partir de valeurs qui nous sont propres, tout cela fait partie de la culture.»

¹ Arij Athanasius ROEST CROLLIUS, «Inculturation and the Meaning of Culture». *What Is so New about Inculturation?* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, V). Rome, Pontificia Università Gregoriana, (1984) 1991, p. 38.

² Marcello de C. AZEVEDO, «Inculturation», dans *Dictionnaire de théologie...*, 1992, p. 613.

³ Francis E. GEORGE, *Inculturation and Ecclesial Communion...*, 1990, p. 138, l'auteur soutient que la culture «is a constitutive dimension of human group activity, not an epiphenomenon reducible to economics or biology or behavioristic psychology...».

human phenomenon or human activity, it must affect, and be affected by, culture¹.

Depuis longtemps, les spécialistes de la théologie fondamentale² et le Magistère romain débattent également la question de la culture. Dans un ouvrage majeur paru en 1951, H. R. Niebuhr, suite à la position de B. K. Malinowski, soutient qu'elle est invariablement une «donnée sociale», héritée et transmissible. Elle est un «human achievement»³; «the attention must be directed to the pluralism that is characteristic of all cultures»⁴. Les productions du Magistère présentent une position analogue.

Dans le sillage de Vatican II, notamment *GS* qui s'est intéressé au problème de la culture⁵ en tant que véhicule incontournable de la foi évangélique, la Commission théologique internationale dans son rapport de 1985, paru en marge des célébrations entourant le XX^e anniversaire de la clôture du Concile, soutient que «le terme général de "culture" semble pouvoir résumer (...) cet ensemble de données personnelles et sociales qui marquent l'homme en lui permettant d'assumer et de maîtriser sa condition et sa destinée (*GS* 2, chap. 2, 53-62)»⁶. À de nombreuses reprises, Jean-Paul II s'est prononcé sur la problématique de la culture; dans son allocution au Corps diplomatique réuni à Rome le 12 janvier 1981, il la présente dans son rapport à l'identité spirituelle des individus et des nations dans les termes suivants:

La culture est la vie de l'esprit; c'est la clef qui donne accès aux secrets les plus profonds et les plus jalousement gardés de la vie des peuples; c'est l'expression fondamentale et unificatrice de leur existence,

¹ *Toward a Theology of Inculturation...*, 1992, p. 5.

² Sur le concept de culture chez Thomas d'Aquin, voir de Robert E. BRENNAN, «The Thomistic Concept of Culture». *Thom* V (1943), 111-136.

³ *Christ and Culture...*, (1951) 1956, pp. 32-33.

⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵ Sur Vatican II dans son rapport à la culture, voir la synthèse de Hervé CARRIER, *Lexique de la Culture...*, 1992, pp. 371-383.

⁶ *DCath* 83 / 1909 (5 janvier 1986), p. 62. Paru aussi dans «Thèmes choisis d'ecclésiologie...» (chapitre XIII), publié dans *Commission théologique...*, 1988, p. 336.

parce que dans la culture se rencontrent les richesses (...), des convictions religieuses, de l'histoire, du patrimoine littéraire et artistique, du substrat ethnologique, des attitudes et de la "forma mentis" des peuples. Bref, dire «culture», c'est exprimer en un seul mot l'identité nationale qui constitue l'âme de ces peuples et qui survit malgré les conditions adverses, les épreuves de tout genre, les cataclysmes historiques ou naturels, en demeurant une et compacte, à travers les siècles. En fonction de sa culture, de sa vie spirituelle, chaque peuple se distingue de l'autre, qu'il est par ailleurs appelé à compléter en lui fournissant l'apport spécifique dont l'autre a besoin¹...

De passage à l'Université Laval de Québec en septembre 1984, Jean-Paul II définit de nouveau la culture dans son rapport au spirituel en la présentant comme «la recherche fondamentale du beau, du vrai, du bien, qui exprime au mieux l'homme, comme "le sujet porteur de la transcendance de la personne"...»². Toutefois, son discours le plus remarqué sur le sujet fut probablement celui d'octobre 1986 à Florence. Empreint d'humanisme à la dimension de la civilisation qu'il venait saluer, Jean-Paul II signale à l'assemblée le rôle initial de la culture: «Reconstruire sans cesse la mémoire de l'homme en fonction des tâches toujours nouvelles qui l'attendent³...» Peu de temps auparavant, à ce propos, M. Sales disait:

L'étymologie [du mot culture] suggère (...) que la culture est à la fois ce que l'homme habite soit par son travail, le déploiement de l'activité par laquelle il transforme le monde, soit par toutes ses facultés contemplatives d'appréhension, de reconnaissance et d'admiration de l'Être et des êtres. Sous cet angle, la culture désigne l'accomplissement de l'homme⁴...

¹ *DCath* 78 / 1800 (18 janvier 1981), p. 102, paragraphe no 6.

² *Jean-Paul II au Canada...*, 1984, p. 39.

³ *DCath* 84 / 1931 (4 janvier 1987), p. 20.

⁴ Michel SALES, «Le christianisme, la culture et les cultures». *Ax* XIII / 1-2 (janvier 1981), p. 5, note 2.

Or, ce rapport de corrélation ou d'altérité entre l'humain et ce par quoi il exprime au quotidien sa transcendance introduit la question de la typologie inhérente au concept d'inculturation: *foi* et *cultures*.

3.1.2 Rapport foi et cultures

Paradoxalement, l'inculturation entretient avec la typologie *foi* et *cultures* un rapport équivoque. Une ambiguïté certes que génèrent des positions multiples sur l'inculturation et qui montre l'élasticité, souvent déformante, des concepts de foi et de culture. Or, la compréhension que les chercheurs et les commentateurs ont de ces termes détermine ou conditionne et les paramètres et la définition qu'ils veulent bien prêter au mot inculturation. R. J. Schreiter souligne à cet effet que «la clef du problème de l'inculturation de la foi ou de l'identification avec la culture est la manière dont nous comprenons la “foi” — ce qui doit être inculturé — et la “culture” — le contexte ou situation où se situe l'inculturation»¹.

Néanmoins, depuis les années soixante, le rapport entre *foi* et *cultures* s'impose chez les commentateurs et dans l'Église comme une priorité majeure dans le débat sur ce que certains appellent *nouvelle évangélisation*, *vision nouvelle de l'évangélisation*, «approche renouvelée de l'évangélisation» (H. Carrier)², *évangélisation des cultures*, etc. Indépendamment de la terminologie retenue qui n'est pas sans charrier sa part d'ambiguïté, il est indéniable qu'une compréhension renouvelée de la foi évangélique dans le rapport à son mode de transmission ou de communication par le moyen des cultures est en train de s'imposer. Bien que l'un et l'autre des deux termes — foi et culture — nécessitent une présentation, examinons d'abord le rôle joué par les cultures en tant que canaux de transmission de la foi.

¹ Robert J. SCHREITER, «Inculturation de la foi ou identification avec la culture?», *Conci* 251 (1994), p. 32.

² *Lexique de la Culture...*, 1992, p. 196.

a. Mode de transmission—communication de la foi

Les premiers théoriciens du concept d'inculturation ont vite perçu la nécessité de laisser émerger le génie — *l'éthos* — de chaque culture, “producteur” privilégié de l'attitude de foi en dépit d'autres approches de la foi¹ dans l'histoire de l'Église. Bien que le contenu de la foi et les praxis qui s'y rapportent soient abondamment traités dans des perspectives qui sont souvent étrangères aux cultures locales ou aux préoccupations laïques contemporaines, la question du mode de transmission de la foi est plus rarement abordée.

Or, la dynamique de l'inculturation pose d'abord le problème du rôle que jouent les cultures comme véhicules de l'expression de la foi évangélique, comme modes privilégiés de sa transmission ou de sa communication. Dans le champ de l'inculturation, la conscience du rôle des cultures — niveau premier de la dynamique — apparaît alors comme un facteur déterminant de la mise en place de l'attitude de foi — niveau second de la dynamique; les cultures se révèlent ses véritables points d'ancrage. Privée de ces ancrages, la foi serait comparable à un corps mort que des individus voudraient retransmettre comme s'il s'agissait d'un “objet” transmissible en lui-même et, surtout, sans effet libérateur.

En dépit du lien organique qui unit foi et cultures, la foi n'est pas moins un acte continu de création dans les événements, étranger à toute dépendance servile à l'endroit d'héritages culturels reçus — formes, contenus et discours. Si les cultures ont la capacité de produire croyances et dogmes, plaidoyers et pratiques, jamais elles n'ont hérité du pouvoir de commander l'attitude de foi, transculturelle ou plus précisément a-culturelle.

Néanmoins, la foi et la polyvalence de ses expressions locales — en institutions et hors institutions —, n'étant ni déterminées ni conditionnées

¹ La foi... comme credo et dogmes, confession, rituel ou liturgie, praxis et engagements, Évangile, témoignage, propagation et prosélytisme, système de croyances ou de convictions, etc., mais plus rarement associée à la *fidélité* à ses sources ou à la *réponse* de l'humain à l'offre de Dieu pressentie par — et dans — un contexte culturel donné.

par aucune culture, n'en exigent pas moins le passage obligé par les cultures, ses canaux "naturels" de transmission. La dynamique de l'inculturation ne saurait supporter la négation ou la non-affirmation des cultures. La perte de l'identité communautaire et culturelle ou sa non-reconnaissance, comme dans le cas du colonialisme culturel ou des formes multiples d'esclavage, est au contraire un obstacle majeur à l'éveil de la foi et à ses manifestations dans un contexte culturel donné.

Dans la perspective de l'inculturation, l'affirmation de l'identité culturelle, bien que tributaire de situations particulières et locales, et par conséquent des modes d'expressions de la foi, ne doit plus être perçue comme de la dissidence par rapport aux modèles culturels reçus en héritage. L'accueil inconditionnel de la pluralité culturelle¹ (non seulement au sens ethnique du terme, mais aussi au sens sectoriel, alternatif, etc.²) et l'urgence de reconnaître l'enrichissement d'un tel apport pour l'avenir même de l'humain, d'abord, comme de l'Église ensuite, sont la condition *sine qua non* qui puisse assurer à la dynamique de la foi son mode de transmission.

L'une des particularités majeure de l'inculturation tient donc au fait que la dynamique met en valeur les réalités culturelles habilitées à produire l'attitude de foi dans son rapport à la spécificité évangélique et à distinguer la foi de son véhicule culturel; si la foi est une "chose", son véhicule culturel de transmission ou de communication en est une autre. Dans un langage coloré, mais non moins juste, G. Clément traduit ainsi le cliché occidental montrant tout au plus la part d'endoctrinement de l'éducation religieuse reçue:

Nous avons tous une incorrigible tendance à identifier l'Évangile avec les comportements culturels. Spontanément, nous identifions propreté et vertu, charité et politesse, obéissance et mutisme, religion et sévérité,

¹ Johann Baptist METZ, «Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation». *Conci* 224 (1989), pp. 88 ss, parle de «polycentrisme des cultures».

² Des précisions sur ces termes à la p. 274, notes 1 à 4.

justice et neutralité, respect et laisser-faire. Comme à d'autres époques, on identifiait Rome et salut, malpropreté et païen¹...

Ainsi, chaque culture, soutient L. Kasanda Lumembu, porte en elle «une perception originale de la vie religieuse qui permet à chaque peuple d'exprimer avec une intensité propre les éléments fondamentaux de cette vie»². Pour M. M'nteba, ardent défenseur des cultures locales africaines, comme pour tous les théoriciens de l'inculturation depuis P. Charles³, le rapport de dépendance entre *foi chrétienne* et *cultures* est inaliénable:

Les cultures sont des êtres vivants, plus ou moins réceptifs à l'incoutumé et à la nouveauté, mais toujours autosuffisants et jaloux de leur intégrité. C'est ce présupposé qu'il faut garder toujours présent à l'esprit lorsqu'on veut initier le dialogue entre les cultures et le christianisme⁴.

Dans une perspective qui, par ailleurs ne concorde pas avec la dynamique de l'inculturation, le Magistère romain attache également une grande importance à la question du rapport *foi évangélique* et *cultures*. Selon H. Carrier, au Conseil pontifical pour la culture de janvier 1983, «la conception géographique de l'évangélisation» est dépassée et il faut «arriver à une conception davantage *culturelle* [de l'évangélisation]»⁵; ses propos rappellent la position de nombreux missiologues des dernières décennies et celle du Magistère. À l'instar de ses prédécesseurs immédiats (Benoît XV⁶, Pie XI⁷, Pie XII⁸, Jean XXIII⁹) qui reconnurent la nécessité de favoriser le dialogue entre *Évangile* et *cultures* au détriment d'une

¹ Gabriel CLEMENT, «Oser la lucidité». *EgC* (28 janvier 1993), p. 42.

² Léonard KASANDA LUMENBU, «À propos de l'inculturation de la vie religieuse en Afrique Noire». *UISG Bulletin* 78 (1988), p. 47.

³ Voir les propos du missiologue sur la culture dans *Études missiologiques...*, 1956, pp. 142 ss.

⁴ «L'inculturation dans la tierce-Église...». (1992), p. 178.

⁵ «Inculturation de l'Évangile», dans *Dictionnaire de théologie...*, 1992, p. 629.

⁶ Encyclique *Maximum Illud* du 30 novembre 1919.

⁷ Encyclique *Rerum Ecclesiae* du 28 février 1926.

⁸ Encyclique *Evangelii Praecones* du 2 juin 1951.

⁹ Encyclique *Princeps Pastorum* du 28 novembre 1959.

conception géographique de l'évangélisation, Paul VI, dans *EN* (19), précise en ces termes le message évangélique dans son rapport aux cultures:

Pour l'Église, il ne s'agit pas seulement de prêcher l'Évangile dans des tranches géographiques toujours plus vastes ou à des tranches de populations toujours plus massives, mais aussi d'atteindre et comme de bouleverser par la force de l'Évangile les critères de jugement, les valeurs déterminantes, les points d'intérêt, les lignes de pensée, les sources inspiratrices et les modèles de vie de l'humanité qui sont en contraste avec la parole de Dieu et le dessein du salut¹.

À maintes reprises depuis le début des années quatre-vingt, Jean-Paul II est également revenu sur la question de l'Évangile dans son rapport aux cultures en reconnaissant avec insistance qu'il en est de même pour l'avenir de l'humain comme pour la survie des cultures. Par exemple, le 24 mai 1982, dans une allocution aux participants à la 10^e assemblée générale du Comité de soutien et de promotion du Centre catholique international pour l'UNESCO tenue à Rome, le pape déclare que «le lien entre l'Évangile et l'homme est créateur de la culture. Et si la culture est ce par quoi l'homme devient plus homme, c'est le destin de l'homme qui est en jeu»².

Dans une allocution prononcée en 1984 aux intellectuels et artistes coréens, Jean-Paul II reprend une nouvelle fois la thématique: «Je suis fermement convaincu que ce dialogue entre l'Église et la culture est de la plus grande importance pour *l'avenir de l'humanité*³...» Le 17 janvier 1987 au Conseil pontifical pour la culture, il «engage de nouveau [les participants] à faire mûrir dans les esprits l'urgence d'une rencontre effective de l'Évangile avec les cultures vivantes»⁴. Dans l'Instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la foi sur «La Liberté chrétienne et la libération», document paru l'année précédente (1986), il pose en des termes

¹ *DCath* 73 / 1689 (4 janvier 1976), 1-22; citation p. 4.

² Allocution sur le thème de «L'Église et la culture», parue dans *DCath* 79 / 1832 (20 juin 1982), p. 613.

³ *DCath* 81 / 1876 (17 juin 1984), p. 612.

⁴ *DCath* 84 / 1935 (1^{er} mars 1987), p. 242.

analogues le rapport *Évangile* et *cultures*; pour Jean-Paul II, la séparation des deux réalités «est un drame» d'où l'urgence d'imposer «un effort généreux d'évangélisation des cultures»¹; etc.

Malgré les positions soutenues, souvent optimistes, la perspective de la foi ou de l'évangélisation dans son rapport aux cultures évoquée par le Magistère est étrangère à la dynamique d'inculturation. La terminologie employée pour signifier l'importance de la *nouvelle évangélisation* prête ainsi à confusion.

b. Christianisation—évangélisation des cultures ou inculturation de l'Évangile?

La genèse et le parcours historique du mot *inculturation* montrent que le néologisme fut associé, dès sa création, à une problématique d'évangélisation ou de christianisation des cultures en contexte missionnaire. Or, *christianisation des cultures* et *inculturation de l'Évangile* sont des expressions non synonymiques, difficilement conciliables, bien que les positions variées sur le sujet² montrent d'abord leur ambiguïté. Mais, que signifient-elles?

La position du Magistère nourrit sur le sujet un certain vague qui se répercute sur la dynamique d'inculturation. En réduisant le concept à un fouillis de parallélismes synonymiques tous plus ou moins inadéquats, le Magistère ramène dans le débat actuel une vieille antithèse: l'Évangile transcende-t-il les cultures ou, au contraire, les cultures sont-elles des lieux créateurs d'Évangile? Examinons la position de Jean-Paul II.

À Port-au-Prince, le 9 mars 1983, le pape s'adressait aux évêques latino-américains en termes de défi et de nécessité en signalant que «la commémoration du demi-millénaire d'évangélisation trouvera sa pleine signification si elle est un engagement (...), non de ré-évangélisation, mais

¹ *DCath* 83 / 1916 (20 avril 1986), p. 409.

² Selon Claude GEFFRÉ, dans «La rencontre du christianisme et des cultures. Fondements théologiques de l'inculturation», *RETMSup* 1 / 192 (mars 1995), p. 85, l'idée première est qu'«il n'y a jamais inculturation du christianisme sans qu'il y ait en même temps christianisation de la culture».

d'une *nouvelle évangélisation*. Nouvelle en son ardeur, dans ses méthodes, dans son expression¹.» Par ailleurs, poursuit le pape, les conditions de la *nouvelle évangélisation* doivent reposer sur les priorités déjà reconnues par la tradition: l'importance des ministères ordonnés, la place des laïcs engagés dans l'évangélisation et le document de Puebla, source d'inspiration à condition de le respecter dans son «intégralité».

Jean-Paul II défend de nouveau une position analogue lors des événements et des célébrations entourant le cinquième centenaire de la colonisation de l'Amérique marquées par le rendez-vous de la IV^e assemblée plénière du CELAM à Saint-Domingue en octobre 1992. Une compréhension telle de la *nouvelle évangélisation* se différencie nettement de la dynamique d'inculturation. Pour une «l'Église [qui] veut toujours repartir à la conquête d'un monde qu'elle a définitivement perdu», soutient A. Peelman², la méthode n'est pas la plus appropriée qui soit.

En regard de son rapport aux cultures, l'inculturation de l'Évangile paraît moins un processus de relance de l'évangélisation à l'européenne que la manifestation de la conscience de la primauté des cultures locales comme occasions et lieux privilégiés d'expressions de la foi évangélique. Puisqu'il ne peut y avoir de culture qui soit moindre ou morte³, chaque culture est porteuse d'un potentiel christique. Ainsi, l'inculturation est l'expression en des formes locales de la dimension christique d'une culture, non pas une évangélisation au sens traditionnel du terme ou un processus extérieur de christianisation qui milite en faveur du prolongement en l'autre (collectif et individu) d'un modèle prédéterminé — comme une sorte d'îlot occidental *rempoté* en terre étrangère —, voire la mise en place de conditions pour l'établissement d'une *culture chrétienne*. À cet égard, l'inculturation exige une participation active des cultures; elle «enlarges the scope of evange-

¹ *DCath* 80 / 1850 (17 avril 1983), 435-438; citation p. 438.

² *L'inculturation...*, 1988, p. 64.

³ Claude GEFFRÉ, dans «La rencontre du christianisme et des cultures... ». (Mars 1995), p. 70, fait état de ses trois convictions: «l'Évangile n'est inféodé à aucune autre culture»; «quelles que soient ses limites et ses graves insuffisances, aucune culture n'est une culture de mort»; «en dépit des échecs et des crises, il y a toujours eu tout au long de l'histoire de l'Église une fécondation réciproque du christianisme et des cultures».

lization by introducing the notion of culture», fait remarquer S. Elavathingal¹.

L'inculturation apparaît donc comme «un processus de renouvellement continu des manières de vivre le “message révélé” en tenant compte des valeurs culturelles d'un peuple ou même en prenant en considération les changements culturels d'un même peuple», déclarait à la fin des années quatre-vingt L. Kasanda Lumembu² à partir de propos inspirés par ceux de A. A. Roest Crollius³. Selon L. Boff, l'inculturation «est la seule condition d'une véritable évangélisation, comme rencontre entre une culture déterminée et la proposition évangélique»⁴.

En revanche, la *christianisation* ou l'*évangélisation des cultures* constitue une simple forme d'acculturation ou plutôt de contact entre le christianisme — de type européen — et une culture donnée. L'expression revêt à cet égard un caractère essentiellement sociologique et rappelle, une fois de plus, l'ambiguïté rattachée à la problématique de l'inculturation et les problèmes de sémantique qui en découlent. Comme quoi il n'est pas suffisant de dire, selon la formule originale de F. E. George, que l'inculturation est une simple conversation entre *foi* et *cultures*⁵.

3.2 PROBLÈMES DE SÉMANTIQUE

Inévitablement, la nouveauté du concept d'inculturation dans la recherche théologique et le discours officiel de l'Église prête flanc à l'usage d'une terminologie variée qui se veut, à tort, synonymique. La pluralité de

¹ Sebastian ELAVATHINGAL, *Inculturation & Christian Art. An Indian Perspective*. Rome, Urbaniana University Press, 1990, p. 245.

² «À propos de l'inculturation...». (1988), p. 49.

³ Arij Athanasius ROEST CROLLIUS, «Inculturation: Newness and Ongoing Process». *Inculturation. Its Meaning and Urgency*. Kampala-Nairobi, St. Paul Publications, 1986, pp. 38-39.

⁴ *La nouvelle évangélisation...*, 1992, p. 28.

⁵ *Inculturation and Ecclesial Communion...*, 1990, p. 158.

sens qui s'ensuit reste trop souvent extérieure à la nature du concept; elle ne fait que perpétuer l'ambiguïté qui prévaut autour du terme et de l'ecclésiologie que commande l'effort d'inculturation. Plusieurs théologiens du Tiers Monde, notamment des Indiens, auraient-ils raison de se méfier de ce néologisme qu'ils perçoivent comme insidieux? A. J. Gittins, spécialiste en anthropologie sociale, exprime le problème sémantique que l'emploi du mot *inculturation* pose dans le champ théologique, plus spécifiquement en missiologie, dans les termes suivants:

“Inculturation” is a rather fashionable term in theological circles today, but one that sometimes requires a good deal of explanation. It is often found in a group which includes such words as “contextualization”, “adaptation”, “incarnation” and “accommodation” and is sometimes used for or confused with “acculturation” or “enculturation”, words more familiar to social scientists than to theologians¹.

Dans cet espace lexical pour le moins changeant, souvent confus et discordant, un constat s'impose: une terminologie concurrentielle gravite autour du champ sémantique de l'inculturation. Non seulement prête-t-on habituellement au terme une valeur synonymique, mais, plus récemment, certains ont même tenté d'évincer le néologisme du discours pastoral et théologique en établissant un rapport analogique entre le concept d'inculturation et une terminologie jugée moins polémique, voire moins subversive. En remplacement du mot *inculturation*, les termes auxquels des commentateurs ont le plus souvent recours sont «adaptation» (de plus en plus dans les documents du Magistère), «accommodation», «incarnation», «indigénisation», «contextualisation», etc. La liste s'allonge presque indéfiniment! Manifestement, l'inculturation est empêtrée dans un espace lexical polysémique qui dessert l'originalité et la nouveauté même de la dynamique. Un meilleur usage du terme serait souhaitable.

¹ Anthony J. GITTINS, *Gifts and Strangers: Meeting the Challenge of Inculturation*. New York and Mahwah (N. J.), Paulist Press, 1989, p. X.

En regard de la cacophonie qui entoure le terme, il est urgent de recenser les principales analogies repérées dans les publications sur la question de l'inculturation et de préciser la nature de chacune d'elles, du moins les plus récurrentes. Dans le rapport ambigu que ces analogies entretiennent avec l'inculturation, trois types de terminologie dominant :

- 1° la terminologie inadéquate;
- 2° la terminologie qui présente une valeur approximative;
- 3° la terminologie qui fait partie du langage de la sociologie culturelle ou de la socioanthropologie.

3.2.1 Terminologie inadéquate

L'usage d'un certain nombre de termes habituellement employés dans le champ sémantique de l'inculturation est manifestement inadéquat. Chacun d'eux correspond à un concept qui présuppose un *pattern* spécifique d'évangélisation ou de praxéologie missionnaire¹ et, par conséquent, un canal de *transmission* de la foi totalement étranger à l'inculturation et à sa dynamique distinctive. Voici quelques-uns de ces termes.

a. Adaptation et accommodation

Depuis la diffusion du concept d'inculturation, le terme le plus fréquemment employé pour le désigner et le définir est *adaptation*. Les deux termes — inculturation et adaptation — véhiculent généralement une valeur synonymique contribuant à perpétuer l'ambiguïté autour de la problématique de l'inculturation. Du reste, les mots *adaptation* (*accommodation* en anglais, *Akkommodation* en allemand) et *accommodation* colportent eux aussi une valeur synonymique. Examinons d'abord la position du Magistère sur l'*adaptation* suivie d'un regard critique sur la question à partir de positions — tiers-mondistes surtout — qui se réclament au contraire de l'approche inculturée.

¹ Voir le schéma 1: «L'évangélisation traditionnelle, un processus descendant», p. 230.

Durant la période précédent Vatican II, l'*adaptation* est un concept répandu dans les annales missiologiques pour désigner l'effort du missionnaire en terre d'accueil de même que l'*implantation* du "message chrétien". Faisant écho à la préoccupation de Paul VI qui emploie couramment le mot *adaptation* pour signifier ce qu'il appelait la «nouvelle évangélisation»¹, Jean-Paul II rappelle l'importance de la «méthode d'adaptation»² appliquée aux nations. Dans ses écrits, comme dans ceux des intellectuels proches du Magistère et ceux de nombreux commentateurs occidentaux, le mot *inculturation* désigne couramment ce qui correspond dans les faits à un effort d'*adaptation* ou d'*accommodement* de l'Église et de son message dans des cultures locales non occidentales.

Par réaction au courant inculturationniste et aux Églises tiers-mondistes qui définissent l'inculturation en termes de création de nouveaux *patterns* de foi et d'évangélisation à partir des cultures locales, le Magistère, dans les années quatre-vingt-dix plus que dans la décennie précédente, rappelle avec détermination la valeur synonymique des termes *inculturation* et *adaptation*. Par exemple, dans une Instruction du 30 mars 1994 sur «la liturgie romaine et l'inculturation», Jean-Paul II emploie abondamment le mot «adaptation» et souligne avec insistance dans les principes généraux (nos 35, 36, 37) que l'*inculturation* — dans le champ de la liturgie — est une *adaptation* des rites romains aux milieux locaux³. Indépendamment de la terminologie retenue qui relève davantage des courants de pensée du jour que d'une véritable option pour une cause (dont l'inculturation), le Magistère perpétue ainsi une politique analogue à celle de Paul VI en matière d'*inculturation* (lire *adaptation* ou *accommodation*) liturgique. H. Carrier, dans un ouvrage intitulé *Évangile et cultures*, souligne à cet effet

¹ Lors de son voyage africain en 1969, Paul VI disait: «Une question qui demeure très vive et suscite beaucoup de discussions se présente à votre oeuvre d'évangélisation, celle de l'adaptation de l'Évangile, de l'Église, à la culture africaine. L'Église doit-elle être européenne, latine, orientale... ou bien doit-elle être africaine?» Propos parus dans *DCath* 66 / 1546 (7 septembre 1969), p. 764.

² L'expression n'est pas nouvelle. Déjà en 1955, P. Johannes BETTRAY publiait une imposante recherche sur la méthode missionnaire de M. Ricci intitulée: *Die Akkommodationsmethode...*

³ *DCath* 91 / 2093 (1^{er} mai 1994), pp. 435-446.

que «l'inculturation, comme effort d'adaptation de l'évangélisation, n'est pas un fait nouveau...»¹. Comme dans l'extrait suivant, l'auteur prête au mot *inculturation* les valeurs analogiques d'*adaptation* et d'*accommodement*:

Toute l'histoire des missions manifeste une recherche d'adaptation de l'évangélisation à la diversité des langues, des coutumes et des traditions des pays à évangéliser.

Cet effort d'accommodement ou d'interprétation de l'Évangile en des termes intelligibles à toutes les cultures n'est donc pas un fait récent²...

Toutefois, la position récente de Jean-Paul II en ce qui a trait à l'*adaptation* tranche par rapport à ses positions antérieures. L'Instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la foi sur «La Liberté chrétienne et la libération», paru en 1986, soulignait pourtant que l'inculturation «n'est pas une simple adaptation extérieure, [mais] une intime transformation des authentiques valeurs culturelles...»³.

Pour plusieurs commentateurs, le va-et-vient dans les positions du Magistère montre bien que l'aggiornamento de la terminologie missiologique apparaît plutôt comme une sorte de vernis externe qui masque les intentions réelles de l'Église romaine et qui perpétue les modes traditionnels de discours et de praxéologie, notamment dans le Tiers Monde. La mentalité missionnaire traditionnelle exprime davantage l'*adaptation* et du missionnaire envoyé et du message véhiculé que le souci d'une véritable politique d'inculturation. Plusieurs observateurs voient dans la méthode d'*adaptation* l'imposition d'un modèle étranger, romain et occidental, à des cultures locales. Puisés parmi les plus articulés et les plus dénonciateurs — parfois sans ménagement — de cette attitude colonialiste, voici quelques exemples révélateurs du malaise.

¹ *Évangile et Cultures...*, 1987, p. 202.

² *Ibid.*, 1987, p. 141.

³ *DCath* 83 / 1916 (20 avril 1986), p. 409.

À la Commission théologique internationale de 1972, P. X. Némeshégyi expose pour la première fois la problématique de l'inculturation avec une clarté remarquable en tentant d'abord de démontrer dans les termes suivants ce qui la distingue de l'*adaptation* ou de l'*accommodation* de circonstance:

Il ne s'agit pas seulement d'une simple "adaptation". Ce vocable, souvent usité en théologie missionnaire contemporaine, ne plaît guère aux chrétiens d'Asie, d'Afrique, etc. Il donne l'impression qu'on envisage uniquement, à l'usage de peuples et de personnes intellectuellement mineurs, une accommodation pédagogique d'un christianisme pleinement achevé en lui-même¹...

Au Synode de 1974 sur l'évangélisation, les évêques d'Afrique signalent également le caractère désuet de la méthode d'*adaptation*. Aux dires des pasteurs, à l'ère de la décolonisation, il est urgent de développer une «théologie de l'incarnation» au détriment d'une «certaine théologie de l'adaptation» qu'ils jugent «tout à fait dépassée»² et, surtout, inappropriée aux réalités africaines et malgaches. L'ère est au pluralisme théologique et à la décentralisation romaine, concluent les évêques. Au Congrès des théologiens du Tiers Monde tenu à Dar-es-Salaam, en Tanzanie, du 5 au 12 août 1976, Ch. Nyamiti souligne à son tour qu'en ce qui concerne l'«adaptation liturgique» le continent noir est totalement à la remorque de l'Occident. La politique romaine d'*adaptation* de la liturgie au contexte local «consiste principalement dans la traduction des rites latins», de sorte que «l'Église africaine est encore jusque dans son code canonique une "Église latine"» et que les instituts africains «sont encore profondément façonnés d'après ceux de l'Occident»³.

¹ «L'aspect missionnaire», dans *Quinze thèses...*, 1978, p. 62.

² *DCath* 71 / 1664 (17 novembre 1974), p. 995. Aussi de Aylward SHORTER, *African Christian Theology, Adaptation or Incarnation?* London, Chapman, 1975, pp. 145-161, et *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1992)...*, 1992, pp. 72-76.

³ Charles NYAMITI, «Vues sur la théologie africaine», dans *Théologiens du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance (Le Colloque de Dar-es-Salaam et ses prolongements)*. Paris, L'Harmattan, 1976, p. 135.

Or, dans les faits, *adapter* signifie *traduire* la version romaine de la liturgie en un dialecte local. À l'instar de plusieurs de ses collègues théologiens, c'est précisément ce que le Sud-africain A. Boesak dénonce avec vigueur et qu'il appelle la «théologie d'accommodement et de résignation»; une lecture théologique proposée aux siens qui les réduit au rang d'une «Église noire» face à l'Église blanche. Noire... parce que résignée! Blanche parce que dominatrice! «L'Évangile, poursuit l'auteur, est pour certains un message incomparable de libération, alors que d'autres y trouvent la justification d'un système qui exploite et opprime¹.» Récemment, dans un article sur les enjeux du Synode africain de 1994, le théologien A. Kabasele Mukenge arrive à la même constatation: «La plupart des documents officiels, dans la ligne de Vatican II, entendent l'inculturation comme une simple adaptation du message révélé à la culture locale².»

La distinction entre les notions d'*adaptation* et d'*inculturation* est donc un postulat capital pour une compréhension juste des deux concepts³. La valeur synonymique des deux termes est clairement à rejeter; étant des *patterns* distincts, l'un et l'autre sont conditionnés par des catégories de sens différents.

Ainsi, l'*adaptation*, concept qui appartient au champ de la sociologie, est une forme volontaire d'ajustement à un environnement local dans l'intention expresse d'arriver à ses fins, notamment à ses fins missionnaires. D'après M. de C. Azevedo, le terme consiste précisément en un «ajustement phénoménologique tant de l'évangéliste (dans ses manières d'être et d'agir), que du message (traduction et expression) à la culture du destinataire»⁴. Comme P. Charles⁵ le faisait déjà remarquer au début des années cinquante, le terme fut décrié par les théoriciens de l'inculturation

¹ «L'Église noire...». (1980), p. 72.

² «Les enjeux du Synode africain...». (1994), p. 169.

³ Voir Engelbert MVENG, «Adaptation ou inculturation», dans *L'Afrique dans l'Église; paroles d'un croyant*. Paris, L'Harmattan, 1986, pp. 93-115; Heinrich FRIES, «Katholische Missionswissenschaft in neuer Gestalt». *StZ* III (1986), 759-760.

⁴ «Inculturation», dans *Dictionnaire de théologie...*, 1992, p. 612.

⁵ «Missiologie...». (1953), pp. 15-32.

et les communautés locales — d'Afrique et d'Asie — pour son inaptitude à faire valoir les patrimoines culturels locaux, son intolérance à l'endroit des expériences religieuses locales et sa volonté inavouée d'uniformiser les pratiques et les discours en fonction de normes et de traditions européennes. Dès le milieu des années soixante-dix, les concepts d'*adaptation* et d'*accommodation* furent graduellement remplacés — mais jamais totalement — par celui d'inculturation. Paradoxalement et en dépit de leur imprécision, ils sont aujourd'hui réintroduits dans les documents officiels du Magistère au détriment du controversé néologisme *inculturation*.

b. Implantation et transplantation

Même en missiologie récente, la sémantique de l'*implantation* et de la *transplantation* revient fréquemment. Aux Inuit de Fort Simpson, Jean-Paul II — lors de son bref passage dans le Nord canadien le 20 septembre 1987 — souligne l'importance pour l'Église de *s'implanter* chez eux en signalant qu'il «fut toujours [dans] l'intention de l'Église de se rendre présente en chaque milieu, au coeur de l'histoire de chaque peuple»¹. Du reste, dans une comparaison entre les missionnaires qui débarquent des mêmes navires que les colonisateurs blancs, dans l'Amérique du XVI^e siècle, et les missions d'aujourd'hui dans le Nouveau Monde, le pape parle également en terme d'«implantation de l'Église»².

Plus récemment et de manière critique face à l'évangélisation missionnaire occidentale, A. Kabasele Mukenge, dans «Les enjeux du Synode africain», exprime clairement le désarroi des jeunes communautés noires devant l'envahissement des Églises blanches; or, l'auteur propose moins une orientation pastorale pour le siècle à venir, qui ne serait rien d'autre qu'une sorte d'accommodement de circonstance tant décrié par les Églises africaines nées de l'évangélisation missionnaire, qu'une nouvelle ecclésiologie issue de la culture africaine et de ses attentes concernant la libération des peuples. L'auteur revendique pour l'Afrique et par les

¹ Parue dans *Ker* 21 / 49 (1987), p. 150.

² *Ibid.*, p. 151.

Africains eux-mêmes un changement radical de cap dans la conception et de l'évangélisation et de l'ecclésiologie et de la sotériologie.

On ne le dira jamais assez: la faiblesse de la première évangélisation, l'évangélisation missionnaire, était d'accorder peu d'attention à la réalité culturelle des Africains et de viser avant tout à implanter une Église. C'est pourquoi, on peut le dire, l'Église en Afrique est née vieille dans ses structures. Elle a été transplantée sur le sol africain avec racines, tronc, branches, feuilles et fleurs. Elle n'est donc pas née comme une semence déposée dans le terreau du continent, dans la culture africaine (...). Les Églises africaines du troisième millénaire de devraient pas se limiter à gérer les structures héritées, mais porteront leur regard sur le salut à inscrire dans les réalités quotidiennes¹.

Dans ces exemples, il est clair que le *transfert* des modèles occidentaux et leur *implantation* dans une culture hôte ne dit strictement rien de la problématique de l'inculturation. L'implantation ou la transplantation, que des commentateurs distinguent de la «plantation»², est une forme de *transposition* d'un *pattern* occidental (culture, Église, individu, message, foi, etc.), sans aucun égard pour le contexte socioculturel qui le reçoit. Dans son nouvel environnement, le *pattern* transplanté, privé de ses racines d'origine, réagit et se comporte à la façon d'un corps étranger greffé artificiellement à un quotidien auquel il ne peut que difficilement s'identifier et bien malhabilement témoigner de sa transformation; la politique de «rempotage» de l'Évangile dans des vases précuits à Rome puis exportés à l'étranger, pour évoquer la mesure par une métaphore, est étrangère à l'inculturation. Le jargon socioanthropologique, comme la *transculturation*, serait dans de pareils cas plus approprié que l'usage inadéquat du mot *inculturation*.

¹ «Les enjeux du Synode africain...». (1994), p. 167.

² Notamment Joseph MASSON avant Vatican II, dans «Fonction missionnaire, fonction d'Église». *NRT* 80 / 10 (1958), pp. 1053 ss.

c. Intégration

Dans le discours occidental, l'inculturation est souvent présentée en terme d'*intégration* du "message chrétien" dans les cultures non christianisées. Cette vision traditionnelle de l'évangélisation posée en termes de *transfert* et d'*intégration* des *patterns* est fortement contestée par les théologiens du Tiers Monde. Le mot *intégration* recouvre également un second sens, telle l'opération de fusion de cultures locales dans la spécificité évangélique. Cette autre acception du terme, retenue par A. A. Roest-Crollius¹, comporte une valeur synonymique avec le mot *inculturation*.

Voici quelques positions qui font de l'inculturation une démarche d'*intégration* d'un "objet" *transposé*. Le missiologue suisse allemand G. Collet entend par *inculturation* «l'effort de l'Église pour intégrer l'Évangile dans un contexte socioculturel déterminé, de sorte que les hommes puissent en adopter les valeurs dans la mesure où elles sont compatibles avec l'Évangile»². A. Shorter défend une position analogue en soulignant que «it is only when there is a truly critical symbiosis, and the Christian experience is really integrated, or (...) "transposed", within the local culture, that we can speak of inculturation in the strict sense»³.

Or, l'effort d'*intégration* — apparenté à l'implantation ou à la transplantation —, supporté par une vision descendante de l'évangélisation⁴, est totalement étranger à l'inculturation et à sa problématique⁵.

d. Autres termes

Bien que plus rarement employés, d'autres termes sont également apparentés à tort et à travers au champ lexical de l'inculturation. Par

¹ «What Is so New about Inculturation...», dans *What Is so New...*, (1984) 1991, p. 14; etc.

² Giancarlo COLLET, «Du vandalisme théologique au romantisme théologique? Les questions d'une identité multiculturelle du christianisme». *Conci* 251 (1994), 41-54; citation p. 46.

³ *Toward a Theology of Inculturation...*, 1992, pp. 12-13.

⁴ Voir le schéma 1: «L'évangélisation traditionnelle, un processus descendant», p. 230.

⁵ Voir le schéma 3: «L'inculturation, un processus ascendant», p. 238.

exemples, P. Charles dans les années cinquante parle de «plantation»¹ de l'Église selon l'acception sociologique du terme. Plus récemment, les commentateurs vont prêter au mot *inculturation* les valeurs synonymiques suivantes: *actualisation*, *aggiornamento*², *assimilation*, *effort de pénétration* (de la culture)³, *évangélisation*, *immersion*, *infusion*, *insertion*⁴, *rempotage*, *traduction*⁵ et *transmission*, *transposition*, etc.



Dans le champ lexical de l'inculturation, ce mini-lexique renferme autant d'expressions et de termes inadéquats qui presque toujours correspondent à des formes d'*exportation* de la vision gréco-latine de la foi et de l'Église; ces expressions et termes constituent autant de faits de domination, étrangers à la dynamique d'inculturation, qui ne sont pas sans rappeler le prosélytisme séculaire du catholicisme romain. La terminologie inappropriée qui, curieusement, cherche à rendre compte de l'inculturation évoque plutôt l'attitude occidentale des propagateurs de la foi en terres dites de mission; à cet égard, elle se rapproche davantage du colonialisme religieux que de l'évangélisation proprement dite exercée dans la perspective de l'inculturation.

¹ *Les dossiers de l'action missionnaire...*, 1938, pp. 29-32 (Dossier 5), et dans *Mission et cultures non-chrétiennes...*, 1959, p. 9.

² L'Africain BIMWENYI-KWESHI, dans «Inculturation en Afrique et attitude des agents de l'évangélisation». *BTA* 3 / 5 (1981), 5-18, dénonce le rapport entre *aggiornamento*, ou mise à jour de la politique romaine en matière de missiologie et d'évangélisation, et inculturation qui, selon l'auteur, est une «nouvelle orientation», une vision renouvelée de l'évangélisation. Le terme est caractéristique de Vatican II.

³ Hervé CARRIER, *Évangile et Cultures...*, 1987, p. 147; *Lexique de la culture...*, p. 195; etc.

⁴ *Ibid.*, p. 203. Aussi dans Aylward SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation...*, 1992, p. 11; etc.

⁵ Sur la question de la traduction de la Bible dans son rapport équivoque avec l'inculturation, se référer au point 6.3 («Transmission ou traduction des Écritures?»).

3.2.2 Terminologie approximative

Au Synode de 1974, un certain nombre de termes ont été employés par les évêques africains pour signifier la vision nouvelle de l'évangélisation dont parle GS et qu'eux-mêmes tentaient d'instaurer dans les Églises noires. Repris depuis dans le discours théologique et magistériel, ces termes, en regard de l'inculturation, expriment avec une certaine maladresse la foi dans son rapport aux cultures et n'ont à cet égard qu'une valeur *approximative* dans le champ sémantique de l'inculturation. Voici une présentation sommaire de ces termes dont le but est avant tout de signaler les traits qui les différencient de l'inculturation.

a. Contextualisation

D'après F. de Graeve¹, le concept de *contextualisation* ou théologie contextuelle² fut popularisé par le Third Mandate Programme of the Theological Education Fund qui le préféra aux mots *adaptation* et *indigénisation*. Dès lors, le terme est adopté et favorisé par le Conseil mondial des Églises. Par ailleurs, les auteurs qui défendent la nouvelle théologie³ prêtent souvent à l'inculturation un sens qui s'apparente à la contextualisation, surtout depuis sa diffusion au début des années soixante-dix et l'engouement qui s'ensuivit pour les théologies contextuelles. Mais, que signifie le terme *contextualisation*? Qui sont ses défenseurs? Quel est son champ d'investigation?

La contextualisation ou théologie contextuelle replace et l'Église et la foi dans leur environnement culturel local. La valeur du terme, selon L. Newbegin, «is that it suggests the placing of the gospel in the total context of a culture at a particular moment, a moment that is shaped by the past

¹ «Roberto De Nobili...», dans F. K. Flinn et T. Hendrickx (Éds.), *Religion in the Pacific...*, 1985, p. 40, note 5.

² Certains auteurs parlent plutôt de «théologies locales» (R. J. Schreiter, etc.).

³ Voici quelques défenseurs des théologies dites contextuelles: S. B. Bevans, F. de Graeve, L. Newbegin, D. J. Hesselgrave, E. Rommen, M. Stackhouse, K. Haleblan, B. Kato, B. Fleming, B. J. Nicholls, etc.

and looks to the future»¹. La contextualisation, écrit F. de Graeve, «reflects the openness to the historical situation, to the present moment and, therefore, to change»².

Ancien missionnaire aux Philippines, S. B. Bevans, spécialiste et défenseur de la question des théologies contextuelles s'acharne à dénoncer la confusion qui entoure le mot *contextuel* et à préciser les fondements du concept («a theological imperative»)³; la contextualisation, soutient-il, présente infiniment plus d'intérêt que d'autres concepts qui s'y apparentent (l'indigénisation, l'incarnation, l'inculturation, etc.). Plus étroitement liée à la sphère culturelle, plus globalisante et c'est là la spécificité du concept, la contextualisation offrirait une meilleure possibilité d'exploration de la «globalisation du christianisme»⁴ que l'inculturation. La contextualisation, précise-t-il, recouvre les réalités sociales, politiques et économiques dans leurs rapports à l'Évangile; «the word contextualization might be considered the best way of describing the process that has also been called inculturation, indigenization, or incarnation of the gospel (...). The term contextualization included all that is implied in the older indigenization or inculturation...»⁵.

Du côté des Églises d'Afrique, notamment dans les années soixante-dix, la contextualisation de la théologie africaine fut abordée par Ch. Nyamiti au Congrès des théologiens du Tiers Monde de Dar-es-Salaam en 1976. Pour faire échec à la traditionnelle «théologie purement mytho-

¹ Lesslie NEWBEGIN, *Foolishness to the Greeks. The Gospel and Western Culture* (WCC Mission Series). Genève, World Council of Churches, 1986, p. 2.

² «Roberto De Nobili...», dans F. K. Flinn et T. Hendrickx (Éds.), *Religion in the Pacific...*, 1985, p. 40, note 5.

³ Stephen B. BEVANS, dans *Models of Contextual Theology* (Faith and cultures series). Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1992, distingue cinq fondements au concept qui sont des modèles théologiques commandés par autant de contextes socioculturels: the translation model (le plus conservateur, intéressé surtout par le «message» à implanter), the anthropological model (le plus radical, qui consiste à reconnaître l'Esprit se manifestant à travers une identité culturelle préservée), the praxis model (moins préoccupé par l'orthodoxie que par l'orthopraxie), the synthetic model (qui cherche à créer un équilibre entre «message chrétien» et culture), the transcendental model (une présence au monde du sujet qui tente d'exprimer sa foi).

⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵ *Ibid.*

poétique», qui «peut difficilement résoudre les problèmes de l'Afrique moderne»¹, l'auteur souligne la nécessité d'une «contextualisation de la théologie» dans les termes suivants:

Le terme que l'on peut utiliser comme guide pour une juste approche de ce problème [la théologie africaine], c'est celui qu'a proposé récemment P. E. Hoffman: la "contextualité" (ou contextualisation). Ce terme inclut et va au-delà de "indigénisation" qui a tendance à être utilisé au sens de "réponse à" l'évangile dans le cadre d'une culture traditionnelle. "Contextualisation" est plus dynamique et ouvert à l'évolution moderne du Tiers Monde²...

Dans les milieux socioculturels tiers-mondistes, d'Asie et d'Amérique latine, la contextualisation apparaît parfois comme un terme moins équivoque que *inculturation*. Contrairement à celui-ci qui parfois a mauvaise presse dans le Tiers Monde en raison des ambiguïtés qu'il charrie, la contextualisation a l'avantage de ne pas être associé — à tort ou à raison — au colonialisme ecclésial. En revanche, d'autres commentateurs, et ils sont nombreux, privilégient évidemment le mot *inculturation* à celui de *contextualisation*. A. Shorter³ soutient pour sa part que la contextualisation est un concept plus étendu, mais moins précis que ne l'est l'inculturation; plusieurs auteurs partagent la position (D. J. Hesselgrave⁴, G. A. Arbuckle⁵).

En dépit de l'intérêt de la contextualisation dans le champ théologique, concept qui s'apparente à la sociologie politique, la problématique sociothéologique de l'inculturation est autre. Les deux termes gravitent dans le champ socioculturel, certes, bien qu'ils n'aient aucune valeur synonymique. Le présupposé *pneumatologique* qui caractérise la dyna-

¹ «Vues sur la théologie africaine», dans *Théologiens du Tiers-Monde...*, 1976, p. 125.

² *Ibid.*, p. 124.

³ *Toward a Theology of Inculturation...*, 1992, p. 11.

⁴ Voir de David J. HESSELGRAVE, *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*. Grand Rapids, Baker Book House, 1989.

⁵ Gerard A. ARBUCKLE, *Earthing the Gospel*. Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1990.

mique d'inculturation, ce qui la range du côté de la sociothéologie, le distingue nettement de l'approche contextuelle.

Par ailleurs, la contextualisation se rapproche sensiblement de l'inculturation par la place que l'un et l'autre des deux concepts réservent aux cultures locales dans la fabrication des expressions de la foi comme des discours théologiques, mais s'en écarte par le fait qu'elle se concentre sur la seule dimension socioculturelle du rapport foi et cultures. Néanmoins, les deux concepts sont souvent mis en parallèle et projettent une finalité plus ou moins analogue: la libération des peuples.

b. Indigénisation

Depuis le milieu des années soixante-dix, le mot *indigénisation*, concept sociologique relatif à la politique d'évangélisation des cultures, est couramment employé en remplacement d'autres termes tombés en désuétude. En 1974, réunie en assemblée, la FABC emploie le terme «indigenous» parallèlement à celui de «inculturated»¹. La même année, au Synode romain sur l'évangélisation, les évêques africains rejettent en bloc le mot *adaptation*; M^{gr} J. Zoa, du Cameroun, le remplace par *indigénisation* dans l'une de ses interventions². Deux ans plus tard, le 15 septembre 1976, le terme se retrouve dans l'Instrument de travail publié par le SCEAM dont le titre est «L'indigénisation du rituel chrétien du mariage»³.

Par analogie avec l'*indigénisation*, d'autres théologiens adoptent des néologismes tels l'*africanisation*⁴, la *malgachisation*, la *taïwanisation*,

¹ *Evangelization in Modern Day Asia...*, 1975, p. 21.

² *Les évêques d'Afrique parlent (1969–1992)...*, 1992, p. 144.

³ *Ibid.*, pp. 127-137.

⁴ Emmanuel MARTEY, dans *African Theology...*, 1993, pp. 5-6, écrit: «The terms *Africanization*, *indigenization* and *inculturation* will invariably be used interchangeably to refer to African theological hermeneutics, which lays much emphasis on African culture and worldview as vital for theologizing.» L'auteur poursuit ainsi (p. 68): «Thus, by the mid-1980s inculturation was accepted by EAAT theologians as a theological concept in Africa and is used generically to embrace what is both known as *incarnation* in Roman Catholic circles and *indigenization* in Protestant circles. Inculturation has therefore become the common expression among African Catholics and Protestants, as well as among French — and English — speaking African theologians to pursue the phenomenon of Africanization.»

*l'indianisation, l'hindouisation*¹, *l'haïtianisation*, etc. Plus récemment, M. A. Amaladoss² souligne que les problèmes rencontrés par *l'indianisation* de la liturgie, de l'art et de la spiritualité ont été liés à l'inculturation dès Vatican II; ces problèmes d'indigénisation, selon l'auteur, «ont été les premiers à attirer l'attention des théologiens de l'Inde». Depuis la diffusion du concept, les mots *indigénisation* et *inculturation* véhiculent presque systématiquement une valeur synonymique³. Néanmoins, soutient S. Elavathingal, trois moments caractérisent le processus d'indigénisation: la transmission, l'assimilation et la réexpression du message⁴.

L'indigénisation, bien qu'elle puisse apparemment se concilier avec le concept d'inculturation, est une problématique qui peut également s'en démarquer. Quant l'indigénisation est comparable à un parcours confus entre le «message chrétien» à transmettre et l'expression locale de la foi évangélique, elle s'apparente davantage à une forme d'*accommodement* de pratiques chrétiennes à des coutumes locales. «L'indigénisation ne doit pas aboutir à cette sorte de vandalisme théologique qui arrache trop souvent les techniques orientales (...) pour les mettre au service de la prière chrétienne», écrit A. Pieris⁵.

Aujourd'hui, le mot *indigénisation* fait obsolète.

c. Autres termes

Plus rarement employés, d'autres termes sont aussi approximativement apparentés à l'inculturation: *enracinement, localisation*, etc. Central dans la théologie de l'inculturation, le mot *incarnation*⁶ revient plus souvent; il suggère le sens d'universalité contrairement à de nombreux

¹ Michaël A. AMALADOSS, *À la rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises?* (coll. Questions ouvertes, 2). Paris, Éd. de L'Atelier-Éd. Ouvrières, 1997, pp. 25-26.

² «Théologie indienne». (1993), p. 344.

³ Dans «Dialogue entre catholiques et...». *DCath* 84 / 1932 (18 janvier 1987), p. 115.

⁴ *Inculturation & Christian Art...*, 1990, p. 241.

⁵ *Une théologie asiatique...*, 1990, p. 79.

⁶ Point d'ancrage théologique dans la perspective de l'inculturation, la problématique de l'incarnation est présentée au point 4.3.2 («Processus d'humanisation»).

termes qui évoquent avec ambiguïté le rapport de dépendance coloniale ou la notion de géographie. Bien que la *terminologie approximative* ait dans le champ lexical de l'inculturation une valeur certaine par rapport à la problématique étudiée, elle contribue néanmoins à perpétuer l'ambiguïté autour du concept d'inculturation.

3.2.3 Terminologie socioanthropologique

L'inculturation présente des distinctions majeures avec quatre autres concepts socioanthropologiques: l'*acculturation*, l'*enculturation*, l'*interculturalisation* et la *transculturalisation*. Voici la présentation de ces concepts — des repères historiques, des positions, des essais de définition¹ — qui chacun à leur façon, d'après la formule de A. Charron, expriment le «contact continu entre les cultures»².

a. Acculturation

Le terme *acculturation*³ est d'abord apparu chez les anthropologues américains à la fin du XIX^e siècle pour définir les rapports interculturels entre des groupes distincts (the «culture-contact» ou le «contact culturel»). Tiré du préfixe latin *ad*, recouvrant le sens de rapprochement ou de direction, le néologisme issu de l'anthropologie culturelle avantage le fait de culture plus que le fait de société.

Officiellement accepté par l'American Social Science Research Council en 1935, le terme aurait été utilisé pour la première fois en 1880⁴

¹ Pour une présentation schématique montrant les «Concepts relatifs à la culture», voir l'Annexe V.

² L'expression est empruntée à André CHARRON, «Du culturel à l'interculturel...», dans *Pluralisme culturel...*, 1993, p. 291.

³ À consulter: Melville J. HERSKOVITS, *Acculturation. The Study of Culture Contact*. Gloucester (Mass.), P. Smith, (1938) 1958 [voir les pp. 9-23]; Jacques MARITAIN, *Religion et culture* (coll. Questions disputées). Paris, DDB, (1930) 1946.

⁴ Information fournie par Edward SAPIR, dans *Anthropologie (Points)*. Paris, Éd. de Minuit, 1967, p. 375.

par Major J. W. Powell (1834-1902), anthropologue américain¹. Repris par les anthropologues R. Redfield, R. Linton et M. J. Herskovits, dans un bref mémorandum² paru en 1936, l'acculturation est définie comme la «comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural *patterns* of either or both groups»³. Mais, le terme fut surtout popularisé en ethnologie par l'école culturaliste des années cinquante pour signifier ce que M. J. Herskovits appelle, dans la traduction française de son ouvrage, une «première enculturation»⁴.

☛ *A c c u l t u r a t i o n*

- Rapport interactif entre deux cultures
- The «culture-contact» (A. A. Roest Crolius)

Bien que le mot *acculturation* ait initialement appartenu au champ de l'anthropologie culturelle et à celui des sciences sociales durant l'entre-deux guerres, des missiologues l'adoptent et contribuent à sa diffusion⁵ dans le champ de l'ecclésiologie. Le mot est dès lors employé pour désigner le défi de l'évangélisation dans les cultures non occidentales. En 1953, P. Charles publie un article sur l'«acculturation»⁶ dans son rapport à la missiologie et

¹ Fondateur en 1879 du Bureau of American Ethnology (B.A.E.), consacré à l'étude des Indigènes d'Amérique du Nord, Powell rassembla une importante documentation sur les tribus indiennes.

² Robert REDFIELD, Ralph LINTON, Melville J. HERSKOVITS, «Memorandum for the Study of Acculturation». *M* 35 / 162 (1935), 145-148. Paru également dans *AMA* 38 (1936), 149-152.

³ *Ibid.*, p. 149.

⁴ *Les Bases de l'anthropologie culturelle* (coll. Bibliothèque scientifique). Paris, Payot, 1952, p. 229 (traduction de: *Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology*. New York, Knopf, [1948] 1970), l'auteur écrit: «Ceux qui comprennent le terme "acculturation" dans des sens comme *socialisation, éducation, conditionnement culturel*, etc., trouveront ici l'équivalent de ces mots dans l'expression *première enculturation*.»

⁵ Au passage, mentionnons l'ouvrage de François FAUCHER, *Acculturer l'évangile...*, 1973. Sur le concept d'acculturation, bibliographie exhaustive aux pp. 149 à 157.

⁶ «Missiologie et acculturation». *NRT* 75 / 1 (1953), 15-32.

J. Masson, son disciple, emploie couramment le terme dans la décennie suivante. En fondant sa réflexion missiologique sur celle de son maître, J. Masson¹ évoque l'importance d'«une acculturation chrétienne»² bien que l'expression soit employée dans le sens de *christianisation des cultures*.

Récemment, plusieurs spécialistes de l'inculturation ou du rapport foi et cultures ont tenté de définir l'acculturation. A. A. Roest Crolius soutient que le terme technique d'acculturation en anthropologie culturelle a le sens de «culture-contact» et désigne «the learning experience by which an individual is initiated and grows into his culture»³. L'acculturation est un processus d'interaction produit par la rencontre d'identités culturelles différentes. Pour M. de C. Azevedo, elle est un «processus de transformation d'une personne ou d'un groupe humain résultant de leur contact avec une culture qui n'est pas la leur»⁴ et, selon L. Boff, «le processus que connaît une culture qui, en contact avec d'autres cultures, s'adapte à elles et, à partir de ses propres racines, en assimile certains éléments»⁵. H. Carrier soutient que l'acculturation désigne «les changements culturels qui se produisent lorsque deux groupes humains viennent à vivre en contact direct»⁶; elle est «l'identification et l'intégration d'un individu à une culture par l'éducation ou à la suite de l'immigration»⁷. L'acculturation est l'«identification» et l'«intégration» aux valeurs, aux comportements, aux croyances et aux modes de vie d'un groupe culturel donné.

Pour ces spécialistes, l'*acculturation* constitue le rapport interactif entre deux cultures — ou les cultures — et se distingue nettement du processus d'inculturation. Mais, pour A. Charron, l'acculturation apparaît comme une interaction infiniment plus signifiante que ne l'est la

¹ Voir son article «Fonction missionnaire, fonction d'Église» (en 2 parties). *NRT* 80 / 10 (1958), 1042-1061 et 81 / 1 (1959), 41-59. L'A., qui présente surtout la pensée missiologique de P. Charles, emploie le mot «inculturation» dans le sens sociologique de «acculturation», comme dans *NRT* 81 / 1 (1959), p. 48.

² «Fonction missionnaire...», (1959), p. 49.

³ «What Is so New about Inculturation...», dans *What Is so New...*, (1984) 1991, p. 6.

⁴ «Inculturation», dans *Dictionnaire de théologie...*, 1992, p. 612.

⁵ *La nouvelle évangélisation...*, 1992, p. 27.

⁶ «Inculturation de l'Évangile», dans *Dictionnaire de théologie...*, 1992, p. 624.

⁷ *Lexique de la Culture...*, 1992, p. 10.

«prétentieuse» inculturation¹! Dans un récent collectif québécois, l'auteur ajoute que «la notion d'acculturation est certainement plus adéquate que celle de l'inculturation»:

Puisque l'acculturation est la notion généralement acceptée par les sciences humaines, je vois mal comment la théologie et la réflexion pastorale se singulariseraient par une autre notion²...

La position de A. Charron ne fait pas l'unanimité, ni celle d'autres chercheurs et d'autres pasteurs pour qui le rapport synonymique entre les concepts d'*inculturation* et d'*acculturation* ne fait pas problème. Dans les années soixante-dix, la confusion entre les deux termes étaient déjà courante comme on le remarque, entre autres publications, dans un éditorial italien³ de 1978. En avril 1979 devant la Commission biblique pontificale, Jean-Paul II, qui utilise pour la première fois le mot *inculturation*, établit de fait un rapport analogique entre les deux concepts: «Le terme "acculturation", ou "inculturation", a beau être un néologisme⁴...» Depuis, la référence à la position vaticane revient fréquemment, à la manière d'un leitmotiv, pour définir un obscur "concept refuge" communément appelé *inculturation*.

En dépit de l'éventail des positions relevées et de leur intérêt dans le débat, le concept d'acculturation, fondé sur l'apport novateur que produit le choc des cultures, est conditionné par des modalités sociologiques parfaitement légitimes et difficilement conciliables avec la dynamique théologique de l'inculturation. Déjà au début des années quatre vingt, M.

¹ André CHARRON, dans «Du culturel à l'interculturel...», *Pluralisme culturel...*, 1993, p. 295. L'auteur écrit: «Cette dernière [l'inculturation] évoque un effet de direction unique, d'insertion prétentieuse à vouloir tout inspirer de l'intérieur; elle comporte surtout le risque d'oublier l'influence réciproque qui joue entre les partenaires et donc les modifications culturelles inévitables (...). À moins que l'on fasse de l'inculturation l'équivalent de l'acculturation!»

² *Ibid.*, 1993, p. 295.

³ «Il problema dell'inculturazione oggi». *CCatt* 129 / IV (1978), 313-322. À la page 313, l'éditorialiste écrit: «Il problema dell'inculturazione o dell'acculturazione della fede cristiana...»

⁴ *DCath* 76 / 1764 (20 mai 1979), p. 455.

Sales écrit au sujet de cette ambiguïté qui perdure encore aujourd'hui que «le terme technique d'acculturation tel que le comprennent les spécialistes des sciences humaines n'a à peu près aucun rapport avec le concept théologique d'«inculturation»¹. Pour d'autres, la position plus nuancée alliant les dimensions sociologique et théologique mérite une meilleure attention, comme celle de A. Chupungco pour qui «l'acculturation... n'est pas l'état permanent des choses... [mais] une approche initiale qui doit être complétée par le processus d'inculturation»². La position, partagée par A. Shorter³, selon qui l'acculturation est une condition nécessaire à la mise en place du processus d'inculturation, rappelle la genèse de l'inculturation et son parcours historique depuis son origine.

b. Enculturation

Selon M. J. Herskovits, le concept d'*enculturation* se présente comme étant un processus de socialisation; il est une forme d'apprentissage informelle et inconsciente des règles qui régissent une culture. À la suite de ces propos⁴, A. A. Roest Crolius montre que l'enculturation «is understood as the learning process by which a person “achieves competence in his culture”»⁵.

☛ *Enculturation*

- ° Intégration, adaptation, assimilation, d'un sujet à une culture
- ° Processus de socialisation, d'initiation à un cadre culturel

Le concept d'*enculturation* est également appelé *internalisation* ou *socialisation*, dit L. Boff, dans le but d'«exprimer le processus par lequel

¹ «Le christianisme...», (1981), p. 18, note 28.

² Anscar CHUPUNGO, *Liturgies of the Future: The Process and Methods of Inculturation*. New York, Paulist Press, 1989, p. 28.

³ *Toward a Theology of Inculturation...*, 1992, p. 7.

⁴ *Man and His Works...*, (1948) 1970, p. 39.

⁵ «What Is so New about Inculturation...», dans *What Is so New...*, (1984) 1991, p. 8.

les membres d'une culture déterminée assimilent leurs valeurs, leurs codes, leurs habitudes et leur compréhension du monde»¹. La position est partagée par A. Shorter² et par M. de C. Azevedo selon qui ce concept est «analogue à celui de *socialisation* et consiste en un processus d'initiation d'une personne ou d'un groupe à sa propre culture ou société»³. H. Carrier défend une position semblable montrant que l'enculturation est «la façon dont l'individu assimile la culture de son groupe»⁴. Par ailleurs, dans un ouvrage paru en 1990, F. E. George souligne que les anthropologues anglophones actuels emploient le mot *enculturation* plus couramment que *socialisation*, en passe de devenir désuet⁵.

Contrairement à l'opinion couramment répandue, il est faux de prétendre que l'*enculturation* est à la sociologie ce que l'*inculturation* est à la théologie. Une telle affirmation tient au rapport analogique entre *enculturation*, présentée en terme d'insertion d'un individu dans un culture, et *inculturation*, définie à tort en terme d'«insertion» de la foi ou du message évangélique dans une culture donnée⁶. L'analogie entre l'«insertion» des deux sujets, d'une part l'individu et d'autre part la foi, dans une culture donnée est inadéquate; comparer la dynamique théologique de l'inculturation à une politique sociologique d'insertion d'un sujet dans une culture est également impropre.

¹ *La nouvelle évangélisation...*, 1992, p. 28.

² *Toward a Theology of Inculturation...*, 1992, pp. 5-6.

³ «Inculturation», dans *Dictionnaire de théologie...*, 1992, p. 612.

⁴ *Lexique de la Culture...*, 1992, p. 10.

⁵ *Inculturation and Ecclesial Communion...*, 1990, p. 137.

⁶ Le rapport entre la «vraie incarnation», l'«insertion de la Mission» et l'«inculturation» est fort ambigu comme en témoigne l'article de Joseph MASSON, «La mission sur la croix», *Evangelizzazione e Cultura...*, 1976, vol. I, p. 248.

c. Interculturation

À l'instar des théologiens¹ et des pasteurs africains, A. T. Sanon² revendique non pas quelques concessions romaines et matérielles pour les Églises noires, mais l'urgence d'un nouveau rapport de réciprocité entre les communautés établies dans les diverses cultures, rapport essentiellement fondé sur la dynamique de foi. Ce rapport — dit d'interculturalité — est une notion récente dans l'espace lexical du discours sociologique et rarement utilisée.

A. T. Sanon qui s'est intéressé à l'interculturalité présente le concept comme étant distinct de l'inculturation; elle est une «fraternité différentielle»³, car «la fraternité universelle est congénitale au christianisme...»⁴. En octobre 1987, l'évêque africain de Bobo-Dioulasso (Burkina Faso) présente l'interculturalité au Colloque international de missiologie tenu à Paris et poursuit sa communication en apportant une clarification sémantique. Sur la base de cette clarification, un peu sommaire, l'auteur montre la conséquence ecclésiologique qui s'ensuit: l'irréversibilité du passage d'une mission blanche en terre africaine à une Église noire issue des cultures africaines.

On me pardonnera d'utiliser, en plus du mot "inculturation", celui d'"interculturalité" qui n'a peut-être pas encore cours. Pour moi, le mot sous-tend ceci: actuellement, les missions d'Afrique, dont les témoins sont encore parmi nous [les missionnaires blancs], sont devenues les Églises d'Afrique, les jeunes Églises, les Églises africaines⁵.

¹ Joseph NDI-OKALLA, «Inculturation: héritages, expériences et perspectives», dans J. Ndi-Okalla (Dir.), *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique* (Chrétiens en liberté). Paris, Karthala, 1994, p. 40.

² Anselme Titianma SANON, *Les évêques d'Afrique parlent (1969–1992)...*, 1992, p. 196, écrit: «Nous ne pouvons avoir de relations d'Églises profondes, puisque nos relations de fraternité n'ont pas pour base des réalités de foi et sont plutôt perçues à travers les réalités de ce monde: fondations récentes, pas de moyens économiques...»

³ *Ibid.*, p. 189.

⁴ *Ibid.*, p. 196.

⁵ *Ibid.*, pp. 184-185.

D'après A. T. Sanon, dont les positions ne font pas toujours l'unanimité chez les théologiens africains, même chez ceux qui comme lui défendent l'inculturation et la nouvelle ecclésiologie qu'ils souhaiteraient instaurer, l'interculturalité implique la rencontre de deux ou plusieurs cultures qui, en Église, poursuivent dans un esprit de réciprocité «un véritable engagement fraternel» «où chaque Église témoignerait de ce que l'Esprit fait chez elle en demeurant l'Esprit de Jésus Christ»¹. A. T. Sanon présente également l'interculturalité des rapports de foi comme un complément conceptuel au processus d'inculturation: «L'interculturalité engagera un dialogue interreligieux avec les autres religions et pour que notre témoignage commun relève d'un langage concordant, les concepts jusqu'ici reçus méritent un élargissement sinon un complément².»

Ainsi présentée, l'interculturalité montre le rapport de réciprocité entre les cultures qui se reconnaissent mutuellement dans leurs droits; de ce point de vue, le concept s'apparente à l'acculturation. Cependant, l'interculturalité souhaitée par l'auteur se rapproche de l'inculturation dans la mesure où, comme celle-ci, elle gravite dans les champs ecclésiologique et théologique. La distinction entre les deux notions tient au fait que l'*interculturalité* est un concept socioanthropologique qui repose sur la réciprocité des rapports culturels et religieux ou, en d'autres termes, sur le partenariat autour d'un même dialogue et non plus autour du concept de mission à évangéliser.

d. Transculturation

La notion socioculturelle de *transculturation* fut surtout employée par des anthropologues espagnols (dont F. Ortiz) pour rendre compte de ce que leurs collègues anglais appelaient le «cultural change» et leurs collègues américains l'«acculturation», avant que ne s'impose en ethno-anthropologie cette dernière appellation. Néanmoins, le terme circule

¹ *Ibid.*, p. 196.

² *Ibid.*, p. 195.

couramment encore aujourd'hui (chez M. P. Guglielminetti, M. Delgado, E. Maurer Avalos, etc.).

Selon la définition fournie par L. Boff, en appuyant ses propos sur le souvenir de la souffrance des «indigènes amérindiens lors de la conquête et de l'expansion du système chrétien régnant en Espagne et au Portugal», la *transculturation* est «une acculturation imposée par la force (par violence physique ou symbolique)...»¹. Elle est une opération de transposition de cultures ou d'éléments culturels divers, voire théologiques, fait remarquer M. Delgado à propos notamment du concept trinitaire imposé par les Occidentaux à des cultures non gréco-latines comme, par exemple, aux cultures amérindiennes². En termes non coloniaux, la *transculturation*, soutient T. Todorov, est «l'acquisition d'un nouveau code»³ ou de référents culturels.

La dynamique en cours n'est pas moins celle d'une culture qui s'impose à une autre ou qui la domine en opérant des *transferts*: valeurs, croyances et religions, modes de vie, institutions, rites, traditions, coutumes, arts et techniques, jeux, habitations, folklores, vêtements, etc., et, par-dessus tout, la langue. Le contexte dans lequel s'exerce la *transculturation* est généralement celui de la domination coloniale. À cet égard, elle représente — comme l'*acculturation* — l'antithèse de l'*inculturation*.

e. Autres termes

D'autres termes et barbarismes d'occasion apparentés également au jargon de la socioanthropologie gravitent avec autant d'ambiguïté autour du concept d'inculturation. Entre autres néologismes, les mots ou expressions

¹ *La nouvelle évangélisation...*, 1992, p. 28.

² Mariano DELGADO, dans «Inkulturation oder Transkulturation? Der missionstheologische Charakter der Evangelisierung des altamerikanischen Kulturen am Beispiel der Übertragung des abendländisch geprägten trinitarischen Gottesbegriffs». *NZeitM / NRSM* 48 / 3 (1992), 161-190, met en doute la capacité missionnaire d'inculturer dans des concepts amérindiens des données dogmatiques comme la notion trinitaire occidentale. L'auteur parle plutôt de «transculturation» de la théologie missionnaire dans le contexte de l'évangélisation des cultures amérindiennes.

³ Tzvetan TODOROV, *L'homme dépaycé*. Paris, Seuil, 1996, p. 23.

suivantes se retrouvent dans les publications: *contre-acculturation* (refus de laisser menacer une culture par la domination d'une autre), *culturation*¹, *culturalisation*², *déculturation*³ en lien avec le sens de la mort d'une culture (ethnocide ou génocide culturel), *désinculturation*⁴, *réinculturation*⁵, *endoculturation*⁶ (processus de transmission de la culture, d'une génération à une autre, au cours des premières années de la vie d'un enfant), *exculturation*⁷, *inversion culturelle*⁸ (l'émergence—insurrection de la majorité populaire), *mono-acculturation*⁹ (la prédominance exclusive d'une culture sur les autres), *reculturation* (instauration d'une culture originelle notamment par la résurgence de la langue nationale), *sur-inculturation*¹⁰, etc.

Né dans la foulée de ces néologismes, plus anciens dans de nombreux cas, le mot *inculturation* et sa fonction théologique distinctive sont souvent

¹ Duraisamy S. AMALORPAVADASS, «Réflexions théologiques sur l'inculturation». *MD* 179 / 3 (1989), p. 59.

² Hervé CARRIER, *Évangile et Cultures...*, 1987, p. 161: «culturalisation de l'Évangile».

³ Une forme «d'agression culturelle» selon Pierre CHARRITTON, dans *Le droit des peuples à leur identité. L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme* (coll. Héritage et projet, 22). Montréal, Fides, 1979, pp. 115-117. Selon Tzvetan TODOROV, dans *L'homme dépaycé...*, 1996, p. 22, la *déculturation*, «qu'il faut craindre et déplorer», est une «dégradation de la culture d'origine».

⁴ Propos tenus par Patrick J. RYAN, au sujet de l'Islam en Afrique de l'Ouest, dans «The Dialectic of Inculturation and Disinculturation...», A. A. Roest Crolius (Éd.), *Islam and Culture...*, 1984, pp. 21-41; selon l'auteur (p. 25), la «disinculturation» est «a tendency to "conform a little with heathen fashion" complemented by a desire to "get on without"».

⁵ Guy LAFON, «Table ronde autour de la question de l'inculturation», dans *L'Être et Dieu* (coll. Cogitatio Fidei, 138). Paris, Cerf, 1986, p. 204.

⁶ Terme utilisé par Roger BASTIDE, *Anthropologie appliquée* (coll. Petite Bibliothèque Payot, 183). Paris, Payot, 1971, p. 45; Antonio GONZALEZ DORADO, «Inculturación y endoculturación de la Iglesia en America Latina. Anotaciones para una investigación del proceso». *EstE* 65 / 255 (1990), 403-442; Wolfgang GRUEN, «Jésus-Christ, modèle pour la catéchèse inculturée». *LVit* 50 / 3 (1995), 287-305; etc.

⁷ Terme tiré de Thomas MENAMPARAMPIL, «Le défi des cultures». *Sp* 35 / 137 (1994), p. 463.

⁸ Voir de Modeste MALY NYIMI, *Inversion culturelle et déplacement de la pratique chrétienne africaine* (coll. Église et théologie dans leurs contextes, 24). Kampen, Uitgeverij Kok, 1993. Toutefois, les contorsions mentales de l'auteur desservent malheureusement la richesse de l'argumentation exprimée plus qu'elles ne la mettent en valeur.

⁹ Voir de Roger BASTIDE, *Anthropologie...*, 1971, p. 45; aussi de Paul POUPARD, «Église et culture». *DCath* 70 / 1635 (1^{er} juillet 1973), p. 634.

¹⁰ Joseph NDI-OKALLA, «Inculturation...», 1994, p. 30.

confondus avec ces autres concepts. Véhiculés tout au long du XX^e siècle, principalement par l'École américaine¹, ces concepts satellites appartiennent plutôt au jargon technique de l'anthropologie culturelle.

3.3 CONCEPT D'INCULTURATION

Contrairement à l'opinion répandue, le mot *inculturation* ne tire pas son origine du giron de l'anthropologie, ni de la sociologie, ni des sciences sociales. Il aurait plutôt été forgé dans l'univers clos de la missiologie catholique asiatique par des Occidentaux, dès le début des années trente, en réponse à la préoccupation de missiologues face au problème soulevé par l'incidence des cultures locales — non chrétiennes — sur la foi et l'évangélisation des peuples. On remarque en effet que le terme est apparu au moment où des spécialistes², notamment dans le cadre de congrès missionnaires³, questionnent le rapport équivoque entre les cultures et l'évangélisation, souvent associée au colonialisme religieux. Néanmoins, le rapport à la socioanthropologie n'est pas à écarter. Deux raisons permettent d'établir le lien: premièrement, le parcours étymologique du terme, oscillant avec ambiguïté entre les champs sociologique et théologique et, deuxièmement, la racine du mot qui rattache résolument l'*inculturation* au champ sémantique de l'anthropologie culturelle.

¹ Les principaux représentants de l'École américaine sont: 1°) Bronislaw K. MALINOWSKI (1884-1942); son article classique sur la «Culture» est paru en 1931 dans *Encyclopaedia of the Social Sciences* (Vol. 4). New York, MacMillan, pp. 621-645; voir aussi *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1944. 2°) Alfred Louis KROEBER (1876-1960); de KROEBER et Clyde KLUCKHOHN, voir *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York, Vintage, (1952) 1965. 3°) Clyde KLUCKHOHN (1905-1960). 4°) Ruth BENEDICT (1887-1948); voir *Patterns of Culture*. Boston, Houghton Mifflin, 1934.

² Notamment Rudolf BULTMANN, «La christologie...», dans *Foi et...*, T. I, (1933) 1970.

³ Voir la communication de Karl BARTH, au congrès missionnaire de Berlin et de Bonn tenu en 1932, dans «La théologie et la mission...». (1932), pp. 70-104.

Le concept d'inculturation recouvre donc une double modalité: une première modalité plus spécifiquement socioanthropologique et une seconde qui le range définitivement dans le champ de la théologie. D'après M. de C. Azevedo, le mot *inculturation* comporte «une connotation anthropologico-culturelle»¹. Son rapport à la terminologie anthropologique habituelle, dont les notions d'acculturation et d'enculturation, place en effet l'inculturation dans le champ de la socioanthropologie. Comme le fait remarquer le jésuite américain W. E. Biernatzki, sociologue et anthropologue intéressé à l'étymologie et à la genèse du *pattern*, «it inevitably involves phenomena [inculturation] which must be studied empirically, using the full resources of social and cultural anthropology...»². Ainsi, l'origine du terme et son rapport à cette double modalité restent à préciser.

3.3.1 Étymologie

Le mot *inculturation* se compose de trois éléments: le préfixe *in* (“en”, “dans”), le substantif et racine *cultura* (du latin *colere* qui signifie se mouvoir “autour de”), deux racines latines, et le suffixe fréquentatif *tion* qui marque la répétition, l'action. Dans *inculturation*, le préfixe *in* ne suppose pas la négation, mais plutôt le locatif (comme dans “incorporer”, “infiltrer”, “insérer”, etc.). Sur le plan étymologique, le mot *inculturation*, qui se distingue totalement du mot “inculte” (du latin *incultus*) exprimant une négation, évoque parfaitement l'idée d'insertion d'un processus actif, non spécifié, dans une culture donnée. L'étymologie du mot suggère l'accomplissement de l'humain par le moyen d'un apport “transmissible culturellement”.

Or, en anthropologie culturelle, les spécialistes de langue anglaise appellent *enculturation* l'insertion d'un individu “dans” (sens du préfixe *en*)

¹ «Inculturation», dans *Dictionnaire de théologie...*, 1992, p. 612.

² William E. BIERNATZKI, «Symbol and Root Paradigm: The Locus of Effective Inculturation», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Effective Inculturation and Ethnic Identity* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, IX). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1987, p. 51.

sa culture. Influencés par la sémantique des anthropologues, selon A. A. Roest Crolius¹, des missiologues de langue française auraient emprunté le terme et traduit le préfixe *en* (de l'anglais *enculturation*) par le latin *in* (d'où le français *inculturation*)² pour signifier, poursuit l'auteur, «not the insertion of an individual in his culture, but the process by which the Church becomes part of the culture of a people»³.

Même si les mots *enculturation* et *inculturation* conservent un rapport analogique dans de nombreuses publications — en anglais et en français —, comme on le remarque au cours des dernières décennies, la latinisation du terme par la traduction du préfixe donne lieu à un important glissement de sens. Les répercussions sont telles qu'elles contribueront à isoler complètement le mot *inculturation* du champ de la sociologie et de l'anthropologie culturelle. En revanche, le mot *enculturation* conserve sa valeur socioanthropologique originelle, indépendamment de la langue qui en fait usage, tandis que le néologisme *inculturation* est dans les langues modernes définitivement et exclusivement associé au champ de la missiologie et de la théologie. En anthropologie culturelle, bien qu'il soit connu des spécialistes, le mot est absent comme en fait foi de nouveau une publication récente⁴.

Malgré une certaine confusion entourant la genèse du mot *inculturation* (voir l'Annexe VI), l'hypothèse la plus plausible le rattache à l'américanisme *enculturation*. Néanmoins, comme le signale F. de Graeve,

¹ Dans «What Is so New about Inculturation...», paru dans *What Is so New...*, (1984) 1991, p. 5, note 12, l'auteur signale la possibilité que l'American Social Science Research Council, par la voix de l'anthropologue Melville J. HERSKOVITS, dans *Man and His Works...*, (1948) 1970, p. 39, ait préféré le mot «enculturation» à celui d'«inculturation» dans l'intention d'éviter l'ambiguïté que pourrait causer le préfixe *in* qui, en anglais, peut tout aussi bien exprimer une négation comme, par exemple, dans le mot «incult». Bien que la remarque de A. A. Roest Crolius soit pertinente, le français n'échappe pas moins à l'ambiguïté. Le problème se pose également dans d'autres langues.

² La position est effectivement présentée par Yves CONGAR, dans «Christianisme comme foi...», dans *Evangelizzazione e Cultura...*, 1976, vol. I, p. 100. Selon le théologien français, qui ne livre pas sa source, l'opération de traduction du terme est due au christianisme japonais.

³ «What Is so New about Inculturation...», dans *What Is so New...*, (1984) 1991, p. 5.

⁴ Dans le *Dictionnaire de l'ethnologie...*, paru en 1990, le terme est absent.

la confusion est grande entre *inculturation* et les mots *acculturation* et *enculturation* «It may not be superfluous to clearly define them [acculturation et enculturation] to avoid confusion, or, at least, to avoid compounding the one resulting [inculturation] from the transfer to a theological context¹.»

Dans les années quatre-vingt-dix, en dépit de la confusion qui persiste au niveau de la sémantique, la distinction entre les termes appartenant au champ de la sociologie (enculturation, acculturation, etc.) et de la théologie (inculturation) est clairement établie (voir l'Annexe V) dans les langues occidentales². Dans les documents produits par le Magistère romain, depuis le Synode des évêques de 1977, le néologisme paraît aussi en latin (*inculturatio*)³.

3.3.2 Positions de quelques théoriciens

Le terme *inculturation* est relativement jeune, même si la préoccupation inculturationniste est beaucoup plus ancienne. Or, deux catégories de chercheurs se sont intéressés à la problématique: premièrement, ceux qui ont eu l'intuition de la problématique, avant même qu'elle ne devienne une préoccupation théologique courante et officielle dans les années soixante-dix; deuxièmement, ceux qui ont pris l'initiative d'étudier la problématique

¹ «Roberto De Nobili...», dans F. K. Flinn et T. Hendrickx (Éds.), *Religion in the Pacific...*, 1985, p. 33.

² En plus du français, on retrouve les termes en anglais (enculturation-inculturation), en allemand (Enkulturation-Inkulturation), en italien (enculturazione-inculturazione), en espagnol (enculturación-inculturación), en portugais (enculturação-inculturação). On retrouve également le mot *inculturation* en polonais (inkulturacja), etc. Toutefois, selon Benoît VERMANDER, «Théologiens catholiques...». (1995), p. 679 (note 22), le mot *inculturation* n'est pas traduit en chinois «sans doute parce que le terme “culture” (wenhua) comporte déjà l'équivalent d'une terminaison en “-ation”».

³ Le Synode emploie officiellement le mot «inculturation» pour la première fois dans l'Église; la version initiale en latin du Document final produit par les Pères présente le mot *inculturatio*.

et de la diffuser. Voici quelques définitions et présentations de l'inculturation parmi les plus significatives chez les théoriciens¹ du concept.

a. Première catégorie

R. Bultmann, à l'instar de K. Barth² dans les années trente, ignore le mot *inculturation* bien qu'il exprime avec clarté la problématique dans son ouvrage *Foi et compréhension*, dont le titre à lui seul est indicateur de la préoccupation nouvelle. Dans un morceau traitant des titres christologiques attribués à Jésus, le théologien fait état de l'un des postulats de base de la problématique. En reconnaissant «le caractère secondaire des représentations et des concepts» et la nécessité de redire «la chose décisive»³ dans des catégories contemporaines de pensée, R. Bultmann n'invente pas une approche nouvelle d'évangélisation; le théologien rappelle plutôt à la mémoire chrétienne un constat aussi séculaire que l'expérience de Dieu elle-même. Du même coup, il formule l'un des postulats de base de l'inculturation.

Quelques décennies plus tard, à la Commission théologique internationale de 1972, à une époque où le mot *inculturation* est à peine employé en dehors des cercles missiologiques, P. X. Némeshégyi présente probablement pour la première fois de l'histoire du néologisme une communication très nettement centrée sur la problématique de l'inculturation. Bien que le terme ne figure pas dans son allocution⁴, le missiologue ne démontre pas moins avec clarté l'originalité et la singularité du christianisme, en réponse à la volonté exprimée à Vatican II de faire preuve d'un changement de mentalité, dans des termes qui évoquent parfaitement l'inculturation et sa

¹ Pour une présentation schématique, voir l'Annexe VII («Inculturation. Essais de définition chez les commentateurs»).

² Propos critique tenu sur la missiologie allemande et occidentale, dans «La théologie et la mission...». (1932), pp.70-104.

³ «La christologie...», dans *Foi et...*, T. I, (1933) 1970, p. 299.

⁴ La longue fréquentation de Pierre X. Némeshégyi des milieux missiologiques orientaux et jésuites, où prit naissance le terme, permet de croire que l'omission du mot *inculturation* à la Commission fut volontaire, vraisemblablement pour des raisons de diplomatie liées aux circonstances entourant son allocution. Pour un complément d'informations, voir à la p. 10, note 2.

problématique sociothéologique distinctive. Celui qui s'avère être l'un des pionniers de la problématique et l'un des plus éclairés de la courte histoire du néologisme déclare dans l'enceinte vaticane:

Il s'agit bien plutôt d'une activité créatrice [l'originalité du christianisme] qui met en oeuvre la précompréhension, les expériences, concepts, structures mentales, etc., des différents peuples et cultures, afin de penser et d'exprimer avec eux quelque chose qui, jusqu'ici, n'était pas connu ni exprimé avec ces concepts et ces structures: l'Évangile de la grâce de Dieu en Jésus-Christ¹.

b. Seconde catégorie

P. Arrupe écrit::

L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement l'expérience chrétienne s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ceci ne serait encore qu'une adaptation superficielle), mais aussi que cette même expérience devienne 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"².

À la suite des interventions de P. Arrupe sur l'inculturation mettant en valeur les dimensions pascalle et pentecostale du processus, à l'origine de «nouvelles créations» dans les cultures, de nombreux commentateurs ont été inspirés par ses propos. À la suite de P. Arrupe, mais dans une perspective centrée essentiellement sur les Églises locales dans leur rapport à l'universalité du catholicisme, A. A. Roest Crolius fait valoir l'incessant mouvement de traduction, d'assimilation et de transformation entre les partis en jeu — l'Église et les cultures; à ce sujet, l'auteur écrit:

¹ «L'aspect missionnaire», dans *Quinze thèses...*, 1978, p. 65.

² «Sur l'inculturation...», dans *Écrits pour évangéliser...*, 1985, pp. 169-170.

We can describe the process of inculturation in the following way: *the inculturation of the Church is the integration of the Christian experience of a local Church into the culture of its people, in such a way that this experience not only expresses itself in elements of this culture, but becomes a force that animates, orients and innovates this culture so as to create a new unity and communion, not only within the culture in question but also as an enrichment of the Church universal*¹.

Dans une étude sur l'inculturation dans son rapport à l'expression artistique en Inde, S. Elavathingal présente le néologisme comme étant non pas une «superficielle accommodation mais une transformation radicale»² de la personne et de la communauté au contact de la spécificité évangélique; l'inculturation est un processus qui... «means more than the localization of the Church in one particular culture or land (...). Inculturation is (...) a movement guided by the same Spirit of the Incarnation»³. Dans le *foreword* de l'ouvrage, A. A. Roest Crolius reprend les accents majeurs défendus par l'auteur, en soulignant que l'«inculturation is not a simple adaptation of given models and structures. It is a genuine creative process under the influence of the Spirit of the Risen Lord who makes all things new»⁴. N. Standaert, à la fin des années quatre-vingt, présente également la problématique en tentant de la distinguer de l'*adaptation* dans les termes suivants:

L'inculturation va plus loin que l'adaptation. Alors que celle-ci se limite surtout aux aspects extérieurs de la culture, l'inculturation vise une création nouvelle à l'intérieur de la culture. Deux exemples peuvent illustrer cette différence: suivant la méthode d'accommodation, le missionnaire va traduire la théologie dans la langue de l'autre culture, mais cette théologie restera occidentale. Selon le modèle de l'inculturation, la culture locale va

¹ «What Is so New about Inculturation...», dans *What Is so New...*, (1984) 1991, pp. 15-16.

² *Inculturation & Christian Art...*, 1990, p. 245.

³ *Ibid.*, p. 239.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

donner une expression nouvelle à cette théologie à partir de sa pensée propre¹.

Autres horizons culturels, unanimité dans les propos. Par exemple, selon la position de L. Boff, que l'on retrouve chez M. A. Amaladoss dans un ouvrage récemment paru², l'inculturation est «le processus par lequel la culture assimile l'Évangile à partir de ses propres formes culturelles»³. Pour sa part, M. de C. Azevedo présente l'inculturation en terme de «processus actif» qui surgit de l'intérieur des cultures et «qui reçoit la révélation à travers l'évangélisation et qui la comprend et la traduit selon sa manière propre d'être, d'agir et de se communiquer»⁴. M. M'nteba définit plutôt le concept en termes de «dialectique d'enracinement du christianisme dans les diverses cultures» bien qu'il faille nécessairement déterminer «les modalités de cette dialectique»⁵. En conclusion des travaux du Synode de l'Église d'Afrique de 1994, les évêques expriment avec autant de force le rejet de l'idéologie occidentale de l'*adaptation* au profit de la nécessité de création nouvelle locale. «L'inculturation, précisent-ils, est plus qu'une simple adaptation aux modes culturels d'expression, voire d'une simple théologie d'«adaptation»»; elle «est beaucoup plus profonde et va plus loin dans l'intelligence de la foi et de la façon de l'exprimer pratiquement...»⁶.

Les théoriciens de l'inculturation sont unanimes: dans le contexte actuel de la postcolonisation (dans le Tiers Monde) et, doit-on ajouter, du postchristianisme (en Occident), on assiste, selon la formule de J. Gadille, à une «mutation des modèles missionnaires»⁷. Pour les tenants de l'inculturation, la mutation vers un sentiment universel d'appartenance à un même Souffle est déjà enclenchée; un Souffle qui indistinctement s'incarne dans les cultures comme dans une infinie variété de modalités locales propres à chaque *éthos* ou spécificité culturelle. La nouveauté est moins dans le

¹ «L'histoire d'un néologisme...». (1988), p. 556.

² *À la rencontre des cultures...*, 1997, p. 10.

³ *La nouvelle évangélisation...*, 1992, p. 28.

⁴ «Inculturation», dans *Dictionnaire de théologie...*, 1992, p. 612.

⁵ «L'inculturation dans la tierce-Église...». (1992), p. 173.

⁶ *DCath* 91 / 2094 (15 mai 1994), p. 480.

⁷ *La mutation des modèles...*, 1983, p. 9.

processus pneumatologique en opération dans les cultures, aussi ancien qu'elles-mêmes le sont, que dans sa reconnaissance récente, mais encore timide par les Églises contemporaines.

3.3.3 Essai de définition

L'inculturation présente la double particularité d'être à la fois un fait de culture, assujetti aux particularismes locaux, et un fait transculturel ou universel en raison de sa fonction pneumatologique initiale. Cette modalité sociothéologique de l'inculturation montre l'Évangile dans son rapport dialogal aux peuples — ou aux groupes sociaux — qui se fonde essentiellement sur l'émergence et l'agir d'une force cosmique identifiée au Souffle (le *pneuma*) dans la tradition néotestamentaire. Principe de vie, le Souffle a la propriété de recréer paroles et actes de Dieu — en fonction des attentes du moment et du lieu — que confirment des témoins.

D'un point de vue judéo-chrétien, *l'inculturation est un long et lent processus¹ par lequel les individus d'une même culture, grâce à l'émergence du Souffle (τὸ πνεῦμα), vivent et expriment de manières originales la spécificité biblique ou évangélique en empruntant des modes d'agir et de penser (praxis et discours) à leurs propres langues, traditions et patrimoines. Éthique de dialogue, le rapport interactif entre Évangile et cultures domine la dynamique.*

Processus actif d'insertion du Souffle, l'inculturation est l'expression plurielle des cultures dans leur capacité d'accueillir l'Évangile comme un don afin d'en vivre. En se fondant sur la réappropriation de l'expérience pascale, l'inculturation apparaît telle une réactualisation et une réécriture de la foi des origines, une création de nouveaux *patterns* dans des paradigmes locaux familiers aux communautés.

¹ L'inculturation étant un phénomène diachronique qui s'inscrit dans le temps et dans l'espace, en plus d'engager l'histoire, le mot *processus* est sûrement plus adéquat que le mot *acte* quant il s'agit d'en témoigner. Inapproprié dans son rapport à l'inculturation, le mot *acte* désigne plutôt une manifestation ou un fait isolé.

☛ *Inculturation*

- Dynamique propre au rapport foi et cultures,
une éthique de dialogue entre Dieu et les cultures
- Une création du Souffle dans les cultures
que confirment des témoins (croyants-es, communautés)
- Un processus pneumatologique
grâce auquel les individus d'une même culture
vivent et expriment la foi biblique ou évangélique
par des modes locaux d'expression (langues, traditions, patrimoines)
- Une vision nouvelle de l'évangélisation
qui se distingue du *transfert* du *pattern* romain dans les cultures

L'inculturation se distingue dès lors de *l'acculturation*, forme d'accommodation, et de *l'enculturation*, intégration à un contexte donné. *L'inculturation* représente plutôt, écrit A. Peelman¹, la variante théologique «d'une série de notions [socioanthropologiques²] (...) pour exprimer les nouveaux rapports entre l'Église et les cultures», des rapports non plus centrés sur la propagation des Églises dans les cultures, mais sur l'émergence des intuitions fondatrices de la foi évangélique par le passage obligé des cultures. Sans référence obligatoire aux modes occidentaux d'expression de la foi, *l'inculturation* fait vivre et dire pour aujourd'hui la foi des origines dans des formes culturelles familières aux peuples comme aux individus qui s'en réclament.

Il importe donc de déterminer les fondements théologiques de *l'inculturation* et sa problématique propre pour une compréhension juste des intuitions qui contribuent à la naissance de la dynamique et, ultérieurement, pour une application pratique conforme à sa double modalité — sociologique et théologique.

¹ *L'inculturation...*, 1988, p. 121.

² Adaptation, accommodation, localisation, indigénisation, acculturation, enculturation, contextualisation, etc.

IV

FONDEMENTS ET PROBLÉMATIQUE DE L'INCULTURATION

L'ambiguïté qui entoure le mot *inculturation*, l'étendue de la problématique, son schème fondateur lié à la réappropriation de l'expérience pascale originelle et ses points d'ancrage théologiques, en plus du caractère essentiellement *pneumatologique* de la dynamique, sont autant d'éléments techniques qui composent le concept. Mis en rapport les uns avec les autres, ces éléments présument de l'étendue possible de ses champs d'application bien qu'ils montrent d'abord sa fonction théologique qui le distingue d'autres concepts — sociologiques — apparemment analogues (enculturation, acculturation, adaptation, insertion, etc.).

La déconstruction du concept d'inculturation révèle ainsi les multiples points d'ancrage qui confèrent à la dynamique sa configuration distinctive. Il convient donc de présenter les schèmes d'évangélisation apparentés à l'inculturation, la problématique elle-même suivie des repères théologiques qui désormais tentent de s'imposer comme fondements du *pattern*.

4.1 SCHÈMES D'ÉVANGÉLISATION APPARENTÉS À L'INCULTURATION

Comme tout autre mode de transmission du message évangélique, l'inculturation présuppose le choix d'un schème spécifique d'évangélisation

qui, invariablement, conditionne le discours. Il ne peut y avoir d'évangélisation qui soit neutre, détachée de contingences culturelles locales ou d'a priori religieux. Alors, se demande A. Pieris, «quel type de christianisme cherche à s'inculturer¹?» Quel est donc le schème d'évangélisation fondateur de l'inculturation?

Or, les études révèlent que les commentateurs fondent leur argumentation sur plusieurs schèmes d'évangélisation, sous-jacents aux discours, souvent peu concordants les uns avec les autres. Leur variété a pour conséquences non seulement de produire des conceptions multiples de l'inculturation, souvent même étrangère à la dynamique elle-même, mais aussi de jouer un rôle majeur dans l'ambiguïté qui prévaut autour et du terme et de ses applications pratiques.

Les études montrent en effet qu'au moins trois paradigmes dominants exercent leur influence dans le champ de l'inculturation. Bien que les commentateurs y aient recours pour signifier la perspective inculturée, deux d'entre eux sont manifestement inadéquats; en revanche, un troisième met en relief l'intuition fondatrice du *pattern* d'inculturation. Une présentation même sommaire de chacun de ces paradigmes permet de mieux saisir et la dynamique en jeu et l'importance de déterminer avec clarté son schème fondateur.

4.1.1 Schèmes inadéquats

Deux schèmes d'évangélisation sont particulièrement significatifs dans l'histoire de l'Église: le *mimétisme* des *patterns* et la *réincarnation* des *patterns*; chacun de ces schèmes vise, d'une part, à reproduire les *patterns* d'évangélisation existants, dont les rôles pastoraux qui s'y rattachent, et, d'autre part, à les perpétuer. Encore aujourd'hui, en plus d'être faussement associés à l'inculturation, ils continuent d'inspirer la pensée missiologique et de fonder discours et pratiques de foi.

¹ *Une théologie asiatique...*, 1990, p. 194.

a. Mimétisme des *patterns*

Dans la perspective du *mimétisme*, le sujet (collectif ou individu) cherche à s'identifier à un *pattern* déjà existant en le recopiant ou en mimant ses composantes. Opération de *transposition* des *patterns*, sans égard au contexte d'accueil et à sa capacité de les recréer depuis son propre éthos, le mimétisme est la reprise d'un *pattern* dominant, souvent même la transposition d'une élite en situation de pouvoir. Il perpétue les relations dominants—dominés, car le sujet, en intégrant les structures dominantes par identification à ses *patterns*, collabore au “mécanisme” qui vise à les perpétuer. En charriant des valeurs et des pratiques étrangères, plus près du colonialisme religieux que de l'évangélisation, l'idéologie du mimétisme met en place une culture de domination dans les nations mêmes qu'elle prétend libérer au nom de la “vérité”.

Le vocabulaire qui exprime le schème du mimétisme est varié: l'emprunt, la reprise, l'adoption, l'imitation, le mime, etc., sont autant de termes qui gravitent autour de ce *pattern*. Le mimétisme est une copie, il est le *calque* d'un *pattern* dominant et la *transposition* des modèles d'un sujet à un autre.

➡ **le mimétisme des *patterns***

transposition des modèles d'un sujet à un autre, copie d'un *pattern* dominant

Or, les exemples de mimétisme sont nombreux dans la vie courante. La *conversion* définie en terme d'adoption d'un *pattern* étranger appartient au schème du mimétisme; l'endoctrinement comme l'universalité des pratiques ou des croyances mettent également en relief le schème. La volonté d'universalisation de la démocratie, des rôles féminins et masculins, du rite romain et des “vocations” en Église, de l'*American way of life*, etc., constitue l'une des innombrables applications occidentales, laïques et religieuses, de la vision unidimensionnelle caractéristique du mimétisme. Quant aux milieux dits de mission, plusieurs continuent de perpétuer le mimétisme des *patterns* en dépit des intentions et des discours; l'absence de

réflexion et d'éducation sur la missiologie que ne peut compenser la bonne volonté ou la naïveté des "envoyés-es" joue un rôle considérable dans la transmission par mimétisme des *patterns* occidentaux au Tiers Monde. Du reste, prospecter intellectuellement depuis nos repères contemporains le passé ou les Écritures dans le but de retracer et les dires et les actes de Jésus, afin de les répéter et dans nos discours et dans nos praxis — l'opération s'apparente à du mimétisme —, est aussi une préoccupation étrangère à l'inculturation.

Bien qu'il soit courant dans la société civile et dans l'Église, comme dans la psychologie des individus, le processus d'identification — au plus fort, à la norme, au standard — par mimétisme des *patterns* est étranger à la spécificité de l'inculturation, car il évoque davantage ou le legs du colonialisme ou les rapports de force qu'il n'exprime la foi. L'inculturation est «un processus complexe, aux antipodes et d'une indigénisation facile et d'une réception mimétique du christianisme», écrit M. M'nteba¹. Or, le mimétisme des *patterns* est une perspective d'évangélisation qui ne se fonde ni sur la reconnaissance du Souffle dans les cultures ni sur ses manifestations. Selon L. Boff, le mimétisme est élaboré «par ceux qui sont davantage spectateurs de l'histoire des autres que sujets de leur propre histoire et de celle du peuple, dont ils ont honte»².

b. Réincarnation des *patterns*

La *réincarnation* des *patterns* est essentiellement une opération de *transfert* des modèles sans égard à la capacité d'une culture de produire ses propres *patterns*. L'adaptation, l'accommodation, le transfert, l'implantation, la transplantation, la transposition, la traduction sont les principaux termes qui gravitent dans le champ sémantique de ce second schème d'évangélisation afin d'en exprimer l'idée. Toutefois, la réincarnation des *patterns* est illustrée le plus couramment par une analogie, celle de la greffe (de l'Église, du message) sur un "corps étranger" (culture ou sous-culture

¹ «L'inculturation dans la tierce-Église...». (1992), p. 173.

² *La nouvelle évangélisation...*, 1992, p. 79.

d'accueil). Apparentée à cette symbolique, la *réincarnation* des *patterns* occidentaux, notamment, garantit la survie de la vision gréco-latine de l'Église et reproduit à l'infini l'objet *transposé*, à la manière d'un produit "adaptable" à n'importe quelle culture. L'adaptation d'une pratique ou d'un message à un milieu local appartient également à ce type de schème.

☛ **la réincarnation des *patterns***

transfert des modèles d'une culture à une autre, greffe sur un "corps étranger"

Ainsi, la terminologie de la *réincarnation* des *patterns* met en lumière la politique d'*adaptation* de l'Église en des milieux locaux — dits missionnaires ou déchristianisés de l'Occident. Cette politique serait-elle, dans les faits, une mesure qui vise essentiellement la *réincarnation* des *patterns* dominants? Si, pour plusieurs, la pratique est encore souhaitable, pour d'autres, elle s'avère un échec retentissant. L'histoire de l'évangélisation dans son rapport au colonialisme serait un exemple patent de cet échec.

Selon les tenants de cette version des faits (M. M'nteba, G. Danroc, etc.), la *réincarnation* des *patterns* comporte un double effet dévastateur; d'une part, elle dénie aux cultures locales le droit d'incarner ses forces dans ses propres formes culturelles et, d'autre part, elle réduit le rôle du Souffle à un niveau second par rapport à la tradition occidentale, à ses institutions (romaines) et aux intérêts en jeu. En se *transposant* dans un cadre culturel d'emprunt, le *pattern* artificiellement *greffé* empêche le sujet — individu et collectif — de se réapproprier à partir de son propre éthos culturel les fondements de l'expérience pascalle originelle. Une fois de plus, la capacité créatrice des cultures comme de l'humain est niée au détriment de modèles existants que des pouvoirs cherchent à perpétuer.

Or, le débat des théologiens noirs porte non seulement sur les problèmes que pose la *réincarnation* des *patterns*, mais également sur celui de sa condamnation sans équivoque. À ce sujet, M. M'nteba pose un regard critique sur les positions de A. T. Sanon, intéressé par la problématique africaine de l'inculturation et défenseur de la cause dans une perspective

proche de la réincarnation des *patterns*. M. M'nteba¹ met en garde contre le «danger d'accommodement»² d'une telle démarche et soutient qu'elle «consiste à transposer les accents essentiels du christianisme sur des registres africains pour qu'ils reçoivent un nom et un visage africain»³; si la peau est noire, les masques, eux, sont résolument blancs. Contrairement à ce que véhicule la politique de la réincarnation des *patterns*, il ne peut y avoir de christianisme préfabriqué, à la manière d'un «objet» universellement valable, prêt à *exporter* et à *transplanter* dans le Tiers Monde ou encore dans les milieux occidentaux distants des cercles ecclésiaux traditionnels. «Croire par procuration ou par traditions culturelles interposées», écrit M. M'nteba⁴, «est une entreprise indue»⁵.

Illustrant une position adverse à celle de A. T. Sanon et en regard du contexte haïtien, G. Danroc, à l'instar de nombreux théologiens originaires du Tiers Monde⁶ ou qui y sont engagés, soutient une thèse analogue. Le missiologue des Caraïbes dénonce l'Occidental, dans sa volonté séculaire de s'appropriier le Divin, pour avoir récupéré les Écritures afin de les comprendre (exégèse et herméneutique) à partir de vernis occidentaux au détriment de son substrat d'origine afro-orientale et, finalement, de s'arroger orgueilleusement le droit au seul discours juste et valable allant même, par des appuis juridiques, jusqu'à l'élever au rang de vérité. Il n'en demeure pas moins, soutient G. Danroc, que *l'incarnation* et *l'enracinement* des *patterns* blancs en terre créole sont manifestement factices comme le montrent les faits; le syncrétisme, tel qu'on le retrouve dans le vaudou, est un exemple de non-enracinement du christianisme blanc en Haïti:

¹ Dans «L'inculturation dans la tierce-Église...». (1992), p. 175, l'auteur appelle «l'inculturation-conversion» la perspective défendue par Anselme Titianma Sanon. Selon l'auteur, chez qui la problématique de l'inculturation est de type dialectique, A. T. Sanon développe plutôt une «méthodologie» qui présente deux volets: herméneutique et cathartique (liquidation de refoulements d'où l'effet de libération).

² *Ibid.*, p. 177.

³ *Ibid.*, p. 175; position reprise à la p. 177.

⁴ *Ibid.*, p. 184.

⁵ *Ibid.*, p. 183.

⁶ D'Afrique, d'Asie, d'Amérique latine ou des Caraïbes, les figures les plus marquantes sont Fabien Éboussi Boulaga, Efoé-Julien Pénoukou, Jean-Marc Éla, Aloysius Pieris, Leonardo Boff, Paolo Suess, etc.

L'esclave arraché à l'Afrique (...) considère la religion du Blanc dans son rite extérieur et dans ses conséquences sociales: richesse et force. Il fait des concessions à ce dieu extérieur, mais redéploie sa propre religion [le vaudou] dans une culture clandestine, intégratrice¹...

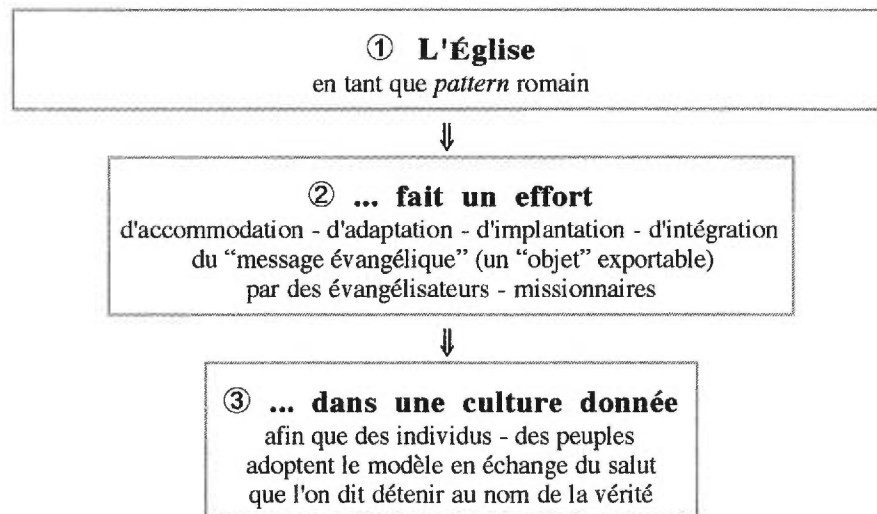
Étranger à la libération des peuples comme à la croissance des groupes ou des individus, le schème traditionnel de la *réincarnation* est un produit d'exportation. *Pattern descendant* d'évangélisation, jugé désuet à Vatican II, il est incompatible avec la dynamique d'inculturation à laquelle se rattache la décolonisation des nations du Tiers Monde.



Le schéma 1 qui suit tente d'illustrer la *perspective descendante* de l'évangélisation telle qu'elle est traditionnellement véhiculée par les Églises. Elle fait ressortir le caractère inadéquat et de la sémantique rattachée à l'inculturation et des schèmes d'évangélisation apparentés à tort à l'inculturation: le mimétisme des *patterns* et la réincarnation des *patterns*.

L'évangélisation traditionnelle, processus descendant

➤ Schéma 1



¹ «En Haïti, le poids...». (1993), p. 500.

4.1.2 Schème adéquat: réappropriation des fondements de l'expérience originelle

La *réappropriation des fondements de l'expérience pascale originelle* est le schème fondateur de l'inculturation. Créateur de modèles nouveaux d'expression, à partir d'un éthos local et en fonction d'attente sotériologiques locales, ce schème valorise l'assomption des valeurs culturelles. Il montre la quête d'un «christianisme en amont des dogmes et des doctrines» écrit M. M'nteba¹, car, dans la perspective de l'inculturation, même Pâques et Pentecôte apparaissent moins des faits de foi exclusifs à l'histoire judéo-chrétienne primitive qu'une compréhension judéo-hellénistique des temps et des lieux universels de traversée ou de passage vers le mode spirituel depuis le mode physique de présence. Plus qu'un simple schème de compréhension de la dynamique, la réappropriation des fondements constitue le *mythe*² fondateur de l'inculturation.

➤ **la réappropriation des fondements
de l'expérience pascale originelle**

*création nouvelle des modèles à partir d'un éthos local
et en fonction d'attentes sotériologiques locales, assomption des valeurs culturelles*

Pattern ascendant d'évangélisation³, le schème de la réappropriation des fondements met en valeur une double modalité: celle des origines de la foi évangélique marquée par les expériences pascale et pentecostale et les différents véhicules conceptuels qui, à l'intérieur d'une même culture, ont cherché à témoigner de cette mémoire — les véhicules hellénistique et latin notamment. La nécessité d'établir clairement la double modalité, comme de départager le local de l'universel, le culturel de la relecture théologique, est fortement ressentie dans la réflexion missiologique.

¹ «L'inculturation dans la tierce-Église...». (1992), p. 182.

² Le mot «mythe» est employé dans le sens d'«objet» ou de «fait libérateur». Selon M.-A. Ouaknin, dans Jean BOTTERO, Marc-Alain OUAKNIN, Joseph MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible?* Paris, Seuil, 1997, p. 80, «le mythe est une «parole fondatrice d'identité»».

³ Sur la question des perspectives descendante et ascendante, voir les schémas 1 et 3.

Selon M. M'nteba, qui s'est intéressé au problème dans son rapport à la «Tierce-Église», le schème de la réappropriation des fondements donne lieu à «une “assomption créatrice”, à une “reprise critique” des Fondements et des Actes» initiaux¹; il est la «transformation du système»² à partir de cultures locales parce qu'il tire son origine des peuples et des cultures. Selon le théologien, «le travail de l'inculturation gît tout entier dans cet effort permanent de reprise par les chrétiens de l'Événement Jésus Christ et d'ajustement conséquent à leur contexte socioculturel en fonction de cet événement»³. Dans le Tiers Monde surtout, plusieurs mettent en valeur cette perspective d'évangélisation; la conclusion de l'assemblée synodale africaine, tenue en mai 1994, le montrait clairement une fois de plus:

L'Église d'Afrique, à ce tournant de son histoire, doit plus que jamais se centrer sur le Christ et se remettre sous la mouvance de son Esprit qui achève en chacun et dans l'Église déjà constituée l'oeuvre du Christ. Cet Esprit pousse vers l'annonce à tous les peuples. Le recentrement sur l'expérience fondatrice de l'Église est la première raison de ce Synode⁴.

La position n'est pas nouvelle. Pour reprendre la formule originale de Y. Congar, dans une réflexion faite à la suite du Synode de 1974, la perspective du *recentrement sur l'expérience fondatrice* correspond à «une sorte de vie midrashique de l'Église»⁵ qui se renouvelle pour chaque époque, pour chaque lieu, pour chaque communauté. Même dès les années cinquante, J. Monchanin était conscient de la capacité des cultures asiatiques d'exprimer l'expérience pascale originelle d'un petit groupe de Palestiniens avec autant de vérité qu'elle le fut jadis en Occident gréco-latin; signalant la nécessité de la «mutation des modèles» d'Églises et de foi, de pratiques et de discours, le missionnaire écrivait:

¹ «L'inculturation dans la tierce-Église...». (1992), p. 173.

² *Ibid.*,

³ *Ibid.*, p. 179.

⁴ *DCath* 91 / 2095 (5 juin 1994), p. 527.

⁵ «Christianisme comme foi...», dans *Evangelizzazione e Cultura...*, 1976, vol. I, p. 101.

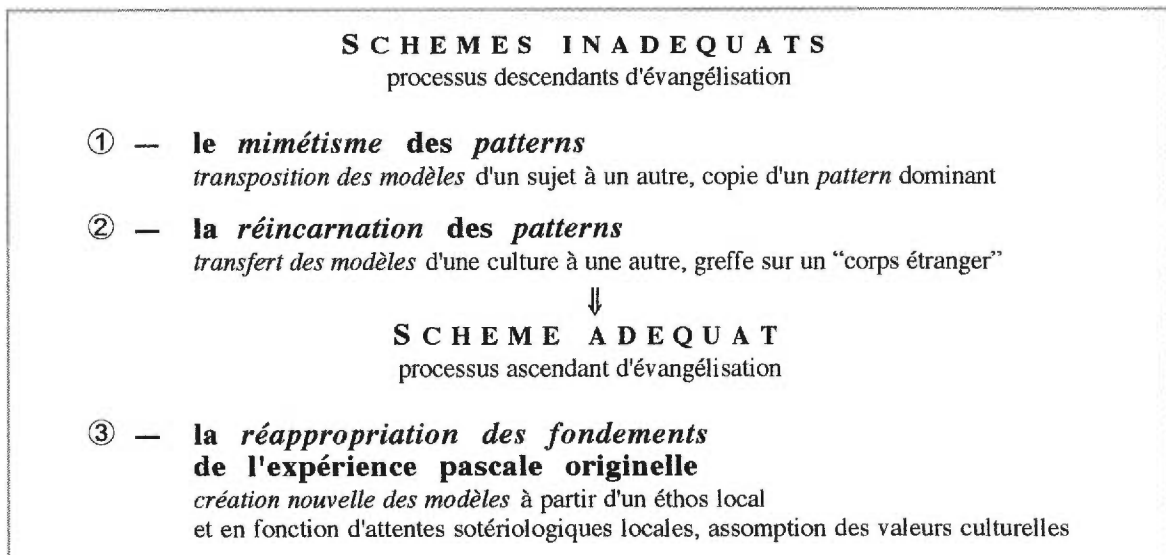
À l'époque où l'Église semble définitivement sortie de son berceau méditerranéen (...) en lequel la Providence l'a retenue deux millénaires durant pour s'enraciner humainement en la pensée grecque et le juridisme latin, au moment où elle prend son départ pour intégrer le monde entier, non plus par de simples missions *ad gentes*, mais par la fondation véritable d'Églises nouvelles, abordant dès lors des civilisations aussi anciennes et riches¹...



Dans le schéma 2 qui suit, voici la synthèse des trois paradigmes d'évangélisation dominants dans le champ de l'inculturation tels qu'ils se présentent chez les commentateurs. Mais, beaucoup plus rarement évoqué que les schèmes inadéquats, seul le processus ascendant d'évangélisation témoigne de la conscience d'inculturation dans l'histoire.

Schémes d'évangélisation apparentés à l'inculturation

➤ Schéma 2



¹ *Ermîtes du Saccidânda...*, 1957, p. 68.

4.2 PROBLÉMATIQUE DE L'INCULTURATION

La problématique de l'inculturation se fonde sur un ensemble de modalités qui jouent un double rôle; d'une part, elles permettent de révéler les paramètres normatifs du *pattern* et, d'autre part, elles rendent possible l'expression de la dynamique dans les cultures. Mais, quelles sont ces modalités fondatrices de la problématique. On en dénombre au moins trois qui soient majeures.

Depuis les années soixante, le discours missiologique fait état de la *création* d'une vision nouvelle de l'évangélisation dont les réalités culturelles sont le point d'ancrage. C'est précisément cette intuition fondatrice de l'inculturation qui est créatrice de nouveaux *patterns* d'expression que des contextes de crise initiaux rendent possibles. La problématique de l'inculturation repose donc essentiellement sur ces trois modalités: une condition initiale, une intuition fondatrice et, finalement, une modalité finale qui authentifie la dynamique.

4.2.1 Condition initiale: un contexte de crise

Les temps de crise¹ ou de choix déterminants à faire, selon l'étymologie grecque du terme (*crisis*), constituent le *Sitz im Leben* privilégié pour la mise en place de conditions favorables à l'inculturation. Paradoxalement, la conscience de l'inculturation surgit de contextes de remise en question des *patterns* traditionnels d'expression de la foi (discours et pratiques) et de la volonté de reformuler en un langage et en des pratiques spécifiques aux cultures locales l'expérience fondatrice de la foi chrétienne.

Or, les crises ont un rôle majeur à jouer dans la dynamique d'inculturation. Parce qu'elles sont des brisures de relation, elles sont des lieux d'affrontement, certes, mais également des occasions de redécouverte de

¹ Voir de Heiner KATZ, «À propos de la dimension sociale du concept de crise». *Conci* 114 (1976), 13-33.

l'identité — collective et individuelle — comme de l'élan créateur originel. À cet égard, les situations de crise sont porteuses d'une dimension salutaire dont il importe de montrer l'importance et le rôle dans la dynamique, car elles sont des temps privilégiés de mémoire, de discernement, de prise de parole comme de nouvelles affirmations. Pour le collectif comme pour l'individu, elles sont une occasion de se responsabiliser devant l'avenir; le sens de la responsabilité n'est-il pas la fonction première de l'humain, et par surcroît du croyant, face à l'autre qui l'incite à sortir de lui-même et à s'engager?

Les milieux missiologiques, généralement associés à la colonisation ou encore à la domination étrangère, ont été — et demeurent — des contextes favorables au développement d'une conscience d'inculturation et des conditions qui s'y rapportent. Les changements d'aires culturelles, qui sont autant de situations de crise pour les communautés, au temps de l'Église primitive comme aujourd'hui, exigent de nouvelles formulations de l'expérience fondatrice — exode ou pâque — en des concepts locaux compréhensibles à tous. L'histoire de l'Israël biblique comme celle de l'Église furent marquées périodiquement par des temps de crise qui ont été autant d'occasions de redéfinir l'intuition originelle de leur foi¹. Sur fond de crise qui engendre la mutation des modèles ecclésiaux traditionnels vers de nouveaux paradigmes encore incertains, une *vision nouvelle de l'évangélisation*, radicalement différente des conceptions et des pratiques héritées de la tradition, s'impose aujourd'hui.

4.2.2 Intuition fondatrice: une vision nouvelle de l'évangélisation

L'inculturation est un mode d'évangélisation qui surgit non pas d'une volonté pastorale, voire d'institutions, mais d'une culture donnée, d'une histoire, d'une terre, et qui cherche à reconnaître pour chaque culture sa

¹ Sur la question, voir les chapitres VI («Repères scripturaires») et VII («Pistes d'application actuelles dans l'Église»).

capacité propre de témoigner de l'agir de Dieu. À cet égard, elle est fondamentalement une récréation du *pattern* fondateur, l'expérience pascale, à partir de cultures locales et en fonction de ses attentes. Elle «exige de réactualiser cette expérience chrétienne fondamentale dans un nouveau contexte historique et culturel, c'est-à-dire de produire une nouvelle figure historique du christianisme», écrit C. Geffré¹.

En revanche, il importe de souligner ce qui distingue la vision nouvelle de l'évangélisation d'autres facteurs ou positions auxquels elle est couramment associée à tort. Exprimés par la négative pour que ressortent plus clairement les parallélismes, les nombreux exemples suivants illustrent le problème. Or, l'inculturation:

- est une approche étrangère à l'ethnocentrisme gréco-latin dominant et à la politique de transfert de modèles d'une culture à une autre;
- n'est pas une missiologie de restauration ni l'aboutissement d'un long processus d'évolution à partir du modèle classique hérité de l'Occident chrétien;
- se distingue de la *christianisation des cultures*, une approche qui consiste à imposer le *pattern* romain de l'Église aux niveaux locaux et, subséquentement, la compréhension européenne et instituée du “message chrétien”;
- ne s'apparente pas à une priorité pastorale ni à un accommodement de circonstance ou de dernier recours;
- ne présente pas de commune mesure avec les stratégies diverses d'évangélisation adoptées par les instances ecclésiales telles que l'*adaptation* du message évangélique ou de l'Église en un milieu culturel donné;
- est une démarche qui ne consiste pas à “adapter” ou “accommoder” des pratiques de foi occidentales ou des discours, dont les discours théologiques, à des cultures de traditions non gréco-latines; selon L. Boff, «l'histoire de l'Église ne consiste pas seulement dans l'actualisation de méthodes anciennes, ni dans la remise à jour d'expériences historiques du passé»²;

¹ «La rencontre du christianisme et des cultures... ». (Mars 1995), p. 87.

² Leonardo BOFF, *Église en genèse* (coll. Relais Desclée, 2). Paris, Desclée, 1978, p. 9.

- est un concept sociothéologique dont le fondement, la *force inconnue* qui émerge de situations concrètes, ne présente aucun rapport avec les notions d'*adaptation*, d'*évolution*, de *transposition* du “message chrétien” ou d'un modèle d'évangélisation extérieur à une culture d'accueil;
- est un mode d'évangélisation, écrit M. de C. Azevedo, qui ne consiste pas en une «modification de langages et de méthodes, de rites et de symboles, d'organisation et de normes, de manières externes de faire et de s'exprimer»¹; «il n'existe aucun noyau évangélique dans l'abstrait qui puisse être isolé et transmis d'une culture à une autre culture»².

Mais, au contraire, comme le montre le schéma 3 ci-dessous qui présente le processus dans la *perspective ascendante*, l'inculturation est une évangélisation par la base, depuis l'événement où se “joue” initialement l'expérience de Dieu. Elle est une dynamique qui surgit d'une culture. Or, dans sa capacité naturelle d'accueil comme de se renouveler au contact de ce qui la confronte et l'éprouve (étape 1), une culture met en valeur ses modes locaux d'expression, traditions et patrimoines, afin d'assumer sa propre condition collective et humaine (étape 3) grâce à l'émergence et à l'agir d'un principe de vie, le Souffle (étape 2), que confirment des témoins.

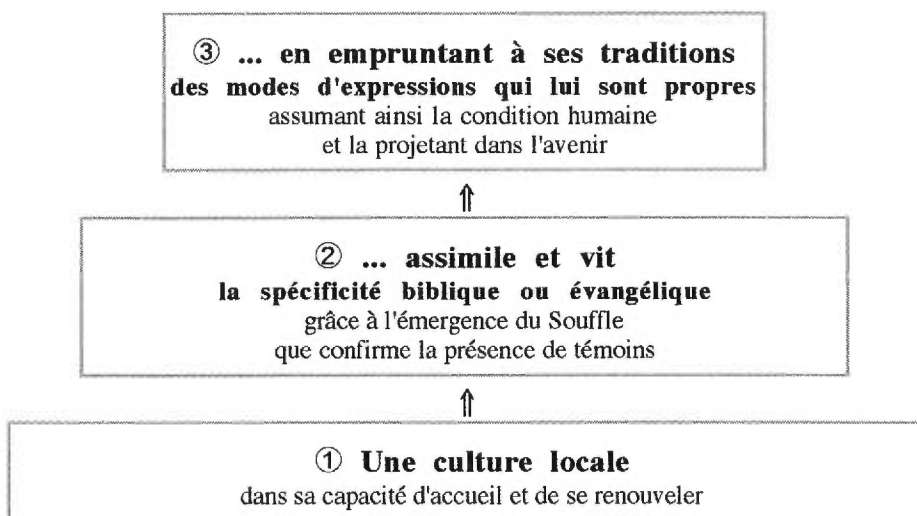
Issue de milieux locaux de vie, l'inculturation est à cet égard une *vision nouvelle de l'évangélisation* que redécouvrent les communautés chrétiennes. Cette vision peut considérablement enrichir l'héritage chrétien en exprimant par la pluralité culturelle propre à cette fin de millénaire l'unité ecclésiale recherchée, fondée sur une expérience de rassemblement, de fusion dans l'autre ou de rencontre appelée “Christ” en terme christologique. L'unité ecclésiologique tant recherchée réside dans la rencontre du Christ (facteur théologique) et non pas dans la mondialisation du *pattern* romain de l'Église (facteur culturel). La redécouverte du christocentrisme est une donnée centrale dans la problématique de l'inculturation.

¹ «Inculturation», dans *Dictionnaire de théologie...*, 1992, pp. 613-614.

² *Ibid.*, 1992, p. 620.

L'inculturation, processus ascendant

Schéma 3

**4.2.3 Modalité finale: la création de nouveaux *patterns***

La création de nouveaux *patterns* et d'expressions et de discours de la foi constitue la modalité finale de la problématique de l'inculturation. On ne saurait parler d'inculturation sans *incarnations* ou *créations nouvelles* à partir de particularismes culturels locaux tels que langues, circonstances de lieux, coutumes, traditions, croyances, valeurs, mentalités, etc. Déjà dans les années trente, R. Bultmann rappelait que «chaque époque, chaque civilisation et chaque culture doit nécessairement dire la chose décisive dans les catégories de pensée qui sont les siennes»¹.

L'inculturation est un processus inachevé de réactualisation et de réécriture dans des paradigmes locaux, mettant en valeur le rôle des cultures comme agents de recréation des modalités d'expressions de la foi. Pour qu'une véritable conscience d'inculturation puisse naître et grandir, il est impératif que meure la soumission à un *pattern* spécifique. Selon J. Mouttapa, «l'effondrement sociologique du catholicisme dans sa version institutionnelle apparaît même comme une condition *sine qua non* à la

¹ «La christologie...», dans *Foi et...*, (1933) 1970, p. 299.

mutation vers de nouveaux paradigmes d'expressions spirituelles»¹. Pour que des «formes nouvelles de rencontre et de solidarité» puissent surgir, écrit G. Danroc², la reconnaissance de la pluralité culturelle représente un élément majeur.

Or, les registres culturels qui servent à *incarner* le processus d'inculturation sont aussi variés que le sont les cultures, chrétiennes ou non, ethniques, sectorielles ou alternatives, en dépit des univers culturels judéo-palestinien et hellénistique qui ont fourni à la Révélation biblique ses toutes premières inculturations. L'histoire montre que ces registres furent nombreux (voir l'Annexe XIII): palestinien avant d'être judéo-chrétien, puis hellénistique, latin, romain, germanique, réformateur. Malgré son origine chrétienne et sa configuration sociothéologique distinctive, l'application du concept peut également s'étendre à d'autres traditions religieuses (juive, musulmane, hindoue, etc.). La dynamique est universelle.

L'histoire des différentes confessions chrétiennes rappelle également le caractère provisoire de chaque inculturation; le déclin des modes traditionnels d'expression (liturgique, sacramentel ou encore les rôles et ministères qui s'y rattachent y incluant le sacerdoce) et d'engagement de la foi en témoigne largement. La continuité et le point de raccordement — ou d'unité — avec les traditions, biblique et ecclésiale, résident, au contraire, dans la *réappropriation de l'expérience pascale originelle* que le Souffle continue d'accomplir dans l'histoire, de nos jours comme au temps de l'Église primitive.

C'est là l'objet d'une théologie de l'inculturation, théologie... qui reste à fabriquer.

¹ Propos tirés de Christian LAMONTAGNE, *LeD LXXXVIII* (14 juillet 1997), p. B-1, au sujet de l'ouvrage de Jean MOUTTAPA, *Dieu et la révolution du dialogue. L'ère des échanges entre les religions* (coll. Paroles vives). Paris, Albin Michel, 1996.

² «L'Église d'Haïti...». (1993), p. 83.

4.3 VERS UNE THÉOLOGIE DE L'INCULTURATION

Parce qu'elle met en valeur la foi évangélique dans son rapport actif aux contextes socioculturels des peuples et à leur histoire, l'inculturation est *une façon nouvelle de faire de la théologie*. À cet égard, l'inculturation n'est pas une discipline théologique distincte ni un aspect de la dogmatique. Il s'agit là d'un constat initial et fondamental. Néanmoins, après quelques décennies de recherche et de débat sur la problématique, le moment est-il venu de parler d'une théologie de l'inculturation? Le terme, se demande A. Peelman, «possède [-t-il] assez de poids théologique pour porter et cerner l'ensemble»¹ des préoccupations missiologiques? Le problème théologique que pose l'inculturation est considérable d'autant plus que ses répercussions dans l'Église sont tout aussi énormes.

Par ailleurs, dans la recherche actuelle, les commentateurs abordent souvent la problématique de l'inculturation non seulement d'un point de vue philosophique, mais aussi dans une perspective essentiellement théologique, comme s'il s'agissait d'une discipline théologique parmi d'autres. Une telle approche perpétue l'ambiguïté autour du néologisme beaucoup plus qu'elle ne résout le problème que pose l'inculturation dans son rapport à la théologie.

Or, il est impensable de développer une théologie de l'inculturation sans égard à la modalité socioanthropologique première du processus. Deux questions majeures auxquelles nous tenterons de répondre sont alors posées. Quelle est la perspective qui permet d'approcher l'inculturation dans son rapport à la théologie? Mais, surtout, quels sont les points d'ancrage ou axes théologiques fondateurs du *pattern* d'inculturation?

¹ «L'inculturation. Une vision nouvelle...». (1990), p. 232.

4.3.1 Question d'approches

La théologie de l'inculturation soulève d'abord un problème d'approche. Comme le souligne J. S. Ukpong¹, théologien dont les travaux sur les différentes approches du problème font actuellement autorité, l'approche adoptée dépend de la perception qu'on a du problème de l'inculturation et de la façon avec laquelle il est traité. La question est majeure, car l'approche retenue dans le traitement du problème détermine la morphologie du *pattern* (postulats de base et critères d'identification). Depuis que des spécialistes se penchent sur la théologie de l'inculturation, différentes approches plus ou moins adéquates ont été proposées² dont voici les principales.

a. Approches inadéquates ou approximatives

La théologie de l'inculturation est souvent abordée à partir d'approches qui manifestement paraissent inadéquates (l'approche philosophique) ou approximatives (l'approche anthropologique) soutient J. S. Ukpong³. En revanche, l'approche socioanthropologique est parfaitement appropriée à la nature du concept. Une présentation même brève de chacune d'elles montre leur intérêt et leur limite.

Courante chez plusieurs commentateurs d'Occident et du Tiers Monde⁴, l'approche philosophique de la théologie de l'inculturation est

¹ Justin S. UKPONG, «Towards a Renewed Approach to Inculturation Theology». *JIT* 1 / 1 (1994), p. 11.

² Selon Duraisamy S. AMALORPAVADASS, dans «Réflexions théologiques sur...». (1989), l'inculturation peut être abordée à partir d'un point de vue théologique, anthropologique ou spirituel.

³ J. S. Ukpong, du Catholic Institute of West Africa à Port Harcourt, Nigeria, fonde dans un premier temps sa recherche sur l'observation des phénomènes socioculturels africains avant de brosser, dans un second temps, un portrait théorique des approches philosophique et anthropologique qui sont inadéquates et de l'approche socioanthropologique qu'il privilégie. D'autres commentateurs ont également travaillé la question: A. Camps, M. de C. Azevedo, etc.

⁴ Selon Justin S. UKPONG, dans «Towards a Renewed Approach...». (1994), pp. 3 et 22, l'approche philosophique fut adoptée par plusieurs théologiens catholiques africains: Placide Temples, Vincent Mulago, Charles Nyamiti.

ainsi désignée parce qu'elle se fonde sur un système philosophique de pensée, la scolastique ou le néothomisme. Elle a pour but de communiquer ou de proposer un message (la foi chrétienne), un contenu et, par conséquent, un type occidental de compréhension de l'Évangile. Mais, peut-il y avoir un système philosophique qui ait valeur d'universalité? Selon J. S. Ukpong¹, la fonction actuelle de la théologie change car son champ d'intérêt et de recherche se trouve désormais dans le quotidien des cultures plus que dans les systèmes de pensée. Le rapport traditionnel à la philosophie paraît même désuet, tandis que la préoccupation est moins le corps de doctrines à protéger ou à transmettre que la défense et la promotion des droits humains; l'"objet" théologique est moins le concept de Dieu que la réalité de l'humain, son véhicule historique. L'approche philosophique, peu sensible aux cultures locales et aux attentes sotériologiques, peut difficilement rendre compte de la dynamique sociothéologique de l'inculturation.

L'approche anthropologique, pour sa part, ne présente qu'une valeur approximative du fait qu'elle ne rend compte que de la dimension anthropologique du quotidien des individus comme des sociétés, sans égard à la dimension théologique de la dynamique. Dans le débat entourant l'inculturation, cette perspective n'est pas à négliger pour autant, d'où l'importance de la présenter dans son rapport à l'approche sociologique.

b. Approche socioanthropologique

Contrairement à l'approche philosophique de l'inculturation, l'approche socioanthropologique se distingue par le fait qu'elle reconnaît les spécificités culturelles et leur capacité à dire, dans des formes locales, les potentialités christique et sotériologique inscrites dans toute culture. L'humain, toujours en mutation, et ses modes de vie constituent le point de départ de la réflexion sur la théologie de l'inculturation.

Or, cette approche a l'avantage d'intégrer des facteurs sociologiques et anthropologiques, culturels, économiques, politiques et religieux. Contrairement aux approches précédentes, elle pose le problème théolo-

¹ «Towards a Renewed Approach...». (1994), p. 10.

gique de l'inculturation non pas seulement en des termes théoriques et religieux, mais également en des termes pratiques et laïcs.

4.3.2 Points d'ancrage théologiques

En dépit du rôle prédominant des cultures dans l'expression de la dynamique, l'inculturation n'est pas un événement strictement socioculturel. Ses ancrages montrent en effet le double aspect du *pattern*: un aspect socioanthropologique et un aspect théologique que caractérisent quatre axes fondateurs ou points d'ancrage: *l'humanisation* et la *pneumatisation*, deux axes interdépendants qui sont au centre de ce qu'est l'humain, suivies par des préoccupations sur le devenir humain, les préoccupations *christique* et *sotériologique*.

a. Processus d'humanisation

Sur le plan théologique, l'inculturation est d'abord un processus d'*humanisation* des forces de vie dans un milieu culturel donné. Elle est un long et lent processus d'éveil à la réalité de tous les jours, de réappropriation de l'histoire. À cet égard, l'inculturation ne constitue pas une option facultative ni une concession romaine à des Églises locales, elle est une exigence même du principe théologique d'incarnation, soutiennent les évêques au moment du Synode africain¹. La position n'est pas nouvelle. Pour plusieurs, le rapprochement entre le concept théologique d'incarnation et le concept d'inculturation représente un parallèle inévitable. Par ailleurs, *inculturation* et *incarnation* ne sont pas des concepts synonymiques même s'il est juste de prétendre qu'entre les deux termes le «parallèle s'impose» (P. Beauchamp²).

Selon la terminologie théologique classique pour désigner le processus, l'inculturation est une «incarnation» des réalités de Dieu dans les

¹ «Les enjeux du Synode africain...». (1994), p. 169.

² *Le récit...*, 1982, p. 142.

cultures dont Jésus, pleinement homme (Rm 1,3; Gal 4,4; Hb 2,17-18; 4,15; etc.), apparaît comme le prototype parfait¹ et l'archétype de l'homme à venir. Les théoriciens de l'inculturation les plus reconnus (P. Arrupe², A. Camps³, M. de C. Azevedo⁴, A. A. Roest Crolius, A. Peelman⁵, J. P. Schineller⁶, etc.) qui, unanimement, reconnaissent à la dynamique une valeur d'incarnation partagent cette position. Dans les années soixante-dix, P. Arrupe présente l'actualité, l'originalité et l'universalité de la dynamique d'inculturation en terme d'*incarnation*⁷ qu'il oppose à l'idée d'*adaptation* jugée inadéquate. Dans une étude sur le rapport entre l'inculturation et l'art chrétien en Inde, S. Elavathingal fait ressortir avec autant de force la nécessité du principe d'incarnation en précisant que «the mystery of incarnation is invoked as the inspiration, model and goal of the Church's encounter with cultures»⁸. Selon R. Panikkar, «it is the incarnational dynamism of the christic event itself, reenacted by its believers, that carries out such acts of inculturation»⁹.

Du côté africain, les positions sont analogues. En introduction au Document de travail en vue du Synode de l'Église d'Afrique d'avril—mai 1994, le rapport de réciprocité entre les mots «incarnation» et «inculturation» est réaffirmé par les évêques. Dans l'énoncé johannique sur le «Verbe fait chair» (Jn 1,14), soutiennent-ils, «le contenu de ce que l'on appellera plus tard l'«inculturation»»¹⁰ se trouve déjà annoncé.

Les interventions du Magistère vont également dans le même sens. Dans les allocutions de Jean-Paul II, la référence au «mystère de l'incarnation» pour définir l'inculturation revient constamment; les hymnes christologiques en Ph 2,7 et, prioritairement, en Jn 1,14, justifient le parallélisme.

¹ Sur le plan socioculturel, le terme d'*endoculturation* serait plus approprié.

² «Sur l'inculturation...», *Écrits pour évangéliser...*, 1985, pp. 173-174.

³ «Évangile et inculturation...». (1985), pp. 30-31.

⁴ «Inculturation», dans *Dictionnaire de théologie...*, 1992, p. 615.

⁵ *Le Christ...*, 1992, p. 139.

⁶ J. Peter SCHINELLER, «Inculturation and Syncretism: What is the Real Issue?». *IBMR* 16 / 2 (1992), 52-53.

⁷ «Sur l'inculturation...», dans *Écrits pour évangéliser...*, 1985, pp. 169-174.

⁸ *Inculturation & Christian Art...*, 1990, p. 243.

⁹ «Can Theology...», dans *Pluralism and oppression...*, 1991, p. 15.

¹⁰ *DCath* 90 / 2068 (21 mars 1993), 284-285.

À la Commission biblique pontificale¹, dès 1979, comme dans *Slavorum Apostoli*, Jean-Paul II soutient que «l'inculturation est l'incarnation de l'Évangile dans les cultures autochtones et, en même temps, l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Église»². Plus récemment, le pape rappelait de nouveau l'importance du rapport de dépendance entre *inculturation* et *incarnation* dans son allocution aux cardinaux et aux membres de la Commission biblique pontificale (le 23 avril 1993)³, lors de la parution du document intitulé «Sur l'interprétation de la Bible dans l'Église», ainsi qu'au Conseil international pour la catéchèse (du 20 au 23 septembre 1994)⁴.

Dans la perspective théologique de l'inculturation, l'humanisation ou le principe d'incarnation apparaît comme étant la fonction inaugurale des venues de l'ordre divin — pneumatologique — dans l'espace “erratique” des humains comme dans son temps “désordonné”. Un tel mouvement de kénose est l'étape initiale introduisant l'humain dans une dynamique de relation. À cet égard, l'humanisation est le passage obligé qui mène à la transformation du monde. En mai 1939, c'est dans les termes suivants que J. Monchanin exprimait avec force la conscience de l'incarnation, fondement théologique de l'inculturation:

Je veux m'enfouir en cette terre indienne (...). Je voudrais devenir autant qu'il se peut Indien, sentir et souffrir comme eux, penser selon les catégories traditionnelles de leur civilisation, prier avec eux et travailler ensemble à l'enracinement de l'Église⁵.

¹ *DCath* 76 / 1764 (20 mai 1979), p. 455;

² *DCath* 82 / 1899 (7 juillet 1985), p. 724; citation reprise dans le Document de 1988 de la Commission théologique internationale, «La foi et l'inculturation», paru dans *DCath* 86 / 1980 (19 mars 1989), p. 283.

³ *DCath* 90 / 2073 (6 juin 1993), p. 508. Le 26 avril 1979, à la Commission biblique pontificale, Jean-Paul II tenait déjà des propos similaires mettant en valeur l'importance de l'«insertion culturelle de la révélation»; allocution parue dans *DCath* 76 / 1763 (6 mai 1979), pp. 455-456.

⁴ *DCath* 91 / 2103 (6 nov. 1994), pp. 920-921 (voir no 3).

⁵ *Ermîtes du Saccidânda...*, 1957.

b. Présupposé pneumatologique

Au plan théologique, l'inculturation est une dynamique de type *pneumatologique* qui surgit des cultures dont la reconnaissance en Église est démontrée depuis les temps apostoliques. L'évangéliste Luc (Ac 1,8) soulignait déjà le rôle du Souffle dans la naissance des premiers rassemblements communautaires: «Mais vous allez recevoir une puissance, celle du Saint Esprit qui viendra sur vous; vous serez alors mes témoins¹...» Le *pneuma* (πνεῦμα), concept clé traduit habituellement par «Esprit» dans la théologie de Luc, mais plus récemment par «Souffle»², est l'une des composantes fondatrices du *pattern*.

On ne saurait parler d'inculturation sans la mouvance de cette *force mystérieuse* au sein des cultures, son intuition de base, son «principe d'inspiration» écrivait P. Arrupe³. L. Boff traduit le constat, dont Paul fut naguère le chantre, en rappelant que «l'Esprit est l'imagination divine [qui] ne se laisse pas enfermer. Il est la mobilité de l'Église, son rappel constant à ne pas s'installer, le tourment qui la pousse vers de nouveaux essais, sur les chemins des différents peuples»⁴. L'inculturation est l'expression constamment renouvelée du *pneuma* en fonction d'une résurrection et d'une pentecôte à venir en chaque personne et en chaque peuple. Ainsi, dans la perspective de l'inculturation, la valeur de l'humain n'est pas déterminée par son acceptation des croyances imposées de l'extérieur ni à leur adhésion, mais par sa quête de liberté qui le rend disponible à la mouvance du Souffle et par conséquent à l'ordre du divin.

Or, le présupposé pneumatologique joue un double rôle: d'une part, il engage le sujet inculturé dans une dynamique de réponse — et de foi et

¹ Traduction tirée de la TOB, édition intégrale, 1979.

² Position défendue par plusieurs commentateurs dont Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes. Le rôle de l'esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul* (Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966; André MYRE, *Un souffle subversif. L'Esprit dans les lettres pauliniennes* (Recherches Nouvelle série, 12). Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1987; etc.

³ «Sur l'inculturation (1978)», dans *Écrits pour évangéliser...*, 1985, pp. 169-170.

⁴ *La nouvelle évangélisation...*, 1992, p. 122.

de mission — et, d'autre part, il est à l'origine de la conversion¹ du sujet, dynamique de *metanoia*, de transformation ou de restauration. L'accueil du Souffle, reçu comme un don et non comme une intrusion, représente le point de départ de la conversion. Mais, qu'est-ce donc que la *conversion* dans son rapport au Souffle reçu?

Selon la formule originale de C. Trestmontant, la *conversion* est une période de *metanoia* — transformation — à son propre élan créateur originel. Elle est une façon nouvelle d'exister et de se situer dans le monde comme dans son rapport à l'autre. Contrairement à l'*inversion* qui est «une interruption de l'élan créateur», la *conversion* est «une reprise de cette opération créatrice»² par un retour au mouvement créateur originel. Dans la perspective de l'inculturation, la *conversion* n'est pas un *détournement* vers une culture dominante (l'équivalent d'adaptation, d'accommodation, d'enculturation, etc.), mais un *retournement* vers — en direction de — ses propres racines culturelles; de là seulement peut surgir l'élan créateur polymorphe, attesté par des formes neuves d'expression (création de nouveaux *patterns*) et des sens insoupçonnés qui font vivre (mise en place d'une herméneutique). La conversion, en terme théologique, constitue le *passage* de ses attachements idolâtriques à sa fidélité au Dieu de Jésus, figure messianique par qui vient l'avènement d'un règne nouveau.

Ainsi, l'humain possède une force de création inouïe, capable de le libérer personnellement et collectivement des inhibitions qui l'isolent et qui freinent son accès potentiel aux sources de vie inscrites dans sa propre chair comme dans sa propre culture. Loin d'être un simple *aggiornamento* ou adaptation aux circonstances, la *conversion* à l'élan créateur originel représente le parcours obligé pour une véritable conscience de l'inculturation.

¹ Gordon D. FEE, dans un ouvrage magistral, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody (MA), Hendrickson Publishers, 1994, présente l'Esprit en remplacement de la Torah comme étant au cœur de l'eschatologie paulinienne. Selon l'auteur, l'Esprit joue un rôle central dans le processus de la conversion.

² Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque* (coll. Lectio Divina, 12). Paris, Cerf, 1956, p. 163.

Bien que l'inculturation soit une problématique récente, la réalité pneumatologique n'est pas moins séculaire dans l'Église. P. Arrupe, dans ses interventions sur l'inculturation, dès les années soixante-dix, insiste sur l'importance de l'«Esprit» dans l'élaboration de formes nouvelles de l'expression inculturée de la foi évangélique¹. La remarque maintes fois répétée du missiologue se retrouvait déjà en 1938 sous la plume de H. de Lubac pour qui «l'Esprit qui menait l'Apôtre [Paul] est le même qui guide encore l'Église (...). La ligne où il nous engage est la seule sûre²...». Selon Rm 8, il est en effet le seul qui puisse rendre véritablement libre.

La conscience du rôle du Souffle n'est pas propre au XX^e siècle ni à l'Europe chrétienne. La tradition néotestamentaire d'inspiration gréco-platonicienne (celle de Luc et de Paul surtout) désigna du nom de πνεῦμα³ la *force inconnue* capable de changer le cours des événements que la tradition israélite identifiait déjà à la *rûach* (רוּחַ)⁴. Luc, dans Ac 15,28, à propos des jeunes assemblées de culture grecque récemment converties à la *force inconnue*, rapporte le rapport de dépendance, créateur de faits neufs et libérateurs, entre ces assemblées et le Souffle: «L'Esprit Saint et nous-mêmes...» La patristique s'y est également intéressée; une partie de la dogmatique chrétienne fut formulée à partir de concepts stoïciens tels le *pneuma* et le *logos*. Cette *force inconnue* trouve également des échos dans d'autres cultures non judéo-chrétiennes — anciennes et modernes —, notamment en Orient, où des concepts locaux s'y rapprochent et que certains penseurs et pasteurs⁵ tentent d'apparenter au Souffle évangélique.

¹ «Sur l'inculturation (1978)», paru dans *Écrits pour évangéliser...*, 1985.

² Henri de LUBAC, *Catholicisme...*, (1938) 1965, p. 192.

³ Sur le sujet, voir l'article de Odette MAINVILLE, «De la rûah hébraïque au pneuma chrétien. Le langage descriptif de l'esprit de Dieu». *Th* 2 / 2 (1994), 21-39.

⁴ En grec, le mot πνεῦμα est neutre, son équivalent latin (*spiritus*) est masculin tandis qu'en hébreu le mot רוּחַ est féminin. Bien qu'à ses origines l'Église syriaque parlait de l'Esprit Saint en terme féminin et proche des réalités de la terre, la tradition s'est vite perdue. Aujourd'hui, dans l'ensemble des Églises chrétiennes, la figure de l'Esprit a perdu de son importance tandis que celle d'un Dieu plus abstrait domine, marquée par son caractère masculin et transcendant.

⁵ Par exemple, M^{gr} Matthieu KIA, Archevêque émérite de Taipei, montre le rapport entre le πνεῦμα et les principes philosophiques Yin-Yang dans un bref document sur l'inculturation de l'Église locale en Chine: «Les relations entre Églises locales du point

c. Double préoccupation

S'inscrivant dans la "logique" du mystère pascal, l'inculturation met en relief les préoccupations christique et sotériologique. Si, d'une part, la préoccupation première est *recentrement sur* le Christ ou la communion à l'autre, d'autre part, la préoccupation seconde est *orientation vers* le fait d'assumer son humanité dans l'histoire. La préoccupation sotériologique est directement tributaire de la capacité de communion ou de fusion dans la communauté.

• *Christique*

L'inculturation comporte une préoccupation éminemment christocentrique¹, car l'histoire est christique ou potentiellement porteuse d'une capacité de communion. À cet égard, les cultures ont à rendre compte de cette capacité inscrite en leur éthos. Dans la perspective de l'inculturation, l'antériorité du Christ², principe de communion³, prime sur les Églises et leurs institutions.

de vue de l'Asie Orientale (Chine)». Taïpei, Chinese Catholic Bishop's Conference, 1^{er} nov. 1990, 6 p. L'auteur écrit (pp. 4-5): «Dans la pensée chinoise il y a un enseignement très élaboré sur le "souffle", le "spiritus", et aujourd'hui plusieurs théologiens comparent ce "souffle" à "l'Esprit" (...). Le "souffle", en philosophie chinoise, c'est ce qui anime toute créature et il englobe le Yin [la terre nourricière, principe féminin] et le Yang [le ciel dominant, principe masculin]. Ceci me pousse à penser que c'est la puissance de l'Esprit Saint qui harmonise le Yin et le Yang. Je ne cherche pas à exclure le principe Yang de l'Église locale, je cherche simplement à y remettre le principe Yin et cela parce que, pour moi, l'inculturation est le travail de l'Esprit et que l'Esprit englobe et le Yin et le Yang.» D'autres traditions religieuses également font état de concepts comparables pour signifier ce que le christianisme appelle "Esprit". Selon Bede GRIFFITHS, dans *Une nouvelle vision de la réalité...*, (1996), p. 243, l'hindouisme parle de «mahat», ordre ou conscience cosmique, état à partir duquel l'humain retourne à son unité originelle, l'Être cosmique.

¹ Voir les positions de: Joannes B. BANAWIRATMA, «A Pneumatological Approach to Inculturation», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Building the Church...*, 1986, pp. 93-95 [Christological Presupposition of Inculturation: Jesus Christ and His Mission as the Center of the Inculturation-Process]; etc.

² La notion de *Christ* est vaste et complexe comme en témoigne l'abondante littérature sur le sujet. À elles seules, la vision du Christ dans les évangiles synoptiques et celle (ou celles?) qu'on retrouve dans le corpus paulinien montrent des approches différentes — ou inculturées — du problème. Cependant, la notion de Christ ou messie, fonction

Outre le rapport du Christ à l'histoire, la potentialité christique de l'inculturation pose le problème de la place des actants socioculturels: la communauté et le témoin. Premièrement, la communauté, ou l'inculturé, est le destinataire visé par le processus. Les commentateurs soulignent unanimement l'importance de la conscience de l'autre que plusieurs expressions tentent de traduire: le "sens fraternel", le "sens communautaire", le *sensus fidelium*¹ (P. Arrupe, J. P. Schineller², le Magistère romain) ou le

majeure pour Israël comme pour les premiers chrétiens, est généralement réduite à un individu, Jésus le Nazaréen, notamment dans les milieux pastoraux et paroissiaux actuels. Elle est aussi associée au "petit Jésus" naïf d'un autre âge et d'une autre culture ou, encore, à un certain discours faisant du Christ un citoyen-modèle à suivre qui, dans nos cultures occidentales laïcisées, est devenu une figure lessivée totalement anachronique. Ainsi proposé, le modèle de Jésus le Christ — désincarné, asexué, socialement intégré dans une culture élitiste — répugne plus qu'il n'inspire les jeunes et les aînés.

³ Dans la présente étude, le mot *Christ* ou *en Christ* ne réfère pas au sens d'individu — selon la perspective historique et biologique du terme —, en l'occurrence la personne de Jésus. Tel qu'on le retrouve en Paul (Rm 12,5; 1 Cor 10,17; 12,27 ss; Gal 3,26-29; Éph 1,22-23; 4,4.25; 5,30; Col 3,11; etc.), le mot *Christ* désigne plutôt la "communauté de foi", le "corps" ecclésial ou la condition de chrétien, la "communion" animée par un même "pneuma" (Rm 8,1-17; etc.). Du reste, la fonction christique est attribuée au ressuscité (Ac 2,32-36), un "pneumatikon" (πνευματικόν) selon 1 Cor 15,44 dont la présence dans l'histoire a pour effet concret de rassembler les individus et de métamorphoser le monde physique (ψυχικόν); en d'autres mots, le Christ désigne les Autres — comme collectif — dans leur capacité de rencontrer, d'aimer et de libérer l'humain isolé, opprimé, marginalisé. Or, l'"amour du Christ" est essentiellement de l'ordre de la participation à la recreation spirituelle — ou pneumatique — du monde et non d'une affection particulière et personnelle à l'endroit de Jésus, le Palestinien de l'Antiquité. Afin d'éviter toute ambiguïté sur la signification du concept de Christ, le mot recouvre donc dans cette étude les champs sémantiques suivants: "communion", "communauté", "fraternité", "solidarité".

Une position analogue est maintes fois exprimée par Jules MONCHANIN et Henri LE SAUX, dans *Ermîtes du Saccidânda...*, 1957, notamment à la p. 43: «Le Christ ressuscité, c'est l'Église. Le Christ apparaît, lorsque l'Église paraît.» Sur la question, entre autres commentateurs, voir aussi de Jacques DUPONT, *ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ. L'union avec le Christ suivant Saint Paul*. Première partie: "Avec le Christ" dans la vie future. Bruges-Louvain-Paris, Éd. de l'Abbaye de Saint-André-E. Nauwelaerts-DDB, 1952; de Bernard SESBOUE, «Le Christ, fondateur ou fondement», dans Raymond DIDIER (éd.), *L'Eucharistie. Le sens des sacrements. Un dossier théologique*. Lyon, Profac, 1971, pp. 256-257. La position est réaffirmée par Camil MENARD, dans *L'Esprit de la Nouvelle Alliance chez Saint Paul*. Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1987, pp. 82-84 (sur le Christ-pneuma) et, récemment, par Michaël A. AMALADOSS, dans *À la rencontre des cultures...*, 1997, pp. 165 ss; etc.

¹ Sur le sujet, voir de Paul G. CROWLEY, «Catholicity, Inculturation and Newman's "Sensus Fidelium"». *HeyJ* 33 / 2 (1992), 161-174.

² «Inculturation and Syncretism...». (1992), p. 53.

«common sense» (P. Némeshégyi¹). M. A. Amaladoss soulignait la primauté du rapport d'altérité dès le début des années 1980 en soutenant que «*the starting point and locus of inculturation then is the community*»²; plus récemment, la priorité faisait dire à T. Menampampil que «l'inculturation est faite pour la communauté et non la communauté pour des expérimentations arbitraires d'inculturation»³.

Deuxièmement, le témoin de la transformation joue le rôle d'authentificateur du processus en reconnaissant à des signes la présence du *pneuma*. À l'instar de Paul, ou de Pierre chez les Grecs, qui s'émeuvent de la présence du Souffle qui leur fut donné (Ac 15,8), le témoin atteste l'inculturation du principe de communion dans les cultures; il fait voir à l'"autre" sa capacité nouvelle de rassemblement et de solidarité. Homme ou femme de la conscience, le témoin est un éveilleur. R. Luneau exprime ainsi le rôle du témoin—missionnaire dans son rapport au Souffle:

La croissance est l'oeuvre du seul Esprit et il n'appartient pas au missionnaire d'en fixer autoritairement les modalités et les rythmes. Il accompagne, il donne la main, il conseille mais jamais il ne commande ni n'ordonne. Il n'est que le serviteur, utile, inutile, de cet Esprit qui, seul, fait naître et grandir les Églises. Qu'elles soient africaines, asiatiques, elles ne sont pas les variantes d'un unique modèle depuis longtemps fixé⁴.

La place des deux "actants socioculturels" soulève par le fait même le problème du sujet initiateur de la dynamique. En effet, l'initiative de l'inculturation ne provient ni du croyant ni de la communauté, mais du Souffle, l'inculturant, le principe ou sujet opérateur. Dans la perspective du témoin authentificateur, le missionnaire ou messenger cesse d'être un

¹ «L'aspect missionnaire», dans *Quinze thèses...*, 1978, p. 62.

² Michaël A. AMALADOSS, «Inculturation and Tasks of Mission». *EAPR* 17 (1980), p. 119.

³ «Le défi...». (1994), p. 460.

⁴ René LUNEAU, «L'inculturation en promesse: vers un droit des Églises d'Afrique». *Mis* 4 / 1 (1997), p. 117.

propagateur d'un message, voire une sorte de canal de transmission à la solde d'une Église, pour se faire essentiellement témoin de l'inculturation.

Par ailleurs, les tenants véritables de l'inculturation ne peuvent se donner pour objectif l'évangélisation des peuples (*ad gentes*) ou de groupes cibles locaux (*in gentes*), souvent marginalisés (homosexuels, divorcés, drogués, alcooliques, distants institutionnels, etc.) par les normes acquises, qu'ils auraient le mandat de convertir à la conception gréco-romaine de penser, de faire et de dire. Une Église peut souhaiter une politique d'inculturation, se donner les moyens pour en accueillir les effets; en revanche, elle ne peut ni la décider, ni la commander, ni la gérer à partir d'une instance, car l'inculturation s'enracine dans la fonction pneumatologique initiale afin de s'incarner dans l'histoire. En outre, le croyant ne peut ni s'inculturer lui-même¹ (cas d'accommodation, d'adaptation, d'acculturation, d'enculturation selon la terminologie sociologique), ni inculturer un *objet* quelconque tels un message à transmettre, le contenu évangélique ou les pratiques chrétiennes (cas de transculturation). L'«antériorité historique» de l'Église romaine ne peut primer sur l'«antériorité originaire» et du Christ et de l'Esprit, soutient R. Jaouen. En montrant le rapport entre l'Église romaine dans la mission qu'elle se donne et l'origine pentecostale de toute communauté, le missiologue décrit l'ambiguïté des rôles et des fonctions dans les termes suivants:

Cette prétention des Églises aînées [se présenter comme l'initiatrice de la foi] est non seulement dangereuse, elle est exorbitante et elle met en cause le concept même de l'inculturation dans son sens christologique et pneumatologique. Ce n'est pas l'Église latine qui “donne naissance” aux jeunes Églises ni qui en est l'origine (...). Ce titre d'origine est un titre divin et ne peut s'appliquer qu'au Christ et à son Esprit (...). L'Église missionnaire, elle, par ses messagers, a agi de l'extérieur et ne peut ni pénétrer, ni s'insérer à l'intérieur des consciences individuelles et de la culture. L'Église

¹ Comme le précise Nicolas STANDAERT, dans «L'histoire d'un néologisme...» (1988), p. 562, le concept «ne devrait fonctionner que sous la forme pronominal: je m'inculture (à moi-même) telle donnée étrangère (...) ou bien au passif: l'Évangile est inculturé par la culture locale».

latine n'est que la "servante inutile" de l'annonce: il faut donc maintenir le Christ et l'Esprit comme "antériorité originaire" et l'Église missionnaire comme simple "antériorité historique"¹.

Le judéo-christianisme n'invente pas pour autant l'idéologie messianique — christique —, mais reconnaît dans la création et dans l'histoire une force de communion capable de libérer l'humain de son isolement. En la révélant au monde, en la nommant par les modes culturels qui lui ont été familiers dans l'histoire, en reconnaissant qu'elle est le centre de sa foi et le sujet premier de ses discours, le judéo-christianisme ne s'approprie pas le Christ; il est plutôt le révélateur de sa présence et le répondant, mais non pas le "gestionnaire" du mystère et encore moins le décideur de sa manifestation.

Ainsi, la *virtualité du Christ* est une notion centrale dans l'inculturation. Toutes les cultures renferment en leur éthos un Christ virtuel que des témoins sauraient faire voir en des langages locaux et dans des formes culturelles qui leur sont spécifiques. Comme en témoigne l'histoire récente et indépendamment des appartenances religieuses, de nombreuses figures engagées des sphères sociales, politiques, religieuses ou artistiques auraient pour mission de révéler au monde la dimension christique, dimension vraisemblablement ignorée par ceux-là même qui la portent². Bien qu'associée au christianisme, la notion de virtualité du Christ suggère également que des religions non chrétiennes soient porteuses d'une dimension analogue.

¹ René JAOUEN, *L'eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expressions de la foi*. Paris, Karthala, 1995, p. 246.

² Entre autres figures majeures: l'Indien Mahatma Gandhi (1869-1948), le sage Sri Aurobindo (1872-1959) de Pondichéry en Inde, etc. Qu'on pense également au combattant argentin Ernesto Guevara, exécuté en Bolivie le 9 octobre 1967 à l'âge de 39 ans par le soldat Mario Teran, sur ordre du président René Barrientos et de la CIA selon les informations fournies dans *LeD LXXXVIII / 149* (7 juillet 1997), p. A-5. Peut-être en raison de son esprit égalitaire, ou de la parfaite équation entre sa parole et ses actes, comme le rapportent les témoins du «Che», ou encore du feu sacré qui l'animait, l'itinéraire singulier de l'homme n'en demeure pas moins gravé dans la mémoire des Latino-Américains et du monde sous les traits du défenseur inconditionnel des opprimés. Esprit plus universel que national, il défendit le droit à la condition d'humain, le droit à l'utopie. Pour plusieurs, le sacrifice de sa vie, de son sang, atteste la dimension christique de la mission de l'homme.

La réhabilitation récente du vaudou haïtien par les populations paysannes et par les intellectuels locaux, à laquelle plusieurs spécialistes¹ et artistes² ont travaillé depuis les années vingt, est un exemple intéressant de l'éveil de la conscience d'inculturation; une telle réhabilitation permet d'identifier la potentialité christique du vaudou par delà son culte³ syncrétique⁴ de tradition⁵ animiste⁶.

Pourtant, sans ce rapport clairement établi entre le Christ dans son rapport à l'histoire, la dynamique d'inculturation inscrite dans l'*éthos* des cultures peut difficilement surgir de l'événement, transformer—métamor-

¹ Voir du sociologue haïtien Laënnec HURBON, *Les mystères du vaudou* (coll. Découvertes Gallimard Religions, 190). Paris, Gallimard, 1993. Les positions de l'auteur se situent dans le prolongement de celles de Alfred METRAUX, dans *Le vaudou haïtien*. Paris, Gallimard, (1958) 1995. Voir aussi de Pierre VERGER, *Dieux d'Afrique*. Paris, Paul Hartman, 1954, de même que de Jean-Price Mars et de Jacques Roumain leurs écrits parus entre les années vingt et cinquante.

² Voir les innombrables productions picturales ou musicales depuis les années cinquante (Martha Jean-Claude, Émérante de Pradines, etc.).

³ Le culte vaudou est associé aux ancêtres (aux morts), à la nature "magiques" (arbres, plantes et feuilles, sources, rivières, cascades, etc.), à ses éléments sacrés (air, terre, eau, feu) et à ses forces (vie, fertilité, mort), aux rites du sang et à une approche oraculaire du monde des dieux que pratiquent des prêtres (bokor, houngan) ou prêtresses (mambo) exerçant une fonction médiatrice entre les divinités ou les esprits (des loas) et la communauté. Or, les loas auxquels sont associés des saints chrétiens — comme dans les rites Rada et Petro — sont nombreux: Legba (saint Pierre, saint Antoine), Zaka (saint Isidore), Gédé (saint Épedit), Baron Samdi, Dambala (saint Patrice), Ezili (la Vierge Marie), Simbi (les mages), etc. Par ailleurs, d'autres rites (Kongo, Nago, créole, etc.) existent auxquels sont associés également d'autres loas (Man Inan, etc.).

⁴ Le vaudou est un syncrétisme d'éléments divers — originaires d'Afrique Noire (du Bénin et du Nigeria) et tirés de figures et de rituels chrétiens — souvent associé à la superstition, à la divination et autres magies dont les adeptes nombreux furent des décennies durant victimes de la répression voire de la persécution cléricale (comme en Haïti dès 1896, 1913, 1941) ou communiste (comme au Bénin avant 1989).

⁵ Des traditions religieuses afro-américaines analogues, transmises oralement, se retrouvent également à Cuba (le santoria) et au Brésil (le candomblé dont les divinités sont originaires d'Afrique, les orishas, notamment Shango, associé à saint Jérôme au Brésil et à sainte Barbe à Cuba).

⁶ Contrairement à l'opinion généralement admise, l'animisme suggère moins l'idée d'un polythéisme ou d'une polyâtrie que celle d'un monothéisme (ou monolâtrie?) tribal, — voire national —, comme la foi en YHWH au temps biblique, qui, dans le cas du vaudou, met en scène un grand nombre d'entités intermédiaires et médiatrices, bienfaites ou maléfiques, tels les loas. La compréhension chrétienne de cette réalité parahistorique fait état d'anges, bons ou mauvais, et de saints.

phoser la réalité et favoriser une réponse de foi. À cet égard, la dimension christique de l'inculturation est éminemment sotériologique.

- *Sotériologique*

La métamorphose ou transformation constitue le but ultime de toute inculturation qui consiste à décharger l'humain du poids du passé jusqu'à ce qu'il ne le commande plus et que l'histoire soit assumée¹. Sans la perspective de transformation, l'inculturation serait réduite à une politique de sauvetage des acquis en matière religieuse. À cet égard, le colonialisme religieux, plus captif que libérateur, est à distinguer de l'évangélisation, acte de création de nouveaux *patterns* d'expression plus que de simple transmission de savoir-faire.

Or, le problème de l'inculturation dans son rapport à la libération des peuples est particulièrement présent chez les théologiens du Tiers Monde. Selon les propos tenus par les figures dominantes dans la réflexion missiologique actuelle (A. Pieris, P. Suess, J.-M. Éla, etc.), l'inculturation est la dynamique qui conduit à la libération des masses en attente de salut²; «a genuine inculturation would indicate the link between Faith and the struggle for justice», écrit l'Indien A. M. Varaprasadam³ dans le cadre du Symposium de 1986 tenu à Jérusalem. Les masses paupérisées, rappellent ces théologiens, sont avant tout préoccupées non par l'inculturation d'un

¹ *Assumer* consiste à faire échec à la "programmation" qui, dans le mental comme dans les faits, exerce du contrôle sur le présent jusqu'à le pervertir, hypothéquant de ses affres l'avenir et ses lieux de croissance potentiels.

² Sur le problème, voir de Emmanuel MARTEY, *African Theology...*, 1993. L'auteur (p. 5) espère que son étude «will make some contribution to the theological enterprise, especially to the inculturation-liberation debate and the ongoing search for a synthetic interpretation». De Ntumba L. MUSEKA, «Inculturation ou libération? Un malentendu théologique». *PI* (1988), 45-58 et de Augustine NEBECHUKWU, «The Dialectics of Liberation Theology and Inculturation: A Critical Evaluation». *NJT* 7 / 6 (1991), 64-71. Dans leurs travaux, plusieurs théologiens africains mettent en effet l'accent sur le rapport entre *inculturation* et *libération*. Jean-Marc ÉLA, en avant-propos de son ouvrage, *Ma foi d'Africain...*, 1985, p. 17, écrit: «La libération des opprimés n'est-elle pas la condition majeure de toute inculturation authentique du message chrétien? Tel est l'axe central autour duquel gravitent les textes rassemblés dans ce petit livre...»

³ «Inculturation...», 1986, p. 57.

objet étranger (message, foi, Bible, liturgie, Église, etc.), mais par leur propre libération des forces du mal qui les assaillent et les asservissent. Ce processus résurrectionnel «est vécu non pas seulement comme quelque chose qui serait arrivé à Jésus, écrit R. Jaouen, mais comme quelque chose qui leur arrive à eux...»¹. La finalité sotériologique est inhérente à la dynamique d'inculturation elle-même.



La perspective théologique de l'inculturation met en valeur non seulement les cultures comme point d'origine de l'évangélisation, mais fait valoir également un double mouvement vertical. Un premier mouvement, descendant, montre le Souffle qui s'incarne dans un contexte culturel donné (phase d'humanisation—incarnation du processus); un Souffle qui agit, se “dit” ou se “fait voir” dans les langages de cette même culture et que confirment des témoins à la communauté (phase de recréation pneumatologique). Un second mouvement, ascendant, montre le réveil culturel d'un groupe donné et la métamorphose qui s'ensuit (phase résurrectionnel du processus). La dialectique *incarnation* (du Souffle) — *assomption* (des cultures) représente ainsi le double axe fondateur de la dynamique.

Or, cet axe fondateur a comme point d'ancrage théologique majeur la phase pentecostale du processus, assurant l'unité ecclésiale — christique — tant recherchée. Mais cette phase, la plus anonyme du processus, est aussi la plus risquée et la plus critique, car elle soulève le problème de la continuité visible de l'Église ou de sa discontinuité. En raison de ce caractère pneumatologique, essentiellement eschatologique et universel, l'inculturation exige en réponse à l'agir du Souffle une attitude de foi.

¹ *L'eucharistie du mil...* (1995), pp. 194-195.

4.3.3 Attitude de foi

Au delà de ses lieux d'incarnation réels ou potentiels — religieux ou séculiers — dans les cultures, le processus d'inculturation fait appel à une attitude de foi dont il importe de présenter, d'une part, le rapport aux croyances religieuses et, d'autre part, le mode privilégié de transmission. Mais, d'abord, qu'est-ce que la foi?

À l'instar de l'inculturation, la foi, dynamique de relation et non d'institution, est l'expression de la “dépendance” de l'humain, créatrice de la liberté, dans son rapport mystérieux à la réalité qui le dépasse: l'autre et celui que la tradition judéo-chrétienne nomme «Dieu». Dans l'attitude de foi, l'importance déterminante du rapport d'altérité¹, une conscience plus qu'un savoir ou plus qu'une conformité à un groupe social, entraîne le croyant dans un parcours qui le reconduit du décentrement de lui-même au recentrement sur l'autre qui lui fait face. En retrouvant son centre, l'humain perd ainsi son... excentricité!

Réalité de l'histoire, la foi apparaît comme une recreation perpétuelle de l'humain dans son rapport à l'autre et à l'infini. Circonstancielle et culturelle, elle est essentiellement de l'ordre de la réponse à l'offre de métamorphose qui vient d'ailleurs. Mais, paradoxalement, la foi révèle à lui-même l'humain, aspiré par ce qui le fait vivre du dedans et l'engage au dehors, naturellement tourné vers les “choses” de Dieu qui, en le touchant de son Souffle, le transforme et le renvoie à son point d'origine: l'autre. Ainsi, le croyant est un rencontré dont les fossés qui le séparent de l'autre lui rappellent d'abord non pas Dieu, mais sa propre fragilité. Comment l'humain peut-il être touché par le mystère qui le dépasse sans préalablement avoir «éprouvé le choc de la précarité de la vie» (P. Tillich)?

Pour l'Israël biblique, la foi exprime la relation, la filiation entre l'humain qui se cherche et son Dieu qui lui répond; elle désigne la relation de confiance (*'aman, bâtah, hâsah*) à l'endroit de sa divinité, YHWH, qui le

¹ Sur le sujet, voir Joseph De FINANCE, *De l'un et de l'Autre. Essai sur l'altérité*. Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1993, et aussi Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, etc.

dépasse, mais qui l'interpelle, à partir de laquelle il trouve une réponse apaisante aux angoisses qui émergent de lui et à celles que lui réserve son quotidien comme son devenir. Les évangiles, pour leur part, n'apprennent rien au croyant sur le contenu à croire ou à ne pas croire; ils représentent plutôt la réponse de foi (*pistis*) des premières communautés. Pour leur part, les réponses de foi dans le monde d'aujourd'hui sont conditionnées par les mêmes impératifs personnels, locaux ou contextuels. Néanmoins, écrit Saint Anselme (1033-1109), théologien et philosophe préoccupé par la foi dans son rapport à la raison, «il ne suffit pas de croire, il faut encore comprendre ce que l'on croit».

Dans la mesure où la foi représente une donnée christocentrique ou de fusion dans l'autre qui fait partie intégrante du champ de l'inculturation, il importe de la présenter dans son rapport — parfois équivoque — aux deux considérations suivantes: les croyances et le mode de transmission.

1° La dynamique de foi assume un rôle on ne peut plus vital comparativement aux croyances, productions sécurisantes de l'imaginaire collectif — souvent proches de la superstition — capables de véhiculer des préjugés ancrés dans les coutumes et hostiles à la raison. Les croyances sont des formules toutes faites, des conventions et des pratiques héritées des cultures ou des traditions qui, en plus d'être parfois même des produits importés, sont tout aussi souvent des modes d'expression excentriques par rapport aux cultures locales; l'usage eucharistique du pain et du vin dans les cultures noires et créoles en est un exemple. De nombreuses autres réalités du champ sémantique de la croyance peuvent également empêcher la foi de naître et de s'exprimer: le pouvoir et sa panoplie d'honneurs, la raison, l'argumentation, l'activisme pastoral, le fonctionnariat d'Église faussement appelé «mission», le légalisme, les normes, les clichés, les modèles, le monde des sentiments et des émotions, etc.¹ «Je n'ai pas la foi et la meilleure preuve c'est que je crois», dit J. Cardonnel.

¹ Jean BACON, «Je crois... avec ou sans la foi», dans *Je crois en Dieu. Les fondements bibliques du Credo* (coll. Lectures Bibliques, 29). Montréal-Paris, Éd. Paulines-Médiaspaul, 1989, p. 41.

Dans la perspective de l'inculturation, la foi n'est pas considérée comme un corps de doctrines transmis de génération en génération par les adeptes d'une confession, mémorisé et propagé de continent en continent, de siècle en siècle, mais comme une histoire. Le pôle de référence de la foi change, allant de l'acceptation passive de données dogmatiques et juridiques, d'attitudes et de coutumes, en contexte d'Églises institutionnelles, à des points d'ancrage évangéliques. À l'instar des propos de Paul (1 Cor 1,10-25), tenu de s'expliquer aux Corinthiens divisés au sujet de conceptions différentes — juive et hellénistique — de penser la foi, le croyant ne cherche pas sur l'agora les preuves de la "santé" retrouvée, tels le spectaculaire miracle à la façon des Juifs ou l'habile discours de sagesse à la façon des Grecs; il témoigne plutôt de ce que ses yeux voient, scandale pour les uns et folie pour les autres: le rétablissement de la puissance de Dieu — christique — dans le quotidien rude des petites gens.

Mais, pour le croyant et pour la communauté, l'adoption — délibérée ou sous contrainte — d'expressions étrangères dites de foi (discours et pratiques), et l'histoire récente montre qu'elles ont été "blanches" et gréco-latines, relève de l'endoctrinement — une transculturation. Une telle approche fait de l'endoctriné un sujet-esclave qui risque fort de confondre *foi* et *croyances*. Si l'attitude de foi n'est pas productrice de sens, ponctuée par des effets concrets de dépassement de soi, voire d'affranchissement de la "chose" captive, elle passe irrémédiablement au rang de fétichisme ou à celui des idoles. Comme le dit B. Welte, philosophe des religions, la foi ne prend racine que dans le nécessaire «accomplissement humain de l'être»¹. Au delà de l'adhésion, la foi est une aventure et une conquête quotidiennes; elle n'est pas «autre chose que l'émergence de la question de Dieu dans l'homme tout court!», écrit C. Geffré².

2° L'inculturation apparaît comme le mode pneumatologique privilégié de transmission de la foi. Néanmoins, les commentateurs comme les Églises se sont intéressés depuis toujours à la nature de la foi, beaucoup

¹ Bernhard WELTE, *Qu'est-ce que croire?* (coll. Héritage et projet, 28. Traduit de l'allemand par Monica Thoma et Jean-Claude Petit). Montréal, Fides, 1984, p. 21.

² «La rencontre du christianisme et des cultures... ». (Mars 1995), p. 91.

moins à son mode de transmission autre que celui du savoir gréco-latin et des traditions sud-européennes; ils se sont beaucoup intéressés aux réponses institutionnalisées (liturgies, sacrements, ministères ordonnés) des croyants aux «venues de Dieu» dans les chapelles gréco-romaines, assez peu à la modalité pneumatologique des venues elles-mêmes dans le creuset anonyme des cultures comme des sous-cultures urbaines, ce «temps des hommes»¹.

Pourtant, la question soulève une nouvelle fois le problème opposant kérygme et dogme; avant d'être un contenu et tardivement une formulation, un credo (IV^e s.), la foi fut préalablement — et le demeure — une histoire des venues du Souffle alliant, par nécessité plus que par choix, l'humain à Dieu. Pour grandir, assumer sa propre condition et répondre au dépassement qui l'interpelle et le confond, l'humain découvre l'urgence d'un lien de foi qui soit garant de son utopie plus que d'un savoir qui le sécuriserait ou le rendrait conforme à la normalité. La vie quotidienne avec son langage et ses codes, le temps, l'espace, l'histoire de chaque individu, celle de chaque peuple dans ses savoir-être et ses savoir-faire sont autant de lieux grâce auxquels la foi germe et surgit, se dit et grandit, se renouvelle et se célèbre. C'est de là, le terreau quotidien souvent âpre ou plus rarement tendre, que naît la foi et, subséquemment, que se fabriquent les langages qui la disent et les pratiques qui en témoignent. L'attitude de foi est plus un parcours souvent incertain rétablissant les liens de confiance, les lieux d'appartenance et les occasions de solidarité qu'un lieu d'intégration aux institutions et de conformité aux coutumes. Dynamique relationnelle, la foi surgit de ce qui est vécu plus que de ce qui est entendu.

Ainsi, le parcours obligé de la *transmission* de la foi va de la transculturation (une transposition) à l'inculturation (une incarnation); de la considération essentiellement sociologique — la foi comme mémoire cérébrale, conformité aux coutumes ou même talisman —, on passe à la considération sociothéologique fondée sur les manifestations du Souffle — la foi comme expérience incarnée dans une culture donnée. A. Myre, dans des réflexions sous-titrées «De la transmission à l'inculturation», définit

¹ Expressions tirées de Daniel LYS, *Treize énigmes de l'Ancien Testament* (coll. Initiations). Paris, Cerf, 1988, p. 34.

aussi la dynamique non pas en terme de savoir, mémorisé et retransmis, mais en terme de sujétion à l'endroit du Souffle qui dicte pour chaque langue, chaque culture et chaque époque les façons originales de la dire¹. Sans ce rapport vivant et actif aux cultures ou à l'histoire, souvent imprévu et non moins vrai, la dynamique de foi, à l'instar de l'inculturation dont elle est le préalable, n'existerait tout simplement pas.



Dynamique relationnelle inscrite dans l'ordre de l'histoire et de la nature, l'inculturation laisse émerger des réponses de foi exprimées dans la langue et la culture des peuples, des réponses qui «dépasse[nt] souvent nos attentes et nos prévisions» (A. Peelman)². Mettant en valeur l'humain dans son rapport à l'autre, elle contribue à la naissance de l'*homo religiosus* qui, selon l'étymologie latine du terme (*religare*), n'existe que par les liens qui le font vivre révélant ainsi sa double nature: de terre et de Souffle. Ainsi, dans la perspective de l'inculturation, l'humain est une motte de terre imbibée d'eau et de potentiel d'où surgit une chair animée par un Souffle cosmique qui produit une conscience, une appartenance et une histoire, mais capable de mensonge et de guerre, également de silence et d'attente. Pour M.-A. Ouaknin, il est un «mélange d'instincts, de besoins qu'il veut immédiatement satisfaire, et d'ouverture à une transcendance, d'aspiration au divin»³; pour K. Armstrong, un animal spirituel⁴.

Le rapport actif aux cultures fait de l'inculturation une dynamique qui, en plus de révéler la double nature de l'humain, fait valoir une vision nouvelle de l'évangélisation et de la missiologie dont les répercussions sont énormes non seulement dans l'Église, mais également dans le monde sécularisé. L'inculturation se distingue alors de la christianisation des

¹ André MYRE, «La flèche du Zénon», dans *Chemin faisant... En quête d'Église* (Groupe Krisis. Collectif de théologiens et théologiennes du Québec). Montréal-Paris, Éd. Paulines-Médiaspaul, 1991, pp. 35-36.

² *Le Christ...*, 1992, p. 141.

³ *La plus belle histoire de Dieu...*, 1997, p. 94.

⁴ Karen ARMSTRONG, *Histoire de Dieu. D'Abraham à nos jours*. Paris, Seuil, 1997, p. 19.

cultures, méthode par laquelle les Églises imposent aux cultures le *transfert* de *patterns* occidentaux et leur *traduction* en des modalités locales souvent mal appropriées à leurs contextes d'emprunt.

Pour l'Église, le défi est d'autant plus de taille. Si elle veut survivre à ce que plusieurs appellent la «postmodernité»¹, notamment aux États-Unis et en France, elle se doit de faire un *passage* décisif, à l'instar d'Israël, allant du *transfert* de son *pattern* traditionnel gréco-latin à la *réappropriation* de ses fondements évangéliques originels. La conscience de l'inculturation, dont les paramètres incertains restent à délimiter, contribue justement à l'avènement de cet «exode».

¹ Selon Alan SOKAL et Jean BRICMONT, dans *Impostures intellectuelles*. Paris, Éd. Odile Jacob, 1997, p. 185, l'expression «postmodernité» est confuse parce qu'elle «recouvre une galaxie mal définie d'idées — allant de l'art et de l'architecture aux sciences humaines et la philosophie —...».

V

PARAMÈTRES NORMATIFS DE L'INCULTURATION

Par une approche analytique de l'inculturation, il importe de déterminer dans un premier temps la logique méthodologique du problème à partir des sources qui la fondent. Cette approche fera ressortir non seulement la modalité sociothéologique du *pattern*, mais permettra aussi dans un second temps de reconstituer sa morphologie en délimitant les critères distinctifs bipolaires, les finalités et les limites. Cette étude ne met donc pas l'accent sur le niveau initial de fonctionnement de l'inculturation, le rapport besoin—pratique—résultat (ou sur ses applications), mais sur le niveau second, l'analyse de la dynamique en jeu.

Ainsi, l'identification des critères distinctifs de l'inculturation comme sa configuration conceptuelle dépendent directement de considérations méthodologiques. Dans l'approche du problème, deux arguments sont à considérer. 1°— L'inculturation, phénomène de culture qui compose avec des facteurs théologiques, opère à la manière d'autres phénomènes culturels voisins par leur origine tels l'enculturation et l'acculturation, concepts qui, pour leur part, focalisent leurs intérêts essentiellement sur des considérations socioculturelles. L'apport des deux américanismes à l'étude de l'inculturation est à prendre en considération même s'il touche surtout l'approche méthodologique du processus. 2°— La valeur empirique de la dynamique inculturée tient à l'observation de phénomènes socioculturels dans un contexte donné. Plusieurs théoriciens de l'inculturation ont déjà souligné le

caractère approximatif de la dynamique, faisant remarquer l'importance de la traiter ainsi; W. E. Biernatzki¹ défend la position avec vigueur.

Or, l'inculturation n'est pas pour autant un ensemble de connaissances empiriques — sans lois qui les régissent — qui puissent conduire comme par magie à des applications pratiques. Au contraire, l'analyse des données permet de repérer la structure interne du *pattern*, capable de supporter les paramètres normatifs, fonctions sociothéologiques distinctives de l'inculturation, et de montrer son rapport à la problématique. Les paramètres ainsi établis permettent de déterminer la valeur inculturée d'un événement.

5.1 CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES

Comme l'inculturation ne relève pas de la spéculation philosophique, l'élaboration des lois du *pattern* est rendue possible à condition que soient clairement établies les considérations méthodologiques, dont les sources à partir desquelles l'étude est menée. Mais le sujet soulève toujours un sérieux problème de méthode, en dépit de l'abondance des publications sur l'inculturation qui ignorent le problème.

Dans l'état actuel de la recherche, les considérations méthodologiques paraissent incontournables. Le travail vise à systématiser les informations fournies par les sources de l'investigation, des matériaux de base qui permettent de fonder l'investigation, de mener l'analyse et, ultérieurement, de voir aux applications de l'inculturation. Mais, quelles sont les sources qui permettent l'investigation? Et quelle est la structure capable de supporter le rapport de dépendance ou l'interrelation entre les fonctions sociothéologiques en présence?

¹ «Symbol and Root Paradigm...», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Effective Inculturation...*, 1987, p. 51.

5.1.1 Sources de l'investigation

L'étude critique ou le travail d'investigation sur la question de l'inculturation se fonde principalement sur quatre sources.

- 1° *Les situations*, les contextes ou les faits relatifs à une application concrète de l'approche inculturée de la foi. Des expériences originales en Église (comme les ashrams chrétiens en Inde, les communautés ecclésiales de base en Amérique latine et en Afrique, etc.) ou para-ecclésiales fournissent les éléments nécessaires à l'élaboration des critères distinctifs du *pattern*¹.
- 2° *Les écrits* ou textes, documents ou témoignages écrits sur des transformations attribuées à une force inconnue — ou Souffle — au sein des cultures. Sur le sujet, la littérature biblique est particulièrement riche en informations².
- 3° *L'histoire de l'inculturation* elle-même, depuis ses origines, fournit une quantité innombrable d'informations permettant de mettre en place les accents théologiques fondateurs du *pattern* et ses critères distinctifs³. À cet égard, les pères du concept jouent un rôle majeur.
- 4° *Les auteurs*. La bibliographie exhaustive, qui compile les travaux des chercheurs et des commentateurs de circonstance dont les missionnaires, joue un rôle important dans l'investigation sur l'inculturation. Les documents produits par le Magistère et par les instances diverses de l'Église, synodes et Commission théologique internationale notamment, s'ajoutent à cette source.

L'investigation sur l'inculturation s'appuie sur un certain nombre de sources qui donnent un cadre à l'interprétation de l'inculturation⁴. Dynamique

¹ Sujet développé au chapitre VII («Pistes d'application actuelles»).

² La question de l'inculturation dans son rapport à quelques péripécies néotestamentaires, notamment Ac 15; 1 Cor 15 et 2 Cor 5, est présentée au chapitre VI («Repères scripturaires»).

³ Sur le sujet, voir la partie I: «Genèse et parcours du néologisme».

⁴ Selon J. S. Ukpong, dans «Towards a Renewed Approach...». (1994), p. 17, comme dans toute théologie contextuelle, «the interpretation process [dans la théologie de

que théologique contextuelle, l'inculturation est repérable par une approche méthodologique dont il importe de présenter les phases multiples d'opération.

5.1.2 Opération de déconstruction

La déconstruction de la dynamique d'inculturation est une opération qui vise essentiellement à déterminer les paramètres du processus afin de procéder ultérieurement à la reconstitution du *pattern*¹. L'opération vise à montrer la symétrie de la structure ou, en d'autres termes, le "mécanisme" de fonctionnement du *pattern* en un tout organique repérable dans un contexte culturel spécifique. La configuration géométrique du concept ainsi mise à jour permet de déployer les figures socioculturelles et théologiques parfaitement ordonnées les unes aux autres. Or, l'opération de déconstruction, approche analytique qui s'inspire de l'anthropologie socioculturelle², comprend trois étapes.

a. Étape I: inventaire des faits

Fondée essentiellement sur l'observation des événements dans un milieu culturel spécifique, l'étape initiale de l'investigation comporte une démarche prospective en trois temps:

- la cueillette de données i.e. de faits concrets à signaler: les individus, les collectifs ou les groupes en présence, les situations qui composent un événement, le ou les milieu(x) culturel(s) qui caractérise(nt) un événement, etc.;

[l'inculturation] involves three elements: a *context*, a *text* and an *interpretative framework*».

¹ La reconstitution du *pattern* fait l'objet du point 5.2.2 ci-après («Double niveau de fonctionnement ou critères d'identification»).

² Sur les questions relatives à l'*acculturation* et à l'*anthropologie culturelle*, fondements sociologiques de l'inculturation, voir les ouvrages classiques de Robert REDFIELD, Ralph LINTON, Melville J. HERSKOVITS, «Memorandum...». (1935), 145-148; de Melville J. HERSKOVITS, *Acculturation...*, (1938) 1958 et *Man and His Works...*, (1948) 1970.

- la sélection ou la classification des éléments retenus;
- la hiérarchisation des éléments retenus en tentant de déterminer la place et le rôle de chacun dans le déroulement *logique* de la dynamique. L'organisation des matériaux recueillis, des *faits*, sont autant de *fonctions* opératoires dans le processus d'inculturation.

b. Étape II: analyse des faits recueillis

Dans une perspective inductive (le passage du *fait* au *principe*), l'étape seconde du processus, étape analytique, met l'accent sur les quatre opérations suivantes:

- l'observation des phénomènes en notant les oppositions, les groupes en présence, les types de liens qui se tissent, les solidarités et les empathies, la nature des contacts qui s'établissent (hostiles, fraternels), les différents éléments de culture (comme les coutumes, les croyances, les pratiques), les sujets dominateurs ou en situation de pouvoir (à la solde d'une instance) et les sujets serviteurs ou en situation de service (à la solde d'une *force* qui les anime), les sujets qui “font pour”... les autres et les sujets qui “sont avec”... l'autre, etc.;
- l'observation de l'interaction en cours entre les différents faits de groupes observés: renversements de situation; jeux de rôle; conformité à la norme, au dogme ou à la tradition et sensibilisation à l'expérience ou à la cause; propension au rejet et capacité d'accueil; esprit d'inhibition sous l'action d'un inhibiteur (comme la Loi, la tradition, la coutume, le “message” ou la “vérité” à transmettre) et esprit de conversion ou de création; pouvoir (reçu ou autoproclamé) de condamner et capacité de témoigner; etc.;
- l'identification de situations où l'*inconnu* surgit (reconnu, dans un second temps, comme étant le Souffle — τὸ πνεῦμα —), à l'origine des métamorphoses au sein d'un milieu local donné;
- l'identification des différentes fonctions (socioculturelles, théologiques) qui, d'une part, s'imposent dans un groupe donné et qui, d'autre part, gravitent autour de l'émergence de la figure de l'*inconnu*.

c. Étape III: reconstitution du *pattern*

Dans un essai de systématisation ou de reconstitution du *pattern* d'inculturation, le niveau de l'argumentation représente la dernière étape de l'approche méthodologique. Il fait appel à trois tâches particulières tout à fait essentielles¹:

- dans une perspective de déduction, l'établissement du canevas de la logique de l'inculturation. La tâche consiste à déterminer, dans un premier temps, le niveau des *fonctions socioculturelles repérables* (les critères d'identification ou paramètres factuels du *pattern*) dans des situations concrètes et, dans un second temps, celui des *concepts théologiques correspondants* (les principes structurant le *pattern*).
- dans une perspective de synthèse, l'établissement des fondements sociologiques de la problématique tels qu'ils se présentent dans un contexte culturel donné. La tâche consiste à formuler les critères d'identification du processus d'inculturation, i.e. à travailler à la reconstruction de sa morphologie au niveau initial de son fonctionnement;
- la mise en place finale des principes ou concepts théologiques qui structurent le *pattern* d'inculturation à son niveau second de fonctionnement. Chacun des principes correspond à une fonction précise dans des situations réelles, i.e. à son niveau sociologique.

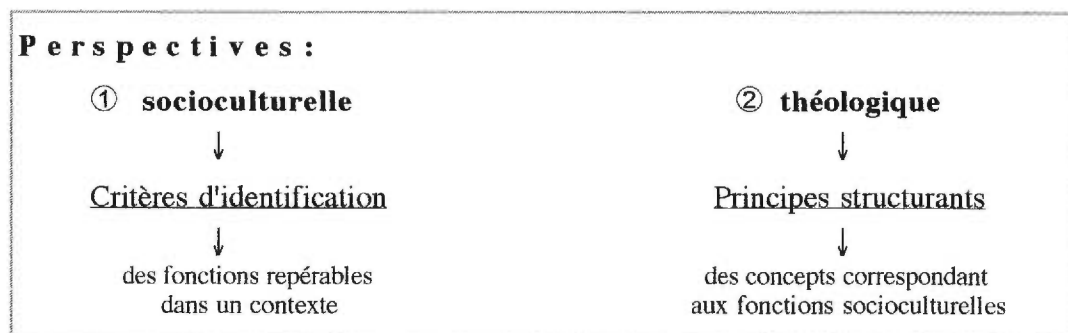
Cette troisième et dernière étape de l'analyse révèle une structure bipolaire, canevas conceptuel de l'inculturation, qui distingue nettement les éléments socioculturels premiers supportés par des éléments théologiques seconds². Comme le montre le schéma 4 qui suit, le "mécanisme" de fonctionnement sociothéologique du *pattern* soutient ces fonctions multiples opérant à deux niveaux distincts.

¹ Pour une présentation synthétique du sujet, voir l'Annexe IX («Synthèse des paramètres normatifs du *pattern* sociothéologique de l'inculturation. Essai de systématisation»).

² Ces éléments ou fonctions, 8 au total, sont présentés ci-après au point 5.2.2. («Double niveau de fonctionnement ou critères d'identification»).

Canevas conceptuel du *pattern*

Schéma 4



Malgré la nécessité d'établir la méthodologie du processus pour une compréhension plus juste du phénomène et de ses applications actuelles dans les cultures, la systématisation de l'inculturation — qui soulève le problème de la rigidité de toute classification — est apparemment étrangère au mouvement pneumatologique qui commande la dynamique et constitue son principe fondateur. Il est certain, écrit P. Suess, que le «caractère non systématique» du processus rappelle indéniablement «l'impératif antisystématique de l'Évangile»¹. L'objectif d'une telle démarche est moins d'ériger en un système rigoureux la dynamique d'inculturation que de montrer le plus distinctement possible ses paramètres comme de faire valoir ses fondements méthodologiques tels que les cultures locales, milieux virtuellement inspirés, les produisent. Une conjugaison de facteurs socioculturels détermine la morphologie du *pattern*.

Pourtant, le concept d'inculturation n'en est pas moins une construction parfaitement logique et théorique qui ne laisse rien à l'arbitraire, en dehors de laquelle son utilisateur s'écarterait de la nature véritable du processus, dont les applications seraient faussées par surcroît. Si le but est de dissiper l'ambiguïté autour de la question de l'inculturation, cela exige que la configuration du *pattern* soit déterminée avec rigueur et clarté. Pour

¹ «Les missions...». (1994), p. 135.

un meilleur usage du terme et de la thématique, il est donc nécessaire de définir une acception plus circonscrite de la morphologie de l'inculturation.

5.2 MORPHOLOGIE DU *PATTERN* ou canevas conceptuel

En réponse aux interrogations que soulève l'inculturation, des commentateurs se sont intéressés à l'évolution du terme dans l'histoire, aux modalités théologique et dogmatique (sa place dans l'histoire du salut) du processus de même qu'à ses applications pratiques. Cependant, tous s'entendent pour dire que les règles régissant l'inculturation (morphologie du *pattern*) sont obscures; malgré son usage courant, le néologisme véhicule une valeur lexicale dont la portée est encore mal connue. Le mot *inculturation* et le concept correspondant subissent depuis trop longtemps les offenses d'un usage inadéquat.

Dans la première partie de l'étude, les nombreux exemples relevés chez les commentateurs démontrent le flottement sémantique autour du mot *inculturation* et l'ambiguïté théologique du *pattern* qui continuent de se perpétuer plusieurs décennies après l'apparition du néologisme. Les critères qui permettent de cerner la problématique sont méconnus tandis que la modalité socioculturelle de la dynamique et sa configuration théologique ne sont pas toujours considérées à leur juste valeur; son "mécanisme" de fonctionnement ne l'est pas davantage. Mais, quelles sont donc les lois qui commandent la dynamique puisqu'une "mécanique" régit la foi évangélique dans son rapport aux cultures?

Il importe donc de déterminer la morphologie du *pattern*, son canevas conceptuel. Pour une compréhension plus juste de son fonctionnement, la déconstruction de la dynamique et du langage de l'inculturation s'impose; elle permettra d'établir les *paramètres socioculturels* et les *principes théologiques* qui structurent le concept. Ces mêmes lois internes,

appuyées par un vocabulaire distinctif, commandent le processus et régissent son fonctionnement dans les situations concrètes. Cependant, la question des postulats de base de l'inculturation se pose d'abord, avant même que ne soit soulevé le problème central de la morphologie du *pattern*.

5.2.1 Postulats de base

La reconnaissance d'au moins quatre postulats de base à l'inculturation est un préalable à l'étude du concept. Il s'agit d'autant de conditions sociothéologiques nécessaires pour que soit favorisée l'éclosion d'une dynamique d'inculturation dans l'histoire.

- 1° *La nécessité de redire la « chose décisive »* (R. Bultmann¹) pour chaque époque, pour chaque culture. En effet, il ne saurait y avoir d'Évangile si « la chose décisive » n'avait eu lieu dans un espace géopolitique donné, un contexte historique, une époque et un lieu précis: la Palestine du temps de l'Empire romain, occupée militairement, que Jésus le juif connut dans son apogée. Jean XXIII, dans *Princeps Pastorum* (1959), présentait ce postulat en déclarant que l'Église « ne s'identifie à aucune culture, pas même à la culture occidentale à laquelle, pourtant, son histoire est étroitement mêlée »².
- 2° *Le rapport de dépendance entre Évangile et cultures* est manifeste, chaque culture portant en elle-même les potentialités christique — de communion, de fusion dans l'autre — et sotériologique.
- 3° *Le Christ, principe de communion, n'a jamais fini de se dire* ni le croyant d'épuiser les langages qui en témoignent, autant dans des mots ou des discours non théologiques que dans des formes inédites d'expression. Chez les premiers chrétiens de culture grecque, ce sont les mots de tous les jours, ceux de la *koinè*, qui ont été spontanément et

¹ « La christologie... », dans *Foi et...*, (1933) 1970, p. 299.

² *DCath* 56 / 1318 (20 décembre 1959), pp. 1544-1545.

normalement choisis pour rendre compte de leur capacité nouvelle d'être communion. Il s'agit d'un Christ virtuel.

4° *Le salut est virtuellement réalisé*, car la potentialité christique est inscrite — mais pas nécessairement reconnue, accomplie ou effective — dans la nature des choses, des individus comme des cultures. Elle est inhérente à la création et à l'histoire.

Outre les postulats de base, la dynamique est également précédée d'un certain nombre de conditions, d'«attitudes requises» ou de «dispositions initiales», soutiennent plusieurs commentateurs (P. Arrupe¹, A. Peelman², J. P. Schineller³, H. Carrier⁴, etc.); ces conditions s'apparentent parfois aux critères d'identification ou postulats de base de l'inculturation. Cependant, *l'accueil inconditionnel* des cultures est unanimement reconnu comme une condition initiale à la dynamique.

5.2.2 Double niveau de fonctionnement ou critères d'identification

Telle que le commande la nature du *pattern*, l'inculturation doit être traitée à partir de perspectives socioculturelles et théologiques, son double niveau de fonctionnement. Un certain nombre de *fonctions socioculturelles*, quatre événements en interaction dans un contexte spécifique, permettent

¹ Pedro Arrupe fonde ses propos sur la spiritualité ignatienne et soutient que les attitudes fondamentales requises pour assurer le succès de l'inculturation sont: la vision unitaire de l'histoire du salut, la docilité à l'Esprit, le discernement, l'ouverture intérieure, la longue patience, la *caritas discreta* et le *sensus Ecclesiae*.

² Achiel Peelman fait mention de «l'écoute, du dialogue, de la recherche, de la présence active et du discernement».

³ J. Peter Schineller distingue trois critères d'authentification de l'inculturation suivis de sept attitudes pour assurer son plein succès.

a. Les critères: Faithfulness to the Christian message, Insertion into the cultural situation, Engagement by pastoral agents.

b. Les attitudes: Acceptance of risk, An attitude of freedom, A sense of the reign of God, Patience, A sense of God at work in the world, A sense of the people of God (the *sensus fidelium*), Listening.

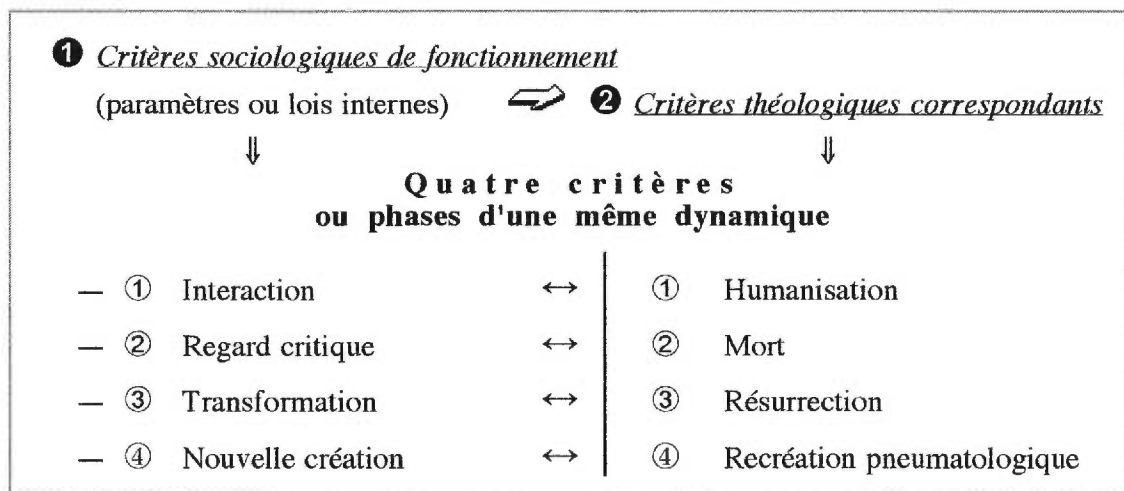
⁴ Plus conservateurs, les critères d'inculturation retenus par Hervé Carrier sont: distinction entre Évangile et culture, préservation de l'identité de l'Église, unité et pluralisme, discernement et esprit de recherche.

d'abord d'identifier la perspective sociologique du *pattern*. Ces mêmes fonctions, réinterprétées à partir d'un regard de foi, révèlent par la suite autant de critères ou *concepts théologiques* correspondants.

Or, l'inculturation est un long processus dynamique rendant opérationnelles plusieurs fonctions sociothéologiques en un ensemble structuré et parfaitement symétrique. Associés organiquement les uns avec les autres, ces lois internes ou paramètres normatifs, au nombre de huit, forment autant de phases d'une même dynamique qui régissent le "mécanisme" de fonctionnement de l'inculturation. Comme le montre le schéma 5 ci-après, ces paramètres donnent au *pattern* sa configuration bipolaire caractéristique.

PARAMETRES NORMATIFS DE L'INCULTURATION
Critères sociologiques et théologiques

➤ Schéma 5



Voici donc un essai de synthèse¹ de chacun des paramètres normatifs distinctifs de la dynamique d'inculturation que supporte son double niveau de fonctionnement: les niveaux sociologique et théologique.

¹ Pour une présentation schématique de la question, se référer à l'Annexe IX («Synthèse des paramètres normatifs du *pattern* sociothéologique de l'inculturation. Essai de systématisation»).

a. Niveau sociologique

Au niveau de sa configuration socioculturelle initiale, l'inculturation se distingue par la succession logique de critères ou fonctions en opération dans des situations concrètes. Ces critères sont principalement le résultat de l'analyse d'une cueillette de données, de faits tirés d'un contexte culturel spécifique ou encore de documents écrits. Au nombre de quatre, les fonctions occupent dans la logique du *pattern* un espace non interchangeable bien qu'elles puissent se chevaucher, la corrélation entre elles étant manifeste.

1° — Phase d'interaction

La phase d'interaction qui inaugure la perspective socioculturelle de la dynamique est marquée par deux charges particulières: d'une part, *l'accueil inconditionnel des cultures* au sens ethnique¹, sectoriel², laïc³, voire contre-culturel⁴ du terme et, d'autre part, *l'insertion culturelle* du sujet — collectif ou individu. Ainsi, la phase initiale du processus consiste en une prise de contact entre un sujet donné et une culture. La rencontre de l'autre est à ce niveau une donnée capitale.

☛ *l'interaction*

- Phase d'accueil des cultures, de prises de contact, de rencontre de l'autre (acculturation)
- Phase d'identification, d'intégration, d'insertion (enculturation)

En terme sociologique, la phase d'interaction s'apparente à une acculturation ou à une enculturation, des étapes préliminaires au mouve-

¹ Africain, chinois, indien, océanien, latino-américain, amérindien, etc.

² Noir, indigène, paysan, vaudou, etc.

³ Sécularisé (ou groupes d'appartenance multiple comme les projets d'engagements populaires, etc.), postchrétien (les regroupements de type *New Age*, les mouvements "psy", etc.), etc.

⁴ Marginale, désinstitutionné, alternative (les punks, les *tam-tams* du dimanche à Montréal, etc.), etc.

ment d'inculturation. L'appartenance ou l'identification de l'individu à un ensemble culturel spécifique, dont le milieu de vie, constitue à la fois le présupposé sociologique de l'inculturation et sa fonction fondatrice. Le problème de l'inculturation se pose d'ailleurs quand la foi *rencontre* les cultures et qu'entre elles *s'engage* un premier dialogue.

2° — Phase du regard critique

La phase seconde de la dynamique, celle du regard critique, est constituée de deux charges socioculturelles spécifiques: le *démantèlement du passé* (valeurs, coutumes, traditions, croyances, etc.) suivi d'un questionnement ou de la *remise en question critique* de la culture reçue. Cette phase est celle de la résistance critique et celle du rejet. Paradoxalement, la recréation d'une appartenance nouvelle comme d'une culture nouvelle passe indubitablement par le regard critique sur les lieux initiaux d'interaction, de rencontre et d'accomplissement, voire de désintégration de la culture initiale.

☛ *le regard critique*

- Phase de démantèlement du passé, de résistance (déculturation) apparentée à un temps d'ambiguïté, de confrontation, de crise
- Phase de questionnement et mise en place d'une herméneutique

Opération de déculturation — en terme socioanthropologique —, la phase du regard critique s'apparente à un temps d'ambiguïté, de confrontation et d'affrontement. Elle est un temps de rejet des réalités accessoires et, conséquemment, d'identification à l'identité culturelle à recréer. La perspective inculturée suppose invariablement une tension entre les formes anciennes d'expressions à rompre et les formes nouvelles à recréer. Elle est la phase des choix. À cet égard, elle est essentiellement un lieu de crise, de rupture comme de départ pour la quête d'horizons culturels nouveaux qu'il importe de traiter par une approche herméneutique.

Cependant, comment assurer la *continuité* des intuitions fondatrices, se demande A. Camps¹, et assumer du même coup la *discontinuité* dans les formes d'expression? Dans la perspective de l'inculturation, la situation de rupture repose moins sur le rejet du passé que sur la conviction de son accomplissement dans le présent, dit P. Beauchamp², accomplissement qui marque le départ d'un ordre nouveau.

Or, la rupture, commandée par l'instinct de survie, représente moins un signe de contradiction ou d'infidélité dans les choix à poser que l'étape éprouvante à franchir, mais libératrice et unificatrice, afin d'atteindre la portée universelle de ses actes et de ses dires. Paradoxalement, la rupture avec le passé constitue la phase incontournable qui permet la continuité vers l'avenir; elle assure à la fois la réappropriation de l'élan créateur originel et, subséquentement, la recréation des *patterns* initiaux dans des cultures nouvelles, notamment ceux des évangiles³.

3° — Phase de transformation

La phase troisième du processus, celle de la *transformation*, met en valeur deux fonctions: la *fidélité à ses sources* culturelles et historiques, ce que R. Bultmann appelle le souvenir de la «chose décisive», et la *réappropriation de l'élan créateur originel*. La réalisation de ces deux fonctions est rendue possible grâce au discernement, une évaluation portée sur la nature des choses; le discernement est une faculté qui permet de repérer l'élan créateur originel.

➤ *la transformation*

- Phase de *fidélité à ses sources*, de souvenir de la «chose décisive»
- Phase de *réappropriation de l'élan créateur originel*, de l'identité

¹ «Évangile et inculturation...». (1985), pp. 29 ss.

² Paul BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps. Essais Bibliques*. Paris, Cerf, 1982, p. 244.

³ Exemples de *patterns* initiaux familiers à l'univers culturel judéo-palestinien: les catégories de rôles (sacerdotal, prophétique, sapiential), de prédication (béatitudes et oracles, paraboles, proverbes, malédictions), d'action (commerce, thaumaturgie), etc.

La phase de transformation est, par conséquent, celle du développement d'une *conscience identitaire* et de la reconstitution de la personnalité socioreligieuse. Ayant la propriété de réunifier la condition humaine autour de son identité réelle, elle est à cet égard la phase de l'idéalisation, de la projection dans le futur ou de l'utopie.

4° — Phase de nouvelle création

La phase de *nouvelle création*, celle qui clôt la perspective sociologique de la dynamique, est marquée par des charges spécifiques: *l'affirmation* de la personnalité distinctive et la *recréation des patterns* dans des situations ou contextes culturels nouveaux, notamment communautaires, de même que *l'enracinement*. C'est également la phase de la conscience de la responsabilité. Or, ces charges assurent la continuité dans le temps et l'espace des intuitions fondatrices de l'expérience originelle.

➤ *la nouvelle création*

- Phase d'affirmation et de *recréation des patterns* étrangère aux pratiques de restauration ou de transmission
- Phase d'enracinement, de la conscience de la responsabilité

À ce niveau du processus, de nouveaux *patterns* d'expression et de discours — de foi notamment — sont recréés en fonction des attentes du milieu. Par ailleurs, la mise en place de nouvelles créations ou de *reconstruction des patterns*, intégrés à un contexte culturel spécifique, est totalement étrangère aux pratiques courantes de restauration, de reproduction ou encore de transmission — de sens, de pratiques ou de discours. L'histoire étant un mouvement continu d'événements fondateurs¹ plus que des faits superposés sans lien organique, le rétablissement de conditions culturelles initiales représente plutôt un obstacle majeur à la reprise de l'élan créateur originel. L'inculturation étant un acte continu de création,

¹ Sur le plan biblique, mentionnons à titre d'exemples l'Exode, Pâques.

l'effort de créativité est une condition essentielle au développement de pratiques inculturées.



Les quatre phases du niveau socioculturel de fonctionnement de l'inculturation, *pédagogie de la croissance*, constituent l'étape initiale du processus. Bien que la problématique soit récente, ces actes fondateurs de l'identité, autant de fonctions repérables dans des situations concrètes, se retrouvent déjà dans l'histoire biblique¹ qui, depuis ses origines aux premiers chrétiens, fait état d'une dynamique sociologique analogue dont on peut repérer les phases selon un ordre clairement établi (accueil, réaction, transformation, nouvelle création).

D'autres commentateurs voient aussi dans la rencontre *Évangile et cultures* une problématique analogue bien qu'ils l'expriment différemment; c'est le cas de M. M'nteba², A. Camps³, M. de C. Azevedo⁴, H. Küng⁵ ou C. Geffré⁶ qui présente l'hypothèse d'une dialectique composée des phases de *rupture* et de *continuité*. En dépit de la variété des positions, la relecture ou réinterprétation théologique, le niveau second du *pattern*, complète le niveau sociologique initial de fonctionnement et de compréhension.

¹ Sur la question, voir le chapitre VI («Repères scripturaires»).

² «L'inculturation dans la tierce-Église...». (1992), p. 187, soutient qu'elle comprend les phases suivantes: rencontre, affrontement, épreuve et nouvelle création.

³ Arnulf Camp soutient que le processus comprend trois phases: la phase de contact, la phase de l'ambiguïté, la phase du recouplement.

⁴ Selon Marcello de C. AZEVEDO, dans «Évangélisation — Inculturation — Vie religieuse: fondements et critères». *UISG Bulletin* (septembre 1988), p. 30, les critères distinctifs sont «l'accueil mutuel et le dialogue, la conscience critique et le discernement, la conversion et la fidélité, la transformation et la croissance, le renouveau et l'innovation».

⁵ Hans Küng, dans *Le christianisme et les religions du monde...*, 1986, p. 187, soutient que les chrétiens sont conviés à témoigner de leur foi pour les trois motifs suivants: «pour une information réciproque, pour une interpellation réciproque et donc, finalement, une transformation réciproque».

⁶ «La rencontre du christianisme et des cultures... ». (Mars 1995), pp. 83-85 ss. Dans «Thomas d'Aquin ou la christianisation de l'hellénisme», tiré de *L'Être et Dieu...*, 1986, p. 40, l'auteur écrit: «Le langage chrétien inaugure toujours un élément de rupture et de restructuration à l'égard du langage de la culture dominante...»

b. Niveau théologique

La traduction en termes théologiques de la configuration sociologique première caractérise le *pattern* d'inculturation. À l'instar du niveau initial de fonctionnement marqué par un quadruple processus, l'interaction entre *Évangile et cultures* ou histoire¹ se signale également par une logique composée des quatre phases suivantes.

1° — Phase d'humanisation²

L'inculturation, dans la perspective du judéo-christianisme, trouve initialement son fondement théologique dans un mouvement de kénose: *l'incarnation*. Selon P. Arrupe³, c'est là son principe fondamental. Or, l'incarnation est un principe d'historicité ou d'humanisation. *L'enracinement* dans un milieu culturel donné est à cet égard un lieu de médiation grâce auquel les réalités de Dieu se révèlent au monde.

☛ *l'humanisation*

- Processus d'incarnation ou d'historicité
dans la chair et dans le quotidien
- Processus de conscientisation du rapport à l'autre et à soi

Apparenté à un processus de conscientisation ou d'éveil aux réalités humaines et de l'histoire, ce mouvement est essentiellement une ouverture au dialogue, soutient M. A. Amaladoss⁴. C'est à ce niveau que le rapport d'altérité ou de conscience de l'autre surgit et révèle sa nécessité, l'humain étant fondamentalement un être de relation, d'échange et de parole et, par conséquent, de culture. Paradoxalement, c'est aussi à ce niveau que tous les

¹ Le niveau théologique se fonde sur le principe voulant que le christianisme soit religion de l'histoire.

² Pour un aperçu de la question, voir le point 4.3.2 («Points d'ancrage théologiques: processus d'humanisation»).

³ «Sur l'inculturation (1978)», dans *Écrits pour évangéliser...*, 1985, p. 169.

⁴ Michaël A. AMALADOSS, *À la rencontre des cultures...*, 1997, p. 30.

fossés ou contradictions séparant l'humain de cette nécessité vitale, son rapport à l'autre et à soi, se manifestent.

2° — Phase de mort

À l'instar de Paul aux Corinthiens (1 Cor 15, 45 ss), la perspective théologique de l'inculturation pose le problème du *démantèlement inéluctable de l'ordre terrestre*—adamique, celui de la chair et de ses attributs comme de l'histoire, et, paradoxalement, celui du *renversement de toute chose*. Elle apparaît d'abord comme la fin d'un mode connu de présence. À cet égard, la phase de mort est un "lieu" privilégié de conversion.

Avant même d'être réduite à la fin des fonctions biologiques ou organiques, en Occident rationaliste surtout, la mort couvre un vaste champ de signification. D'abord, elle est la condition de tout humain privé d'un rapport de relation; elle est le terme de tous les humains, de toutes les cultures et de toutes les civilisations, peut-être même le terme de l'humanité et de l'histoire! Contrairement à la communion et à la transformation auxquelles l'humain aspire, la mort est également la perte du rapport à l'autre, la perte de l'identité christique naturellement inscrite dans le vivant. Elle est la fin du rapport à la mémoire et à la conscience. Elle est un point de rupture et par conséquent un lieu d'épreuve.

☛ *la mort*

- Perte du rapport à l'autre; "lieu" de rupture et de démantèlement de l'ordre terrestre premier
- Point d'origine du renversement de toute chose et, paradoxalement, de conversion

Règne du néant et de l'absence, de l'incapacité de louer (Ps 6,6; 30,10; 88,6.11) comme de tenir parole, la mort, en anthropologie vétéro-testamentaire, ne s'oppose pas à la vie, mais à la grâce, fait remarquer G.

Pidou¹, car elle est un état d'oubli et d'abandon. Apparentée au sommeil et à l'endormi², la mort est une descente à un niveau de léthargie comparable aux multiples aux multiples forces d'inertie³. Or, le constat du provisoire rappelle que, tôt au tard, tout est sujet à la dérive: cités et institutions, humains et cultures, même Dieu prétendent certains; les pierres en témoignent dramatiquement, les catastrophes de toutes sortes aussi. Pour que l'on puisse «poser jusqu'au bout la question de l'inculturation de la foi et de la vie chrétienne», écrit M. Sales, «il faut envisager crûment ce fait»⁴. Pourtant, écrit A. Malraux, «l'homme est né lorsque pour la première fois, devant un cadavre, il a chuchoté: “Pourquoi?”»⁵.

Paradoxalement, la mort, en dépit des souffrances qu'elle engendre, apparaît aussi comme le point de départ non seulement du renversement de tout (l'ordre adamique), mais également de la conversion, capacité à devenir autre et ouverture sur la métamorphose. Dans la perspective théologique de l'inculturation, la mort est le passage à «la réintégration en Dieu de tout ce qui nous a constitués en constituant l'ordre universel», écrit M. Blondel⁶. À cet égard, le drame de la mort est moins un “lieu” de finitude ou de négation que d'accomplissement eschatologique.

3° — Phase de résurrection

La phase troisième, la *résurrection*, est un processus qui met en relief deux fonctions spécifiques: le *recentrement sur l'autre* et la *métamorphose*

¹ Georges PIDOUX, *L'homme dans l'Ancien Testament* (coll. Cahiers théologiques, 32). Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1953, p. 55.

² Le sommeil et non le cadavre est la représentation courante de la mort dans la littérature juive ancienne d'où le caractère provisoire de la condition affaiblie et léthargique du défunt. Du reste, “s'endormir” se dit en grec *koïmasthai*, d'où le mot “cimetière” (*koïmèterion*) qui signifie littéralement le “lieu des endormis”. Quant à “nécropole”, également tiré du grec, le mot signifie plutôt “cité des morts”.

³ Voici quelques exemples: l'isolement, la parole éteinte ou le non-parlant, les étouffements de toute sorte, les ruptures, l'incapacité d'aimer comme de louer, la non-crétation, le défaitisme, l'obscurantisme, la corruption, le statu quo, etc. Peut-être qu'à ces forces il faille ajouter les désirs et les soifs, l'orgueil, la peur, etc.

⁴ «Le christianisme...», (1981), p. 25.

⁵ André MALRAUX, *Le miroir des limbes. Lazare*. Paris, Gallimard, 1974, p. 134.

⁶ Maurice Blondel cité par Michel SALES, «Le christianisme...», (1981), p. 25.

qui s'ensuit. Le processus résurrectionnel¹ — de spiritualisation ou pneumatologique — qui permet, au niveau des cultures, le renouvellement à l'infini de l'expérience pascale originelle est moins une force de dépassement de la condition humaine initiale, qui suppose un décentrement de soi, qu'un processus de fusion de l'ordre terrestre et humain dans l'ordre spirituel ou en Dieu. Phase du «réveil» et du «relèvement» de l'appartenance physique et mortelle initiale, selon l'étymologie du terme², la résurrection est un «chemin» qui reconduit l'humain et la création entière vers son point d'origine et d'accomplissement.

Dans la perspective de l'inculturation, la *résurrection* est alors un long et lent processus de pneumatisation, mais non de retour à la condition de chair (sarx) première, historique ou adamique. À l'instar des propos tenus par Paul aux Corinthiens (1 Cor 15,35-54) et du Credo («je crois à la résurrection—pneumatisation de la chair»), elle est le passage définitif à la condition pneumatologique affranchissant l'humain de la souffrance et de la mort. Elle n'est pas un mode d'existence physique et historique, mais de fusion dans l'ordre initial et cosmique.

➤ *la résurrection*

- Phase de recentrement sur l'autre
- Phase de métamorphose, de passage ou de pneumatisation, fusion dans l'ordre spirituel

Or, le processus résurrectionnel comporte une pluralité de sens (temporel, spatial, relationnel) qui conduit l'individu, et par conséquent le collectif, à assumer dans l'histoire une métamorphose qui le réalise dans sa

¹ Pedro ARRUIPE, dans «Sur l'inculturation (1978)», dans *Écrits pour évangéliser...*, 1985, pp. 174 ss., exprime vraisemblablement l'idée de métamorphose ou pneumatisation par l'expression suivante: «l'inculturation personnelle intérieure».

² Le mot *résurrection*, du latin *resurgere* (se relever, guérir, renaître) d'où le transitif *resuscitare* (réveiller), recouvre au moins trois champs sémantiques ou catégories de sens dans la littérature grecque du Deuxième Testament:

- le champ temporel: les mots *réveiller* (égéiresthai) et *relever* (anistanai);
- le champ spatial: les mots *exalter* ou *élever* (hupsousthai);
- le champ relationnel: le mot *vivre* (zen ou zoopoïesthai).

dimension spirituelle. En raison de cette métamorphose, l'inculturation suppose la reconnaissance de ses propres sources culturelles d'où émanent, et de là seulement, les modes d'expression nouveaux de la foi évangélique. Créatrice d'une identité culturelle nouvelle, l'inculturation fait ressortir la perspective christique de l'aventure.

Le salut qui s'ensuit relève donc moins d'un savoir cérébral sur Jésus et ses dires, ou d'un attachement à l'homme, que d'une expérience au quotidien: être orienté vers la force originelle — pneumatologique — déjà inscrite dans le creuset de la chair et de l'histoire; la nécessité de reconnaître l'importance de l'incarnation ou de l'historicité, phase initiale du processus, paraît d'autant plus vitale. Par sa vie et sa mission, c'est précisément cette conscience et cette orientation que Jésus a privilégiée et montrée. Métaphorique et non descriptive, la terminologie du mystère pascal exprime ainsi la réalité essentiellement eschatologique de la résurrection.

4° — Phase de recréation pneumatologique¹

La phase de *recréation pneumatologique* clôt la perspective théologique de la dynamique; elle est la phase pentecostale qui commande un engagement, une mission. Processus de recréation d'un ordre nouveau, à partir de la condition humaine première, elle met en valeur le rôle prédominant d'une *force cosmique* identifiée au πνεῦμα évangélique (lucanien) et paulinien. La «docilité à l'esprit» ou «l'indifférence spirituelle», dit P. Arrupe, constitue la «*causa agens* véritable de toute nouvelle inculturation de la foi»².

¹ Pour un aperçu de la question, voir le point 4.3.2 («Points d'ancrage théologiques: présumé pneumatologique»).

² «Sur l'inculturation (1978)», dans *Écrits pour évangéliser...*, 1985, p. 173.

➤ *la récréation pneumatologique*

- Passage à la condition de Souffle (πνεῦμα)
Phase de récréation d'un ordre nouveau, spirituel,
grâce à l'effusion du Souffle
- Phase de la mission

La phase de récréation pneumatologique joue ainsi le rôle du mythe sauveur de l'humain et de son histoire, à la manière élémentaire d'une semence enfouie puis ignorée, en mutation perpétuelle, pourtant capable de produire un plan neuf et une moisson. Mais la *parole*, celle qu'Israël reconnut en ses prophètes, reste la marque la plus éloquente de la présence du Souffle et de son incarnation parce qu'elle est un acte universel de communication et de communion ayant la propriété de rassembler et d'unir (Jn 11,52). Étant une occasion privilégiée de rencontre, la parole a aussi le pouvoir de toucher et de guérir. Puisque la parole peut également faillir à sa tâche et même tuer, l'histoire l'ayant souventes fois montrée, la perspective évoquée est éminemment eschatologique.



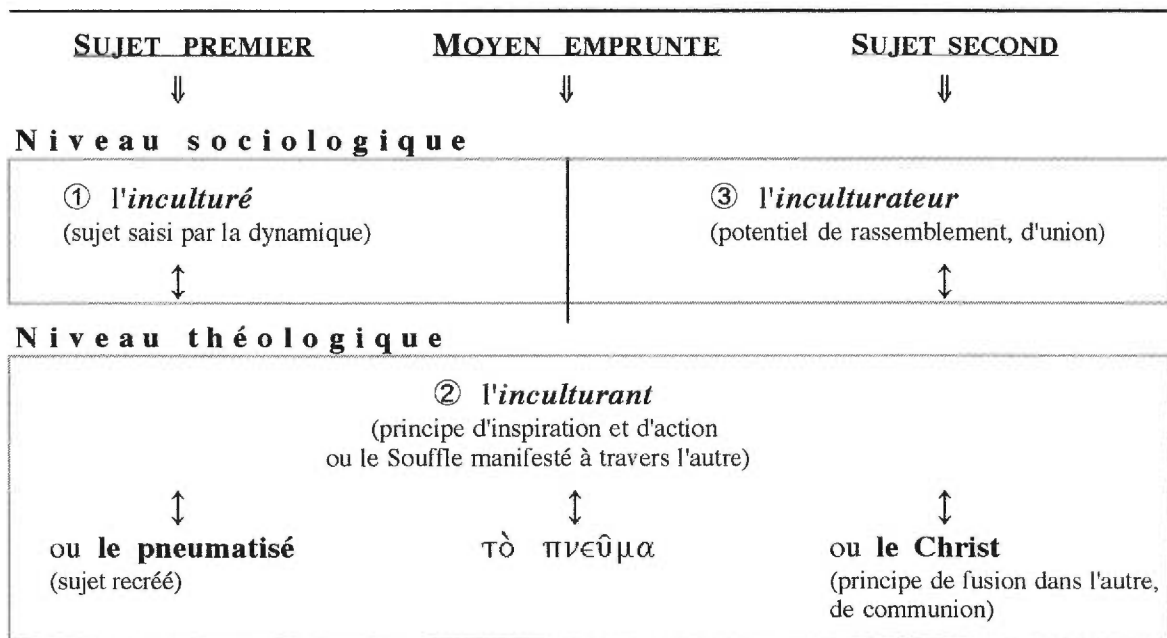
Comme le montre le schéma 6 ci-après, le processus d'inculturation fait clairement ressortir ses niveaux sociologique et théologique de fonctionnement auxquels se rattachent des actants. Dans leur activité respective (niveau sociologique), les deux sujets¹ ou actants majeurs se présentent comme suit: d'une part, l'*inculturé*, le sujet saisi par la dynamique ou destinataire visé par le processus au moyen de l'*inculturant*, le Souffle (niveau théologique), principe d'inspiration et d'action manifesté dans un contexte culturel spécifique, et, d'autre part, l'*inculturateur*, potentiel christique — de rassemblement, de communion, de fusion dans l'autre — émergeant d'une culture (niveau sociologique).

¹ Le mot "sujet" a le sens de collectif (groupe) ou d'individu, l'un et l'autre appartenant à une même identité culturelle.

Compte tenu de la transformation dans l'événement (niveau sociologique) que commande le Souffle, la perspective évoquée est encore une fois éminemment eschatologique et montre la portée spirituelle de l'aventure d'inculturation. Le double niveau de fonctionnement de l'inculturation confère donc au *pattern* sa "signature" distinctive.

**Schéma des actants
dans le processus d'inculturation**

☛ Schéma 6



Un nouveau champ de recherches prospectives est né, l'inculturologie. Mettant en valeur la perspective diachronique des contextes et des textes, la discipline vise à une meilleure connaissance des lois qui gèrent le rapport de la foi évangélique aux peuples et aux cultures. Du reste, l'essai de systématisation du *pattern* fait ressortir les paramètres normatifs auxquels correspond, dans le registre culturel judéo-chrétien, une lexicologie propre au champ sémantique de l'inculturation. Voici la présentation schématique de ce mini-lexique.

Champ sémantique de l'inculturation

Lexicologie

➡ Schéma 7

• <i>L'inculturation</i>	➡ <i>processus</i> de type pneumatologique inscrit naturellement dans les cultures
• <i>L'inculturant</i>	➡ <i>force agissante</i> ou Souffle, sujet opérateur
• <i>L'inculturé</i>	➡ <i>collectif touché</i> , destinataire visé par le processus
• <i>L'inculturateur</i>	➡ <i>potentiel christique</i> , de rassemblement, de fusion
• <i>Le témoin de l'inculturation</i>	➡ <i>authentificateur</i> (croyant, missionnaire) de la transformation opérée dans l'événement
• <i>L'inculturologue</i>	➡ <i>chercheur</i> spécialiste de l'inculturation
• <i>L'inculturologie</i>	➡ <i>ensemble de recherches prospectives</i> qui visent à une meilleure connaissance des lois qui gèrent le rapport de la foi évangélique aux cultures

La fusion des deux perspectives, sociologique et théologique, fait de l'inculturation une vision nouvelle de l'évangélisation qui se distingue non seulement de la "christianisation des cultures", mais se démarque également par ses accents théologiques particuliers d'autres approches contemporaines strictement théologiques ou sociothéologiques¹. Un certain nombre de commentateurs, dont D. S. Amalorpavadass², reconnaissent aussi dans la rencontre *Évangile* et *cultures* un double niveau de fonctionnement qu'ils expriment différemment. Par ailleurs, tous reconnaissent et avec raison que le vocabulaire biblique qui témoigne de l'ancienneté de la dynamique est évocateur de ses intuitions fondatrices.

¹ Qu'on songe notamment à la théologie contextuelle, la théologie de la libération, la théologie de la résistance (souvent apparentée au contexte des Philippines), la théologie de la sécularisation, the Natural Theology, the Process Theology, the Prophetic Theology, the Black Theology, the African Theology, l'approche féministe, etc.

² Selon Duraisamy S. AMALORPAVADASS, dans «Réflexions théologiques sur...». (1989), pp. 61-62, l'approche théologique de l'inculturation doit tenir compte des quatre facteurs suivants: création et histoire, incarnation rédemptrice et mystère pascal, mission et universalité de l'Église, théologie de la tradition.

5.2.3 Vocabulaire biblique caractéristique

Les lois internes qui régissent l'inculturation s'appuient sur une terminologie caractéristique que les commentateurs tirent habituellement de l'imagerie néotestamentaire. Trois termes principaux retiennent l'attention: la *métanoïa* ou la transformation à partir d'un mouvement de kénose, la *création nouvelle*¹, expression qui revient constamment chez les théoriciens du concept, et *l'homme nouveau*. L'avènement du *nouvel homme* tient moins aux institutions et à ses hégémonies qu'à ses appartenances et à ses solidarités, ce que l'inculturation met distinctement en relief. À cet égard, il surgit de l'identification à sa propre culture plutôt que de l'adoption d'un modèle autre.

Dans le champ symbolique de l'inculturation, plusieurs autres figures analogiques tirées également du Deuxième Testament sont retenues par les commentateurs et par Jean-Paul II, notamment dans ses interventions à l'étranger², pour signifier la dynamique en cours. Souvent avec ambiguïté (confusion entre *inculturation* et *christianisation des cultures* dans la ligne de la transmission d'un *pattern*), les figures analogiques suivantes, empruntées au monde rural surtout, cherchent à exprimer la potentialité comme la virtualité du processus: la lumière³, le sel⁴, le levain⁵, le grain⁶, la moisson et l'épi⁷, etc.

Toutefois, la métaphore la plus courante pour signifier symboliquement la dynamique d'inculturation est une activité agricole, la semence. Tirée de la parabole du Royaume en Mt 13,1-10.18-24 (version brève en Mc 4,26-30), l'énigme du semeur (l'inculturant), dans son rapport à la semence⁸ (l'inculturé) jetée en terre (l'inculturé) afin de l'ensemencer

¹ Voir 1 Cor 15, 51-52.

² Voir *Jean-Paul II au Canada...*, 1984: «de la “lumière”, du “sel”, de “levain” que sont les disciples...» (p. 40).

³ Mt 5,14; Lc 1,79; 2,32; Jn 1,4 ss; 3,19 ss; etc.

⁴ Mt 5,13; Mc 9,49-50; Lc 14,34; Col 4,6.

⁵ Mt 13,13; Lc 13,21; 1 Cor 5,6-8; etc.

⁶ Mt 13,31; 17,20; Mc 4,31; Lc 13,19; 17,6; Jn 12,24; 1 Cor 15,37.

⁷ Mt 12,1; Mc 2,23; Lc 6,1.

⁸ L'analogie se retrouve aussi en Mt 13,24-39; Mc 4,14-32; 1 Cor 15,38 ss.; 1 P 1,23; etc.

et en vue de la moisson par des ouvriers (les témoins de l'inculturation) se retrouve sous la plume d'à peu près tous les commentateurs. Voici une présentation schématique de la métaphore.

Métaphore sur l'inculturation

☛ Schéma 8

• <i>L'inculturation</i>	➔ une activité agricole
• <i>L'inculturant</i>	➔ le semeur
• <i>L'inculturé</i>	➔ la terre à semer, à cultiver
• <i>L'incultivateur</i>	➔ la semence
• <i>Le témoin de l'inculturation</i>	➔ le moissonneur, l'ouvrier, la main-d'oeuvre

«L'inculturation, écrit A. Peelman, est (...) une affaire qui se passe de la façon la plus intime entre l'Évangile (la semence) et les cultures (la terre) qui le reçoivent»¹. À l'instar de la majorité d'entre eux, B. Chenu souligne — au détriment de la vision traditionnelle de l'évangélisation — que «l'image biblique sous-jacente [à l'inculturation] n'est plus celle de la greffe² [transfert du *pattern romain*] mais celle de la semence»³.

Or, dans la perspective de l'analogie de la semence, le moissonneur (témoin de l'inculturation) est non seulement le responsable d'une activité (l'inculturation) dont il n'est pourtant pas l'instigateur — relève de l'inculturant ou le Souffle —, mais aussi le répondant. À cet égard, l'*homme nouveau* est une conscience communautaire, porteur d'un «sensus Ecclesiae» (P. Arrupe⁴) qui l'engage et le responsabilise au niveau ecclésial comme à l'échelle du milieu culturel auquel il appartient.

¹ *Le Christ...*, 1992, p. 140.

² L'analogie de la greffe est empruntée à Rm 11,16-24. Elle fut exploitée notamment par Pie XII dans l'encyclique *Evangelii Praecones*, parue dans *DCath* 48 / 1098 (1^{er} juillet 1951), p. 787.

³ *Théologies chrétiennes des tiers mondes...*, 1987, p. 142.

⁴ «Sur l'inculturation (1978)», dans *Écrits pour évangéliser...*, 1985, p. 174.

5.3 FINALITÉS DU PATTERN

La conscience de l'inculturation n'est pas sans effets dans l'histoire. Les finalités herméneutique, ecclésiologique et eschatologique ne sont pas moins difficilement prévisibles. Mais, d'abord, quelle est la tâche herméneutique qui relève de l'inculturation?

5.3.1 Herméneutique

L'effort entrepris pour retracer les points d'ancrage théologiques de la dynamique est une entreprise qui relève essentiellement de la tâche de l'herméneutique. Non seulement l'inculturation présente un "matériel" herméneutique qui chevauche toutes les disciplines théologiques, elle est elle-même une démarche herméneutique. Quelle est-elle? Quels sont ses présupposés?

Le caractère englobant de l'herméneutique et le fait qu'elle soit une auxiliaire de la théologie confèrent à cette discipline une fonction particulière: restituer pour aujourd'hui le sens fondateur du fait évangélique, l'élan créateur originel, «à l'abri de la mécompréhension et de la fausse actualisation», écrit H.-G. Gadamer¹ dans une réflexion sur l'art. Elle cherche à réinterpréter le fait évangélique et à produire du sens dans des formes — langages et actes — que fournissent les milieux locaux. Même «une approche herméneutique de la tradition semble nécessaire», fait remarquer M. A. Amaladoss².

Or, fabriquer une herméneutique de l'inculturation est possible à partir du regard critique posé sur les événements. Comme le montre le processus d'inculturation, la *relecture* croyante se fonde, d'une part, sur la perte de sens initial et, d'autre part, sur la volonté de retrouver le sens et

¹ Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (coll. L'ordre philosophique). Paris, Seuil, 1976, pp. 96-97.

² *À la rencontre des cultures...*, 1997, p. 118.

de le reformuler. L'herméneutique, à l'instar de ce que l'inculturation attend d'elle, produit une *recréation* originale dans des formes locales et contemporaines. La phase de *crise* consécutive au démantèlement d'un passé (une *déculturation*) et la *transformation* qui s'ensuit apparaissent alors comme des *présupposés herméneutiques* majeurs à l'inculturation.

En raison de sa capacité de *reconstruction* du sens et d'*enracinement* dans le milieu (une *enculturation*), l'inculturation est une herméneutique contextuelle étrangère à la *reproduction* du fait initial ou à sa *restauration*. Elle ne travaille donc pas à l'aggiornamento des actes et des dires de l'Église, mais à la réactualisation du fait évangélique et de ses intuitions fondatrices.

5.3.2 Ecclésiologique

La voie menant d'un ethnocentrisme européen dominant à la reconnaissance du pluralisme culturel, comme le suggère l'inculturation, a des répercussions considérables sur le plan ecclésiologique. Les conséquences d'un tel renversement des perspectives qui embrassent tous les secteurs de la vie quotidienne sont majeures. L'inculturation commande invariablement une ecclésiologie et une missiologie remises à jour.

À condition que les Églises-mères — toutes confessions confondues — consentent à un revirement historique, le passage à une évangélisation de type inculturé présuppose une conception radicalement renouvelée de l'ecclésiologie, décentrée de ses assises gréco-latines séculaires et du legs médiéval (clergé, ministères ordonnés, sacramentalisation, paroisses, etc.) qui masquent la mission initiale et universelle de l'Église: l'annonce de l'avènement du Règne de Dieu. Selon D. S. Amalorpavadass, «la valeur respective des différentes traditions dans l'Église» suggère d'«éviter l'impérialisme d'une culture chrétienne unique»; l'ecclésiologie nouvelle appelle «à des formes diversifiées d'inculturation»¹.

¹ «Réflexions théologiques...». (1989), p. 62.

L'ecclésiologie, dans la perspective de l'inculturation, se fonde sur la reconnaissance de la multitude des traditions culturelles, porteuses de la dimension christique. L'inculturation met en place une «ecclésiologie de communion» — non pas de services ou d'engagements de type caritatif —, soutient A. Kabasele Mukenge¹; une ecclésiologie qui «incombe à toute la communauté croyante; la tâche [n'appartient pas qu'à] quelques experts en mal d'innovations»². L'aide apportée, y incluant sur le plan économique, est une assistance fraternelle dans l'exécution des tâches et l'accomplissement des services plus qu'une occasion de “faire à la place de” l'autre.

En raison de son intuition fondatrice (le Souffle agissant dans les cultures) et de la reconnaissance du pluralisme culturel dans les sociétés, la dynamique d'inculturation interroge le principe de l'universalité du *pattern* romain de l'Église, héritage d'une époque révolue, d'une culture locale et d'une géographie spécifique. Elle questionne la dimension structurelle des Églises, legs encombrant du colonialisme européen³, mais suggère en revanche la mise en place de réseaux alternatifs d'appartenance, de rassemblement et de communion⁴ de même que des modèles originaux de croyants et d'envoyés, témoins des réalités de Dieu dans le monde plus que propagateurs de religions, d'opinions ou de coutumes. Dans la perspective de l'inculturation, l'“unité visible” de l'Église est avant tout christique ou, en d'autres termes, communion de femmes et d'hommes à un même Souffle.

5.3.3 Eschatologique

L'inculturation est essentiellement de l'ordre de la promesse qui déjà est inscrite dans l'*éthos* même des cultures. Elle est une sotériologie en

¹ «Les enjeux du Synode africain...». (1994), p. 175.

² *Ibid.*, p. 170.

³ Le problème est fréquemment évoqué par les Églises du Tiers Monde et encore récemment lors du Synode africain.

⁴ La préoccupation est universelle. Elle fut exprimée au synode africain comme elle l'est à Montréal; voir dans André CHARRON (sous la direction de), *Le synode de Montréal en audiences publiques...*, 1997, p. 44.

devenir, utopie en voie de réalisation en dépit des malentendus qui l'entourent. L'inculturation est à cet égard une potentialité de l'histoire, une *virtualité* dans le champ de la sociothéologie. Parce que les inculturations véritables dans le creuset de l'histoire restent à inventer, elles sont eschatologiques.

Or, la *virtualité* de la problématique de l'inculturation est à la fois l'une des pistes les plus méconnues, les plus ardues à cerner, mais également l'une des plus prometteuses à explorer. L'opération de déconstruction du concept a permis de montrer que — dans ses paramètres — toutes les conditions essentielles à l'humanisation sont réunies. Le propre du croyant est précisément d'amener la virtualité du processus à une existence concrète dans l'histoire.

Une potentialité telle existe déjà. On la retrouve dans la fonction messianique inscrite dans chaque culture comme on la retrouve dans la laïcité, la marginalité et les minorités culturelles¹. L'apôtre Paul mit lui-même en valeur la fonction messianique des païens, au grand dam des siens — juifs et chrétiens —, en reconnaissant en eux et par eux l'action du Souffle (cf. Ac 15). Du reste, une potentialité évangélique considérable reste à découvrir dans les sous-cultures urbaines d'Occident, marginalisées par les pouvoirs en place, religieux et civils. La non-reconnaissance de ces lieux évangéliques potentiels ou réels ne constitue pas pour autant une entrave au dialogue entre Dieu et les cultures; les témoins des nouveaux lieux christiques sont simplement privés de les révéler, contrariant ainsi les efforts de promotion humaine, la finalité même de l'inculturation.

L'inculturation doit ainsi son vaste champ virtuel à ses modalités pneumatologique et christologique. En regard de ce double caractère, l'inculturation suggère moins de partir à la recherche de moyens conventionnels qui puissent dire Dieu aux cultures, aux minorités et aux marginalisés que de consentir à l'écoute de Dieu qui déjà parle à travers les événements, dans des formes qui, paradoxalement, sont souvent étrangères au domaine du "religieux" selon l'acception usuelle du terme.

¹ Sur la question, voir le chapitre VII («Pistes d'application actuelles»).

5.4 LIMITES DU PATTERN

La dynamique de l'inculturation comporte des risques qui sont principalement de deux ordres: d'abord les risques internes qui guettent les défenseurs de la dynamique et les accusations de ceux qui proviennent de l'extérieur. Ces pièges sont autant de formes réductionnistes de l'inculturation qui contribuent à perpétuer l'ambiguïté autour du néologisme et à susciter une certaine méfiance à son endroit tant en Occident que dans le Tiers Monde. Les malentendus et les écueils à propos de l'inculturation sont légion; les «maladies de la foi», selon une expression originale de A. Myre¹, ne l'épargnent certainement pas.

5.4.1 Risques internes

Certains des risques encourus par l'usage du terme *inculturation* sont inhérents au concept et guettent ceux qui le défendent. Les individus ou les Églises qui cherchent à s'inculturer, ou à «s'auto-inculturer»² dit le Magistère romain, ne sont pas moins à l'abri de ces pièges. Il importe d'évoquer au moins quatre de ces risques.

a. Provincialisme

Même si les moyens empruntés pour témoigner de l'universalité de l'expérience pascale originelle sont strictement culturels, la transcendance qui s'exprime à travers ces moyens, circonstanciels et provisoires, dépasse largement les particularismes locaux et provinciaux comme les intérêts nationaux. La réduction de la dynamique d'inculturation à des frontières nationales ou culturelles est à la fois une compréhension et une utilisation faussées du concept; par exemple, la mise en place d'Églises nationales ou

¹ «Il y a une recherche du merveilleux...». (Avril 1994), 16-28.

² Dans «Dialogue entre catholiques et...». *DCath* 84 / 1932 (18 janvier 1987), p. 115.

de groupuscules religieux coupés de leurs racines, même au nom de la récupération du *pattern* évangélique fondateur, est une réalité étrangère à l'inculturation. La brisure des liens de fraternité — avec des communautés autres ou avec l'Église universelle — est un indice du provincialisme qui guette les défenseurs du concept. Par ailleurs, la fidélité aux traditions culturelles et aux coutumes ancestrales n'est certainement pas un obstacle à l'universalité exprimée dans la nature même du concept d'inculturation.

Des mises en garde sont ainsi fréquemment formulées afin d'éviter la tendance au provincialisme. Ch. Nyamiti, au Congrès de Dar-es-Salaam (Tanzanie) en 1976, invite les congressistes et les collègues théologiens à se méfier d'un certain militantisme sud-africain qui, réduisant à «la libération de la ségrégation blanche» la «théologie noire», fait croire à «un provincialisme exagéré»¹. Le Magistère fait également savoir son lot de réserves, décrivant le provincialisme comme étant ce qui «pousse l'affirmation de la culture locale d'une Église particulière jusqu'au point de se séparer des autres Églises et même de les rejeter»².

b. Récupération du concept

L'ambiguïté qui prévaut autour du concept d'inculturation associée à la crise des modèles dans l'Église rendent possible la récupération sous tous azimuts du terme en vue de nouveaux usages, à des fins politiques notamment. En dépit de la fonction théologique de l'inculturation, sa politisation est non moins réelle quand des inculturationnistes en font le tremplin de revendications locales au profit d'intérêts partisans. Deux tendances au moins permettent de croire que certains milieux tentent de récupérer le concept à de telles fins.

Une première tendance cherche à réduire l'inculturation à des slogans de circonstance qui risquent de faire du mot une mode passagère sans effet réel ni dans les cultures ni dans les communautés. Un tel opportunisme est mal comprendre la problématique qui sous-tend la dynamique.

¹ «Vues sur la théologie africaine», dans *Théologiens du Tiers-Monde...*, 1976, pp. 133-134.

² Dans «Dialogue entre catholiques et...». *DCath* 84 / 1932 (18 janvier 1987), p. 115.

Ainsi reléguer le mot à un simple effet de langage traduit surtout le désarroi des Églises face à leur propre capacité d'évangéliser comme leur refus de voir dans les cultures contemporaines des lieux de communion potentiels.

Une seconde tendance vise à apparenter l'inculturation au prosélytisme. La politique de conversion d'individus comme des masses et la volonté d'instaurer à l'échelle de la catholicité une "culture chrétienne", à partir de normes occidentales et gréco-latines, laissent croire que le recours, au niveau des discours, à une politique dite d'inculturation correspond, dans les faits, à la version moderne du prosélytisme séculaire chez les catholiques. Plusieurs théologiens du Tiers Monde ont signalé leur méfiance à propos de la version occidentale de l'inculturation, précisément à cause du rapport ambigu que le néologisme à la mode entretient avec le prosélytisme catholique romain. En outre, le fait de justifier en terme d'inculturation de nombreuses figures missionnaires (par exemple M. Ricci), ces résurgences de l'histoire qui à d'autres époques le furent en d'autres termes, ne sert ni le concept lui-même ni l'ouverture au dialogue.

c. Fixisme doctrinal ou systématisation du concept

La "dogmatisation" du concept ou sa systématisation, façon gréco-latine de figer la réalité, est assurément un danger qui guette les théoriciens du concept. Le fixisme doctrinal, ce syndrome occidental, est étranger à la dynamique elle-même. L'Occident a «la manie de définir» (H. Küng¹) tout ce qu'il touche! Par contre, l'éclairage apporté au terme et l'établissement de la problématique comme des paramètres qui structurent le concept ont moins pour but de réglementer la dynamique que de fournir, dans un esprit de synthèse, son profil global. Étant une aventure de type spirituel inhérente aux cultures et par surcroît jamais achevée, l'inculturation ne peut être réduite à une structuration juridique ou doctrinale imposée de l'extérieur ni davantage à un académisme strictement fonctionnel.

¹ *Le christianisme et les religions du monde...*, 1986, p. 167.



À ces risques internes s'ajoute le danger de verser dans le sectarisme ou encore dans le folklore, mise en garde que font valoir quelques commentateurs (P. Arrupe¹, C. Geffré²). D'autres risques réels de fermeture aux cultures ambiantes et par conséquent à l'inculturation existent; l'intolérance religieuse et le triomphalisme dominant sont les formes les plus courantes de risques encourus.

5.4.2 Risques ou accusations externes

Une deuxième catégorie de risques provient des accusations portées contre l'inculturation par des adversaires extérieurs. Il y a d'abord ceux qui voient dans l'inculturation le retour du syncrétisme ou encore la remise en question du *pattern* romain de l'Église. Ces adversaires de l'application du concept sont généralement des Occidentaux, faisant dire à F. Kabasele Lumbala que «de nombreux missionnaires européens en Afrique boudent l'«inculturation»...»³. On retrouve également ceux qui voient là une façon subversive pour le catholicisme romain d'arriver à ses fins, soit l'occidentalisation ou la romanisation des Églises locales. Ce second groupe d'adversaires est surtout originaire de cultures du Tiers Monde.

a. Syncrétisme

Le syncrétisme dans son rapport à l'inculturation est l'un des problèmes le plus abondamment traités par les commentateurs⁴. Dans les années

¹ «Sur l'inculturation (1978)», dans *Écrits pour évangéliser...*, 1985, p. 175.

² «Mission et inculturation». *Sp* 28 / 109 (1987), p. 423.

³ *Le Christianisme et l'Afrique...*, 1993, p. 48.

⁴ Sur la question, voir les articles de: Achiel PEELMAN, «L'avenir du christianisme chez les Amérindiens au Canada: syncrétisme ou inculturation?», dans J.-C. Petit et J.-C. Breton (Éd.), *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir? Questions posées à nos pratiques* (coll. Héritage et projet, 40). Montréal, Fides, 1988, pp. 59-82; Ulrich BERNER, «Synkretismus und Inkulturation», dans H. P. Siller (Hrsg. von), *Suchbewegungen*.

quatre-vingt-dix probablement plus que dans les décennies précédentes, les adversaires du concept et ses théoriciens les plus articulés de même que le Magistère et Jean-Paul II le soulèvent régulièrement. D'ailleurs, les pouvoirs religieux occidentaux perçoivent négativement et péjorativement le syncrétisme.

Certains commentateurs n'hésitent pas à accuser l'inculturation d'être une forme déguisée de syncrétisme. G. Mary-Rousselière pose ainsi le problème: «Sous prétexte d'inculturation, n'est-on pas en train de nous refiler le bon vieux syncrétisme de jadis¹?» À plusieurs reprises, Jean-Paul II lui-même a évoqué les dangers potentiels de syncrétisme; dans une allocution au Conseil pontifical pour la culture, le 17 janvier 1987, le pape invite «les pasteurs, les théologiens et les spécialistes des sciences humaines» à faire en sorte «que soit évitée toute simplification ou précipitation, qui aboutirait à un syncrétisme ou à une réduction séculière de l'annonce évangélisatrice»². De nouveau au Conseil pontifical pour la culture, dans le cadre de son assemblée plénière le 10 janvier 1992, Jean-Paul II évoque une autre fois les risques de syncrétisme³. Les exemples sont légion. Qu'est-ce donc que le syncrétisme dans son rapport à l'inculturation?

Le syncrétisme est une forme d'association d'éléments religieux locaux ou de symboles avec des données évangéliques ou de différentes religions; il est une tentative de fusion jugée illégitime ou encore difficilement compatible avec les Écritures et la tradition chrétienne. Le syncrétisme, qui se pratique surtout dans les milieux populaires, se présente sous deux formes: des chrétiens de la base cherchent à assimiler des éléments d'autres religions ou, encore, des adeptes d'autres religions tentent

Synkretismus — Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, pp. 130-144; J. Peter SCHINELLER, «Inculturation and Syncretism...». (1992), 50-53; Theo SUNDERMEIER, «Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung». *EvT* 52 / 3 (1992), 192-209; Carl F. STARKLOFF, «The Problem of Syncretism in the Search for Inculturation». *Mis* 1 / 1 (1994), 75-94; etc.

¹ «L'inculturation?... d'accord...». (1985), p. 195.

² *DCath* 84 / 1935 (1^{er} mars 1987), p. 242 (no 5).

³ *DCath* 89 / 2044 (16 février 1992), 157-159; citation p. 158.

d'intégrer à leurs croyances, cultes et pratiques, des éléments chrétiens ou autres comme dans le cas des adeptes du vaudou.

Au delà des préjugés défavorables, obstacles à la reconnaissance de la richesse des patrimoines religieux universels comme aux dialogues interreligieux et interculturel, la place du syncrétisme dans le champ de l'inculturation montre l'importance de l'apport des symboliques religieuses non chrétiennes ou non occidentales dans l'expression de la foi évangélique — aujourd'hui comme dans les temps apostoliques¹. L'inculturation puise en effet ses modes d'expressions essentiellement dans les cultures locales, laïques et religieuses indépendamment des opinions préconçues sur le sujet qu'entretiennent les gardiens des différents systèmes religieux. «Il est possible de sauvegarder l'identité chrétienne tout en assumant des rites, des pratiques ascétiques, des attitudes mentales qui appartiennent à une autre religion», écrit C. Geffré; «il est un Esprit qui structure et métamorphose des éléments culturels, religieux, éthiques préexistants»². Évidemment, «cette ouverture, dit M. A. Amaladoss, ne pourra pas ne pas exercer d'influence sur notre manière de penser le syncrétisme»³.

Dans la perspective de l'inculturation, le danger réel qui guette l'évangélisation serait donc moins l'apport des patrimoines religieux non chrétiens, voire le syncrétisme, que la perte de vue des points d'ancrage pascal et pentecostal de la foi. Le syncrétisme à combattre, s'il en est un, serait celui qui néglige de se réapproprier les fondements de l'expérience chrétienne originelle susceptible d'être formulée en autant de traditions et de cultures que les civilisations en comptent. Selon J. Mouttapa, «il ne faut pas avoir peur du mélange mais plutôt de la précipitation. Le dialogue [interculturel et interreligieux] ne nous laissera pas indemnes (...). La différence avec le syncrétisme, c'est le temps»⁴. Vraisemblablement, la romanisation des pratiques ne fait pas obstacle au syncrétisme.

¹ Sur le sujet, voir de Clinton ARNOLD, *The Colossian Syncretism. The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae*. Grand Rapids, Baker Book House, 1997.

² «La rencontre du christianisme et des cultures... ». (Mars 1995), p. 89.

³ *À la rencontre des cultures...*, 1997, p. 138.

⁴ *Dieu et...*, 1996; propos tirés de Christian LAMONTAGNE, *LeD LXXXVIII* (14 juillet 1997), p. B-1.

b. Contestation de l'Église

L'inculturation est occasionnellement perçue comme une approche contestataire de l'Église; l'argument est invoqué surtout par les tenants de "la" culture chrétienne telle que définie et imposée par l'Occident gréco-romain. Ils y voient la remise en question de l'orthodoxie romaine et une atteinte à la tradition de l'Église. Au contraire, pour les Églises qui cherchent à s'émanciper de la branche-mère de Rome, soit à redéfinir ses liens avec elle, la «réaffirmation culturelle»¹ des groupes et des Églises est l'expression non pas d'une rupture mais d'une fidélité. L'inculturation soulève ainsi une double préoccupation: la priorité faite aux cultures et l'unité de l'Église.

Le Magistère et de nombreux commentateurs évoquent régulièrement le danger prétendu. L'Américain A. Kavanagh fait part de ses «sentiments ambivalents»² à l'endroit de l'inculturation et souhaite que les pasteurs et les théologiens ne soient surtout pas «de grands adeptes»³ du sujet et de ses applications. G. Mary-Rousselière, autre adversaire acharné, condamne sans réserve la problématique; le missionnaire albertain soutient que «s'efforcer de découvrir dans les païens des "chrétiens qui s'ignorent" est une entreprise séduisante mais non sans risques...»⁴. L'évêque indien T. Menampampil, dans un article à l'emporte-pièce sur l'inculturation, mais non moins pertinent à certains égards, met en doute le sérieux de la recherche en déclarant haut et fort que les spécialistes de la question sont, souvent, rien de moins que... «des marginaux» et «des déracinés»⁵!

En raison de la modalité pneumatologique du processus, qui seule conduit «à la vérité tout entière» selon Jean (16,13), l'exclusivité d'un *pattern* culturel dominant est étrangère à l'inculturation. L'imposition de

¹ Expression de Thomas Menampampil, dans «Le défi...». (1994), p. 465.

² Aidan KAVANAGH, dans «L'inculturation de la liturgie: un regard prospectif». *MD* 179 / 3 (1989), p. 68. Malgré le titre de l'article, l'auteur dit peu de la liturgie dans son rapport à l'inculturation. De plus, l'auteur fonde ses propos sur des positions réactionnaires en plus de faire curieusement l'éloge de l'américanisme.

³ *Ibid.*, p. 81.

⁴ «L'inculturation?... d'accord...». (1985), p. 190.

⁵ «Le défi...». (1994), p. 455.

l'uniformité des modèles dans la catholicité relève plus de l'impérialisme qui émane des pouvoirs religieux que de l'évangélisation proprement dite. La remise en question du principe d'universalité du *pattern romain* de l'Église et de sa *latinité*, non pas l'Église en elle-même ni son principe d'unité, est au coeur du débat sur l'inculturation selon plusieurs romano-philes.

c. Occidentalisation

L'occidentalisation est un argument massivement employé par les commentateurs du Tiers Monde. Plusieurs associent l'inculturation à l'occidentalisation des cultures, à leur mondialisation ou à leur uniformisation. La perspective d'une civilisation planétaire unique, notamment par l'universalisation de «l'esprit scientifique», «le développement des techniques» et «la rationalisation de l'histoire», dit P. Ricoeur¹ qui a longuement étudié le problème, entre en contradiction avec la volonté légitime de préservation des patrimoines locaux.

Comment les cultures de type traditionnel peuvent-elles se “moderniser” tout en respectant leur précieux héritage? C'est là le paradoxe qui confronte les cultures locales dans leur rapport à la civilisation universelle dominante, notamment la civilisation occidentale, et qui peut les pousser, poursuit le philosophe, dans une forme de «synchrétisme vague et inconsistent»².



À ces arguments à la défaveur de l'inculturation associée au monde occidental, d'autres commentateurs, surtout d'Asie et d'Afrique, invoquent également le danger de l'élitisme³. L'inculturation apparaît tel un combat perpétuel contre la conception élitiste d'un christianisme blanc, européen et

¹ Paul RICOEUR, «Civilisation universelle et cultures nationales». *Es* 29 / 299-10 (1961), pp. 439-442.

² *Ibid.*, 1961, p. 452.

³ Sur la question de l'élitisme, voir les pp. 118 et 119.

scolastique. Comme quoi l'inculturation, source d'incompréhension, peut également apparaître comme un sujet de division.

Une inculturation comporte toujours une part de risque et le plus grand risque qu'elle court est d'être... fautive! Mais la limite la plus répandue comme la plus pernicieuse sur le sujet, dont les conséquences au plan ecclésiologique sont énormes, est assurément l'usage ambigu du terme *inculturation* autour duquel gravite une terminologie satellite qui ne fait que masquer la nature véritable du concept.

5.5 RÉSULTATS DE L'INVESTIGATION

Partir à la découverte de l'inculturation provoqua un étrange effet de surprise. Les considérations méthodologiques initialement établies, étape essentielle à l'étude du concept, ont permis de repérer, dans un second temps, la morphologie du *pattern* d'inculturation, ses finalités — herméneutique, ecclésiologique, eschatologique — et ses risques de dérapage qui apparaissent avec d'autant plus d'évidence. Elles ont également mis en valeur les fonctions sociothéologiques faisant ressortir la structure porteuse de la dynamique, le canevas conceptuel. Ainsi, les résultats de l'analyse, suite à une approche diachronique des sources et à la déconstruction du phénomène, montrent les traits majeurs du *pattern* d'inculturation: *vision nouvelle de l'évangélisation*, *nécessité de nouvelles créations*, *utopie attendue* fondée sur l'apport du Souffle.

Les résultats sont d'autant plus concluants qu'ils conduisent à des applications pratiques. Or, dans l'Antiquité judéo-chrétienne comme de nos jours, les champs d'expérimentation de la dynamique sont nombreux et touchent des domaines variés. La littérature biblique, source à explorer, présente plusieurs événements marquants qui sont autant de contextes de crise que d'occasions de renouvellement de son élan créateur originel.

L'inculturation n'est jamais redite, ni «répétition de ce qui s'est dit ou fait ailleurs, elle est une création» suscitée par l'Évangile, écrit R. Luneau¹.

Certes, l'aventure eut sa raison d'être. Identifier les sources du concept, sélectionner ses éléments sociothéologiques “géniteurs”, les repenser en fonction de sa dynamique propre, les confronter et les ordonner en une synthèse conceptuelle inédite sont une façon de transgresser, sans trop de préjudice — est-il permis de croire —, le connu et de faire advenir autant qu'il se peut une part de *l'utopie attendue*.

¹ «L'inculturation en promesse...», (1997), p. 126.

Troisième partie

CHAMPS D'EXPÉRIMENTATION

- quelques repères -

VI

REPÈRES SCRIPTURAIRES

Confronté à des aires socioculturelles et religieuses nouvelles que lui imposa sa mobilité incessante, Israël fut contraint de repenser constamment sa foi et sa formulation initiale qui l'avaient d'abord été en des représentations sémitiques, spécifiques des milieux nomades du désert. Le contact avec des cultures étrangères (phase d'acculturation) et l'insertion qui s'en suivit (phase d'enculturation) conditionnèrent ses us et coutumes comme la perception de son rapport à sa divinité. Ainsi, la réalité de l'inculturation s'est imposée «dès les origines de la Révélation, en raison de son caractère fondamental», écrit J.-D. Barthélemy¹.

Or, quand l'Israël biblique, depuis les Patriarches jusqu'aux paléochrétiens, choisit d'exprimer sa foi, d'en vivre et de la dire, le problème de l'inculturation et celui de la transmission de ses écrits se posèrent. Chaque fois que le contexte l'exigea, comment Israël *traduisit-il* dans des concepts locaux le rapport à son Dieu? À l'instar de leurs ancêtres, comment les premiers chrétiens, dont l'apôtre Paul, *traduisirent-ils* dans des concepts hellénistiques l'objet sémitique de leur foi, la rencontre avec le Christ? Quels ont été les courants déterminants de l'histoire d'Israël qui corroborent déjà la nécessité du rapport foi et cultures? L'inculturation étant une herméneutique contextuelle, la démarche soulève finalement le problème épineux de la *transmission* ou de la *traduction* des Écritures dans nos langues vernaculaires, le point d'ancrage textuel des traditions judéo-chrétiennes.

¹ *Fede et cultura...*, 1981, p. 15.

Dans une perspective de synthèse, examinons donc quelques repères vétérotestamentaires et néotestamentaires afin de montrer l'ancienneté de la dynamique d'inculturation et d'apporter un éclairage sur le problème que pose la transmission des écrits. Par ailleurs, l'objectif poursuivi est moins d'analyser chacune des thématiques ou des unités littéraires relevées que de tracer les pistes qui ouvrent de nouvelles voies de recherche et d'expérimentation. Chacun des repères sommairement présentés vaudrait ainsi un traitement plus rigoureux.

6.1 TRADITIONS VÉTÉROTESTAMENTAIRES

Sur un arrière-fond de mutations culturelles, de modèles de société à refaire et de théologies à reformuler, et conséquemment de crises graves d'identité nationale, se dessine en Israël la perspective de l'inculturation¹. Or, depuis les anciens Hébreux jusqu'à l'avènement des chrétiens, la foi biblique connut au moins trois inculturations majeures: une première s'est produite au contact des traditions sémitiques nomades proche-orientales, une deuxième lors de la canaanisation d'Israël et une troisième après l'Exil à Babylone, au moment de l'hellénisation du judaïsme palestinien à l'époque gréco-romaine. Dans l'histoire d'Israël, ces temps d'inculturation de la foi des ancêtres sont autant de crises majeures consécutives au démantèlement de son passé (phase de déculturation) et à l'instauration d'un ordre nouveau²; même une présentation brève de chacun d'eux fait ressortir le

¹ De nombreux commentateurs voient dans le Premier Testament la marque de l'inculturation. Silvia SCHROER, dans «Évolution de la foi. La Bible, un témoignage d'apprentissage interculturel». *Conci* 251 (1994), p. 21, affirme que le Premier Testament «témoigne des «efforts impressionnants d'inculturation à l'époque du judaïsme primitif» de même qu'à l'époque gréco-romaine notamment dans le Siracide, Qohelet et la Sagesse (6-8). Voir aussi de Aylward SHORTER, «Inculturation in the Old Testament», dans *Toward a Theology of Inculturation...*, 1992, pp. 104-118.

² Terminologie empruntée à Gerhard von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament...*, 1967, pp. 24 ss, à propos des Israélites au moment de la Conquête.

caractère inculturé des traditions vétérotestamentaires¹. Dans une optique plus prospective qu'analytique de l'historiographie israélite, les quelques repères suivants permettent d'entamer ou de poursuivre recherche et débat sur le sujet.

6.1.1 Sémitisation de la foi des Hébreux

La première inculturation de la foi des Hébreux dans des *patterns* sémitiques proche-orientaux nous est mal connue; la rareté des sources sur l'histoire des anciens Hébreux à laquelle s'ajoute la remise en question de l'ancien consensus autour des traditions du Pentateuque² ne facilitent guère l'investigation. Par ailleurs, plusieurs indices tirés de la littérature biblique permettent de montrer l'importance de cette période obscure dans l'élaboration d'un premier discours religieux, essentiellement tributaire de l'environnement culturel sémitique. Ainsi, la sémitisation de la foi des anciens Hébreux fut une opération qui se résume à quatre temps.

1° Dans un premier mouvement d'accueil et de réappropriation de leur réalité contextuelle d'origine (phase d'identification), des groupes d'Hébreux présentent des traits de culture caractéristiques dont voici quelques exemples: le nomadisme en bordure des déserts, la tente, une structure de clan, les ancêtres, le petit bétail, la quête de la liberté (l'errance au désert), le questionnement sur leurs propres origines et

¹ Pour une synthèse du sujet, voir le schéma 9 («Les inculturations de la foi biblique à travers les âges»), p. 317-318.

² Depuis l'article du Torontois Frederic Victor WINNETT («Re-examining the Foundation». *JBL* 84 [1965], 1-19) et la publication de l'ouvrage de Hans Heinrich SCHMID en 1976 (*Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*. Zürich, Theologischer Verlag), la crise qui secoue l'hypothèse documentaire formulée par J. Wellhausen et K. H. Graf au siècle dernier relance le débat sur les origines d'Israël. Des classiques, dont Roland de VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël* (coll. Études bibliques). Paris, Gabalda, 1971, ou encore M. Noth et W. F. Albright, qui auraient été incontournables à une certaine époque, apparaissent aujourd'hui comme des sources à utiliser avec réserve et esprit critique. Dans le cadre d'une étude sur l'inculturation, les résultats de la nouvelle recherche exigent au moins une attitude de prudence quant aux informations à fournir sur la question des origines d'Israël.

l'angoisse devant la mort, l'offrande et le culte, un dieu personnel, itinérant et montagnard (Ps 104,1-4), «un dieu en devenir» qu'ils tentent d'identifier et de personnaliser selon D. Faivre¹, etc. Ces traits de culture sont autant de réalités quotidiennes que les Hébreux cherchent à transmettre au moyen de mythes et de légendes, de contes et de chants, de symboles, de proverbes et de lois, d'étiologies et d'épopées, autant de formes culturelles locales et circonstanciennes qui traduisent, à l'écrit comme à l'oral, les faits et gestes d'un peuple en formation dans le rapport à ses divinités tribales.

2° La résistance farouche des Hébreux au syncrétisme, dont la sujétion aux nations étrangères et à leurs divinités, est un trait de l'instinct de survie culturel et religieux des tribus sémitiques. Les marques de l'instauration d'une culture de la résistance chez les anciens Hébreux face à l'intrusion d'éléments culturels extérieurs à ses traditions sont nombreuses: l'importance accordée à la pureté du sang ou la non-mixité avec l'étranger (filiation ethnique), le développement graduel d'un monothéisme tribal depuis les panthéons voisins (Assyrie, Égypte, Madian, Ugarit, etc.).

3° Un mouvement de transformation suite à la sémitisation lente et progressive de la foi des anciens Hébreux fut créateur d'une identité culturelle et nationale nouvelle: Israël. L'importance accordée aux récits mythologiques de fondation (Gn 1-11), à l'épopée patriarcale et au vaste mouvement d'exode des ancêtres vers Canaan contribua à façonner leur personnalité socioreligieuse distinctive, mais que le rapport aux nations et aux cultures environnantes allait vraisemblablement marginaliser par la suite. La formulation initiale de la foi des Hébreux en des concepts culturels locaux, proche-orientaux et caractéristiques des milieux nomades, est à l'origine de ce mouvement d'affirmation de la foi.

4° Un mouvement final de reconstruction ou de recréation d'une identité culturelle nouvelle apparaît comme la toute première inculturation

¹ Daniel FAIVRE, *L'idée de Dieu chez les Hébreux nomades. Une monolâtrie sur fond de polydémonisme*. Paris-Montréal, L'Harmattan, 1996, p. 251.

de la foi des Hébreux à une époque marquée par l'oralité comme par l'univers religieux et culturel des populations nomades des déserts du Proche-Orient. Cette inculturation pourrait remonter à un époque aussi ancienne que le long mouvement migratoire des Hébreux depuis l'Égypte. Dans l'hypothèse où la rédaction et la fusion des traditions écrites du Pentateuque aient été plus tardives que ne le soutiennent les commentateurs classiques, à l'époque de l'Exil par exemple, ces traditions ne sont pas pour autant une entrave à l'inculturation initiale de la foi des Hébreux.

Par ailleurs, cette première inculturation de la foi des Hébreux aurait pu l'être dans des concepts non sémitiques dans l'éventualité où l'histoire d'Israël se serait développée au contact d'autres influences culturelles (égyptiennes notamment). Une étude approfondie de la question, fondée sur la philologie, l'histoire et la critique historique, devrait permettre de mieux déterminer les éléments qui composent ce mouvement initial d'inculturation en plus de le situer avec davantage de rigueur dans le temps et dans l'espace. En outre, sur ce mouvement initial de sémitisation vient se greffer un second mouvement tout aussi majeur dans le développement de la foi des Hébreux: la canaanisation d'Israël.

6.1.2 Canaanisation d'Israël

À l'instar de la sémitisation de la foi des Hébreux, le quadruple mouvement distinctif de la dynamique d'inculturation traverse l'épopée de la canaanisation d'Israël, second mouvement d'inculturation en importance de la foi israélite. Comme le fait remarquer L. Legrand, à l'instar d'un grand nombre de commentateurs, «il n'y a aucune raison de douter qu'Israël aussi n'ait profité de ce rayonnement de la culture cananéenne»¹.

¹ «Inculturation...», (1992), p. 14.

1° L'accueil des cultures cananéennes¹ et l'intégration progressive à la réalité locale par les tribus israélites, à la suite de leur installation en Canaan, constituent la phase initiale de ce mouvement. Or, la canaanisation d'Israël est marquée par l'appropriation d'éléments culturels locaux (phase d'enculturation) qui nécessita l'abandon du mode de vie tribal des ancêtres et ses traits originaux de culture (phase de déculturation). Les exemples qui illustrent le mouvement d'*insertion* culturelle d'Israël dans les cultures cananéennes sont nombreux sans que soient délaissées pour autant les intuitions fondamentales de sa foi. Voici quelques-uns des exemples les plus marquants à ce sujet².

- La sédentarisation caractérisée par un certain nombre de facteurs: l'urbanisme (dont la construction de maisons) au détriment du nomadisme (dont la tente), les activités agricoles (dont la vigne et le vin) au détriment de l'élevage, le petit commerce qui donne une importance accrue à la monnaie au détriment du troc, etc.
- L'organisation politique centrée autour d'un personnage royal (l'instauration d'une monarchie à l'instar de celles qui se trouvaient dans la région). La gravité des problèmes entourant l'avènement de la royauté, dont le schisme entre le Nord et le Sud, et la fragilité des alliances conclues entre rois israélites et autres monarques montrent l'ampleur de la crise d'identité culturelle que traversent les tribus "confédérées".
- L'adoption d'une charte ou d'un code de lois qui régit les droits et les devoirs à l'endroit de Dieu et du prochain.
- L'exploitation des métaux dont le fer et le cuivre.
- Le temple de Jérusalem où se pratiquaient des célébrations cultuelles inspirées des Cananéens, notamment la pâque qui tire son origine d'une

¹ La géographie de Canaan est un territoire vaste et ses cultures un mélange d'ethnies comme le démontre Roland de VAUX, dans «Canaan et la civilisation cananéenne». *Histoire Ancienne...*, 1971, pp. 123-148.

² Pour un inventaire de l'héritage culturel cananéen laissé aux Israélites, voir les articles de Lucien LEGRAND, «Inculturation. Quelques points de repères bibliques». *LI* 60 / 2 (1992), pp. 13-20; de Jacques VERMEYLEN, «La Bible et l'héritage des cultures proche-orientales». *LVit* 50 / 3 (1995), 245-251; etc.

fête agricole en Canaan¹; l'architecture du sanctuaire s'apparente aussi à d'autres temples érigés dans des contrées voisines (J. Vermeulen²).

- Les fêtes de pèlerinage empruntées aux cultures locales: les Azymes, la pâque, les Semaines (Pentecôte), les Récoltes (Fête des tentes). Israël prêta à ces célébrations païennes des significations qui évoquent son histoire: la sortie d'Égypte, l'alliance, etc.
- La rencontre de la divinité israélite (Élohim) par le biais de forces cosmiques (Ex 3) rappellent les mythes cananéens. Bien que reniant le baalisme, le prophète Osée s'inspire du panthéon cananéen comme en témoigne l'emploi d'une terminologie conjugale et sexuelle. Selon S. Schroer³, le psaume 65, apparenté à l'épopée de Keret qui met en scène Baal, le dieu de la pluie, constitue un parfait exemple d'affinité et d'intégration des cultures entre Israël et Ugarit.
- La mention du mot «Dieu» (Élohim) qui tire son origine de la divinité cananéenne *El*, rarement appréciée à sa juste valeur comme le fait remarquer L. Legrand: «L'emploi de cette racine [par Israël] implique donc une reconnaissance de la validité de cette attitude religieuse [*El* : le niveau d'être qui se situe au delà de l'humain] que l'on qualifie, parfois un peu dédaigneusement, d'animisme et qui, en fait, exprime l'ouverture à la dimension transcendante du contexte où l'homme vit⁴.»
- Le prophétisme déjà répandu à Byblos.

Or, l'adoption de représentations et de symboles cananéens modifia radicalement le visage sémitique de la foi d'Israël et de sa vie quotidienne tel qu'il s'était jadis façonné au désert. La radicalité des changements donna

¹ En mettant l'accent non pas sur les forces de la nature ou cosmiques qui conditionnent la vie des individus, à l'instar des religions cananéennes, mais sur l'histoire, Israël fait de la pâque un mémorial de l'événement fondateur de sa foi: la sortie d'Égypte. Pour Israël, l'"événement" est plus signifiant et plus déterminant pour son avenir que ne l'est la soumission de l'humain aux "forces" qui l'entourent et le dominent.

² «La Bible et l'héritage...». (1995), p. 247.

³ «Évolution de la foi. La Bible...». (1994), pp. 18-20. La rédaction postexilique du psaume 65, selon une hypothèse souvent avancée, ne serait aucunement une entrave au rapprochement culturel entre Israël et Canaan, soutient l'auteur, compte tenu de l'effort d'inculturation de la foi israélite à l'époque gréco-romaine.

⁴ «Inculturation...». (1992), p. 15.

à Israël une configuration socioreligieuse distinctive qui ne fut pas sans soulever quelques résistances.

2° Un mouvement de réaction ou de résistance se développa, fait à la fois de répulsion du monde cananéen et d'idéalisation de la foi ancestrale associée à ses modes de vie particuliers (phase de déculturation). Au moins trois facteurs caractérisent ce mouvement de contre-culture.

- Le rejet pur et simple de l'assimilation aux cultures locales.
- Le rejet de la sédentarisation et des formes de vie qui s'y rattachent dont la royauté. Des traditions israélites idéalisent le nomadisme associé aux ancêtres du désert; ainsi, écrit R. Proulx, «Israël reste fidèle à sa foi primitive en un dieu itinérant et nomade dont la présence ne saurait être identifiée à tel lieu»¹.

Cette résistance à la sédentarisation est maintes fois exprimée: l'ordre de départ donné à Abraham (Gn 12), la sortie d'Égypte et le séjour au Sinaï, l'épisode des Rékabites fidèles aux instructions des ancêtres et à la stricte observance (Jr 35,1-11 ss), la rhétorique du prophète Amos dénonçant l'opulence des Samaritains, etc. Selon les évangiles synoptiques, Jésus manifesta une résistance analogue qui s'apparente à celle des prophètes itinérants.

- Le rejet du polythéisme et du culte au service des idoles, des astres, des pratiques divinatoires. En revanche, l'idée du monothéisme (ou monolâtrie²) tribal — national — s'impose dans la pratique israélite (Ex 3,14: la révélation sinaïtique) allant jusqu'à l'affirmation graduelle de la foi yahviste³.

Dans un mouvement ambigu d'attraction et de rejet de l'univers culturel cananéen, les tribus israélites, à un moment précis de leur histoire, sont confrontées à une interaction qui les amène à une plus grande

¹ Roland PROULX, «La rencontre d'une foi et d'une culture dans le Deutéronome». *CChr* 65-66 (1972), p. 357, note 11.

² Daniel FAIVRE, *L'idée de Dieu chez les Hébreux nomades...*, 1996, pp. 255-258.

³ Sur le sujet, voir l'article éclairant de Jean-Marie Van CANGH, «Les origines d'Israël et la foi monothéiste. Apports de l'archéologie et de la critique littéraire». *RTL* 22 (1991), 305-326; 457-487.

affirmation de leur foi. C'est «en cherchant à mieux se définir, écrit R. Proulx, [qu']Israël a été amené progressivement à (...) distinguer les intuitions fondamentales [de la foi de ses origines] et les modes d'expression solidaires d'une situation culturelle particulière»¹; à cet égard, le Deutéronome témoigne d'un idéal de rencontre entre la foi israélite et les cultures proche-orientales.

3° Un mouvement de transformation, centré sur la foi en YHWH et non sur les mythes locaux. L'opération de démythologisation (ou de reformulation du sens) entreprise par Israël témoigne non seulement de son refus d'assimilation, mais également de sa volonté d'*adapter* les intuitions fondatrices de sa foi à la conjoncture socioculturelle nouvelle. Israël se dote ainsi d'une personnalité socioreligieuse distinctive, point d'aboutissement de deux facteurs: sa fidélité aux traditions ancestrales du désert et son appartenance nouvelle aux cultures locales.

4° Un mouvement de recréation de la culture israélite dans une forme adaptée au milieu cananéen d'adoption. La nouvelle identité israélite qui en résulte constitue l'expression ultime du contact entre les antiques traditions sémitiques nomades que véhiculent Israël et les cultures cananéennes. G. von Rad, pour qui l'ouverture d'Israël aux cultures cananéennes est indéniable, se fait le défenseur de l'inculturation de la foi israélite même à une époque où le mot *inculturation* circule peu:

Cette appropriation de territoires naguère étrangers, cette façon d'adopter et de remplir d'un nouveau contenu des conceptions culturelles appartenant à un tout autre contexte religieux, c'est sans contredit ce qu'il y a de plus captivant dans l'histoire de l'ancienne foi en Yahvé².

Mieux connu que le précédent en raison de l'importance des sources, le second mouvement d'inculturation donne à la foi d'Israël sa configura-

¹ *Ibid.*, pp. 356-357.

² *Théologie de l'Ancien Testament...*, 1967, p. 33.

tion distinctive qui la démarque de la polyâtrie cananéenne environnante ou d'autres religions du bassin méditerranéen et du Proche-Orient ancien.

6.1.3 Hellénisation du judaïsme

À l'instar de la canaanisation, l'hellénisation du judaïsme, surtout le judaïsme d'Alexandrie comme en témoignent plusieurs écrits¹, représente un moment majeur de l'inculturation de la foi israélite, marquée d'abord par la stricte observance de la Loi et de la tradition juives auxquels se mêlent des éléments philosophiques néoplatoniciens. Cet autre courant d'inculturation de la pensée biblique qui s'est imposé dès le second siècle avant notre ère se caractérise de nouveau par un quadruple mouvement.

1° L'accueil de la civilisation grecque dont la sagesse constitue l'un des apports majeurs au judaïsme palestinien. L'hellénisme confère en effet à la sagesse sémitique la dimension cosmique qui lui fait défaut, comme en témoigne entre autres mots la traduction de l'hébreu יהוה (YHWH) par le grec Κύριος (Seigneur ou maître du cosmos); les religions à mystères confèrent également une dimension cosmique à la théologie israélite marquée par l'historicité.

Du reste, la traduction de la Septante et l'acceptation dans le canon alexandrin de livres sapientiaux grecs tardifs² (le Siracide, la Sagesse, etc.) supposent «une reconnaissance de cette hellénisation de la pensée biblique»,

¹ Qohélet, le Siracide, le Livre de la Sagesse. À ces écrits bibliques, il faut ajouter l'oeuvre de Philon d'Alexandrie, le plus illustre représentant de la synthèse entre judaïsme et néoplatonisme.

² Sur les influences de l'hellénisme dans Qohélet et le Siracide, voir de Nuria CALDUCH-BENAGES, «Elementos de inculturación hellenista en el libro de Ben Sira: Los viages». *EstB* 54 / 3 (1996), 289-298; de Daniel DORÉ, *Qohélet, le Siracide ou l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique* (CahÉv, 91). Paris, Cerf, 1995, pp. 5-7 s; de Robert MICHAUD, *Qohélet et l'hellénisme. La littérature de sagesse. Histoire et théologie*. T. II (coll. Lire la Bible, 77). Paris, Cerf, 1987; «Hellénisme & Judaïsme». *MB* 42 (1986); de Martin HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 10). Tübingen, Mohr, 1969, pp. 210-237; etc.

surtout dans le judaïsme d'Alexandrie, soutient L. Legrand¹ à l'instar de plusieurs commentateurs². L'influence est largement attestée comme en témoignent aussi la philosophie stoïcienne associée aux louanges, l'antique sagesse égyptienne désormais personnifiée et éducatrice de la justice (Sag 6-8), les figures d'*Isis*, vénérée chez les Égyptiens, et de la *Sophia*³, associée à Salomon et louée pour sa capacité salvatrice. Selon certains (B. L. Mack⁴, J. M. Reese⁵, J. S. Kloppenborg⁶), qui ne font pas nécessairement l'unanimité, ces figures païennes révèlent des attributs analogues aux grands héros de l'historiographie israélite. S. Schroer écrit même que «la Sagesse est la réponse juive au défi lancé par la vénération des mystères et d'Isis en Égypte à la veille de notre ère»⁷.

Or, pour un motif strictement contextuel, c'est-à-dire par réaction à la forte attraction qu'exerçaient les mystères, le judaïsme alexandrin se serait empressé de reconnaître la valeur israélite du volet sapientiel propre au patrimoine culturel égyptien. En tentant d'associer Loi mosaïque et hellénisme, le Livre de la Sagesse évoque la mesure adoptée par la communauté alexandrine. Par ailleurs, la distance — géographique et culturelle — qui sépare Alexandrie de Jérusalem fait en sorte que le judaïsme palestinien fut nettement moins ouvert à ce mouvement d'hellénisation de la foi par les communautés soeurs d'Égypte.

¹ «Inculturation...», (1992), p. 19.

² A.J. Festugière, L. Cerfaux, F. Cumont, E. des Places, A. D. Nock, L. Robert, J. Ziegler, S. Schroer, B. L. Mark, H. Küng (*Être chrétien*), etc.

³ Voir de Louis BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu* (coll. Théologies). Paris, Cerf, 1994.

⁴ Burton Lee MACK, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie in hellenistischen Judentum* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 10). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, pp. 90-95 [«Die Isis—Sophia und der König»]; voir également «Logos und Sophia». *StUNT* 10 (1973); «Wisdom Myth and Mythology. An Essay in Understanding a Theological Tradition». *In* 24 (1970), 46-60.

⁵ James M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (coll. Analecta Biblica, 41). Rome, Biblical Institute Press, 1970.

⁶ John S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Studies in Antiquity and Christianity). Philadelphia, Fortress Press, 1987.

⁷ «Évolution de la foi. La Bible...». (1994), p. 24.

2° Une certaine résistance à l'hellénisme — mouvement de contre-culture —, marqué par le rejet du polythéisme grec et de son panthéon. Déjà clairement exprimé lors des précédents mouvements de sémitisation et de canaanisation, ce rejet fait en sorte qu'Israël, au moment de son hellénisation, continue de cultiver à l'endroit du polythéisme, de l'idolâtrie et des cultes qui s'y rapportent (des astres, des animaux, des éléments, des objets faits de mains humaines) ou encore de la divinisation des souverains (Sag 14,20), une hostilité analogue. Les philosophes grecs, tels les stoïciens, sont particulièrement visés par cette condamnation sans rémission d'Israël.

Le Livre de la Sagesse (chap. 13-15), à l'instar de la Lettre de Jérémie, du prophète Jérémie (10,1-16) et du Deutéro-Isaïe (44,9-20), est à cet effet un vibrant plaidoyer contre de telles croyances rattachées à des pratiques tout aussi réprimées dont l'adoption est associée au syncrétisme et même à la prostitution (cf. Osée). Le Livre de Daniel (vers 165 avant notre ère) se fait également le chantre de la condamnation de l'hellénisme perçu, d'après J. Vermeylen, «comme l'incarnation du mal, que Dieu vaincra dans un ultime combat»¹.

3° Un mouvement de transformation de la foi israélite en fidélité aux traditions des ancêtres. La reconnaissance de YHWH — affirmation d'un monothéisme national — et de la Torah sont des exemples de cette fidélité.

4° Un mouvement de recréation de la foi israélite à la suite de la fusion du judaïsme dans l'hellénisme, position que traduit notamment l'Ecclésiaste (Qohélet). La rencontre des deux cultures s'est surtout fait sentir dans le judaïsme alexandrin comme le montrent sa littérature, dont la LXX, et, dans une moindre mesure, le judaïsme rabbinique. Le dialogue «interreligieux» contribue ainsi à l'enrichissement de la foi israélite par son ouverture aux perspectives cosmique et mystique qui circulent déjà dans l'hellénisme.

Ainsi, la foi judéo-palestinienne inculturée à la civilisation grecque ou *hellénisation* de la foi judéo-palestinienne est créatrice de nouvelles

¹ «La Bible et l'héritage...». (1995), p. 250.

identités socioreligieuses: le *judaïsme hellénistique* et le *paléochristianisme* (palestinien et hellénistique). En regard de l'inculturation qui suppose une connaissance expérientielle de Dieu et non pas conceptuelle, la *christianisation de l'hellénisme*¹, son antithèse, est une position inexacte.

6.1.4 Du sacerdoce au rabbinisme

À l'exception des trois champs d'expérimentation présentés, parmi les plus déterminants de l'histoire d'Israël, d'autres événements ont aussi engendré d'importants mouvements d'inculturation. L'exil à Babylone, temps de crise, vaudrait à lui seul un long développement, de même que le passage non moins crucial du judaïsme aux premières communautés chrétiennes. Mais, l'avènement du judaïsme remettant en question le sacerdoce ministériel traditionnel, institution pourtant majeure en Israël, est aussi un lieu d'inculturation des pratiques liturgiques israélites dont les conséquences ont été déterminantes pour son avenir comme pour les premiers chrétiens. Même une présentation brève du problème dans son rapport à l'inculturation permet de poser les véritables questions.

Suite à l'invasion de la Palestine et de la destruction du second temple de Jérusalem (en l'an 70), Israël s'est interrogé lui-même sur la pertinence de son sacerdoce et de sa classe sacerdotale, "fief" masculin, héritage d'une longue tradition. Le contexte historique particulier qui le confrontait, marqué par le drame du démantèlement des structures traditionnelles liées au temple, par le choc de la diaspora que la quête incessante d'une nouvelle identité de foi venait aggraver, exige d'Israël, par fidélité à l'expérience originelle de ses ancêtres au désert (l'alliance avec son Dieu nomade), une réponse qui soit encore neuve, toujours originale et tout aussi contextuelle. Dans la tourmente des bouleversements, Israël aurait pu choisir de se réfugier dans sa tradition en y révisant simplement les modalités de son sacerdoce institué. Au contraire, il se souvient que les circonstances ne

¹ A. Grillmeier, G. Madec, C. Geffré, etc.

relèvent pas du hasard, mais, comme une mémoire secrète, rappellent avec force l'actualité de l'événement fondateur de sa foi: l'Exode. Israël opta pour une voie nouvelle.

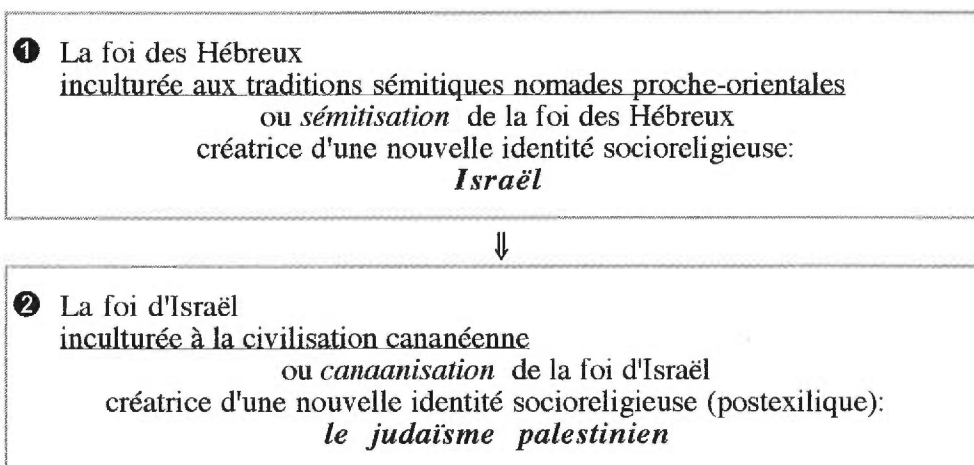
Israël, dès la fin du 1^{er} siècle, compte tenu du contexte historique nouveau, ne trouva donc plus dans l'institution sacerdotale masculine les secours adéquats. En revanche, il vit non seulement dans la reconnaissance universelle du rôle des synagogues centrées autour de la figure du peuple, mais aussi dans celui des traditions rabbiniques et talmudiques ou orales — que rapportent notamment les femmes — à l'échelle de la judaïté une réponse juste qui, encore de nos jours, continue de véhiculer son histoire, de nourrir son attente et d'exprimer sa foi.



Cette brève enquête montre que la configuration particulière de la foi biblique, reprise dans le schéma 9 qui suit, est faite au moins de trois courants d'inculturation majeurs. Ces courants contribuent à fournir aux inculturations subséquentes dans l'Église comme dans le monde sécularisé occidental des points d'ancrage praxéologiques et théologiques hérités de traditions millénaires.

Les inculturations de la foi biblique à travers les âges

☛ Schéma 9





③ La foi judéo-palestinienne
inculturée à la civilisation grecque
 ou *hellénisation* de la foi judéo-palestinienne
 créatrice de nouvelles identités socioreligieuses:
le judaïsme hellénistique
 et le *paléochristianisme* (palestinien et hellénistique)

Depuis ses origines légendaires jusqu'à l'avènement du christianisme, l'historiographie israélite s'inscrit dans un processus qui s'apparente parfaitement à la dynamique sociothéologique de l'inculturation. En dépit des limites liées à la présentation de la question sous forme de synthèse, les éléments distinctifs de la foi d'Israël ont été façonnés au contact du pluralisme culturel qu'un simple survol de l'histoire permet de repérer. Une analyse philologique des différentes traditions bibliques viendrait certainement appuyer et enrichir les propos tenus. Du reste, un mouvement analogue se poursuit dans les traditions néotestamentaires et, plus tardivement, dans l'Église primitive comme dans le judaïsme¹.

6.2 TRADITIONS NÉOTESTAMENTAIRES

L'hellénisation de la pensée biblique se prolonge dans la littérature intertestamentaire, le judaïsme et le Deuxième Testament. Les évangiles sont eux-mêmes une version inculturée de l'espérance juive tandis qu'un éventail de textes sur l'activité missionnaire de Paul montre nettement une préoccupation de type inculturé. À moins d'adopter une position qui ne nécessite pas d'appuis textuels clairement attestés, il est difficile d'en dire autant au sujet des mots et des actes de Jésus.

¹ Selon André CHOURAQUI, dans *L'Univers de la Bible...*, (1985), p. 252 (tome X), la «synthèse culturelle entre judaïsme et philosophie grecque se réalisera à nouveau avec Maïmonide au XIII^e siècle de notre ère, lequel puise aussi bien dans la tradition aristotélicienne que dans la tradition juive la source de sa pensée».

6.2.1 Actes et dires de Jésus

La perspective d'un engagement apparenté à l'inculturation fut-elle chez Jésus une préoccupation? Dans sa Galilée profonde, eut-il à inculturer ses actes et ses dires? S'appuyant sur des textes ou quelques thématiques qui lui sont généralement attribués, des commentateurs le prétendent (W. Gruen¹, etc.). Par ailleurs, l'hypothèse où Jésus aurait posé des actes et tenu des discours de type inculturé pose deux problèmes. Examinons d'abord ces problèmes avant de montrer la pertinence de la question et de porter finalement un jugement critique.

1° Un substrat évangélique remontant à Jésus

Le problème soulève d'abord certaines interrogations. Quels sont les textes évangéliques qui permettent de fonder les engagements et les enseignements de Jésus et sur lesquels pourraient reposer l'hypothèse d'un Jésus inculturé? Quelles sont les péripécies ou les paroles attribuables à Jésus qui se distinguent de celles des communautés chrétiennes primitives et qui auraient un rapport à l'inculturation? Un tel substrat évangélique remontant à Jésus est-il repérable? Toute étude sur l'inculturation nécessite pourtant des appuis textuels garantis pour mener l'investigation. Comment soutenir l'hypothèse d'un Jésus inculturé si les appuis textuels sont difficilement fondés?

Malgré la popularité des positions favorables à l'historicité de Jésus² dans le prolongement des approches contextuelles, positions défendues par plusieurs commentateurs récents³, les études classiques⁴ — affirmant l'accès aux origines biographiques du Nazaréen par le passage obligé des

¹ Wolfgang GRUEN, «Jésus-Christ, modèle pour la catéchèse inculturée». *LVit* 50 / 3 (1995), 287-305.

² Pour un récent aperçu de la question et de quelques-uns de ses représentants, voir la présentation sommaire suivante: «La redécouverte de Jésus. Qui dites-vous que je suis?». *Conci* 269 (1997), 167 pp.

³ G. Vermes, G. Theissen, E. P. Sanders, J. D. Crossan, etc.

⁴ R. Bultmann, E. Käsemann, G. Bornkamm, J. Jeremias, E. Schillebeeckx, J. P. Meier, etc. Par ailleurs, l'étude du problème à partir de ces auteurs qui ont publié sur le Jésus historique pourrait apporter un éclairage neuf sur le sujet.

interprétations croyantes — ne permettent pas d'attribuer à Jésus une intention nette sur la question de l'inculturation. Les études sociohistoriques récentes sur les textes n'autoriseraient pas davantage les commentateurs à perdre de vue l'effort herméneutique déployé par les évangélistes dans une optique christologique, car les perspectives postpascale et postpentecostale des évangiles jouent un rôle déterminant dans la formation des textes. Or, l'attribution à Jésus de pratiques inculturées reposerait sur des hypothèses discutables en matière de critique textuelle et de critique littéraire. Il n'est pas du ressort d'une étude sur l'inculturation de régler ce problème.

2° La personne de Jésus

L'inculturation est une dynamique qui ne concerne pas l'homme Jésus, indépendamment de la position défendue sur l'historicité des textes évangéliques invoqués et en dépit de son utopie présentée tardivement par les communautés — l'avènement du Règne. L'inculturation fait valoir la dialectique *Évangile—cultures* dont témoignent des croyants. Ces croyants et par surcroît Jésus sont essentiellement témoins d'une inculturation ou, encore, sont inculturés par le contexte qui les accueillent.

L'inculturation fait ainsi valoir le rôle des cultures palestinienne et hellénistique dans leur rapport à la réception du Souffle, à ses manifestations et à son incarnation dans des milieux qui ont été le quotidien de Jésus. En raison de son mode pneumatologique initial de fonctionnement dans l'anonymat des peuples, la dynamique d'inculturation participe à l'avènement du Règne de Dieu dans l'histoire, pour chaque lieu et chaque époque d'une manière originale, plus qu'elle ne se soucie de spéculer sur le Nazaréen fondateur. Comme homme, Jésus ne peut figurer au nombre des paramètres de l'inculturation ni au nombre des personnages qui soutiennent l'approche, malgré son importance pour les évangélistes et la tradition chrétienne, voire l'intérêt qu'il suscite aujourd'hui.

Par ailleurs, l'argumentation à la faveur d'un Jésus inculturé à son contexte de vie n'est pas à écarter pour autant. Une telle hypothèse pourrait fonder ses appuis sur une argumentation thématique et non textuelle. En

outre, le rapport *foi et cultures* est manifestement présent dans les enseignements de Jésus, du moins dans la littérature évangélique qui s'y rapporte. La pertinence de la question tient à ce double argument. Dans la perspective d'une conscience apparentée à l'inculturation chez Jésus, quelles seraient donc les quelques pistes de recherche à explorer? Et les arguments à la défaveur de l'hypothèse?

Selon les propos tels que rapportés par les évangélistes, des lignes de force au coeur de toute dynamique d'inculturation se retrouvent chez Jésus: la "dépendance" à l'endroit du Souffle, l'accueil inconditionnel de l'autre même dans sa différence culturelle, religieuse ou sexuelle (non seulement les Syrophéniciens, les Romains et les Samaritains, mais aussi les femmes), le détachement à l'endroit de tout système (le Sanhédrin) comme des idéologies (politiques et religieuses), le souci marqué pour la promotion des pauvres et des exclus ou impurs (les lépreux, les étrangers), le projet de recréation du "vieux monde" (voir ses paraboles) exprimé par la *bonne nouvelle du Règne*¹, thématique qui remonterait à Jésus lui-même selon la majorité des commentateurs.

En regard de ces quelques thématiques rapportées par les évangélistes², les situations ou les fonctions fondatrices de l'inculturation seraient présentes chez Jésus: *l'accueil de son contexte culturel et son enracinement, le regard critique sur les réalités de son temps, la transformation du milieu par ses actes et ses dires et, finalement, la recréation d'un ordre nouveau, ordre divin fondé sur la manifestation du Souffle. Par son engagement, mais avant tout par sa fidélité à ce qu'il ressentit de juste en lui, Jésus fut certainement un témoin privilégié de l'oeuvre de recréation du monde dans la perspective évoquée par les prophètes.*

En dépit de l'hypothèse lui attribuant un rôle inculturé, il est probable qu'une telle perspective n'ait pas été chez Jésus une préoccupation. Malgré le caractère multiculturel de la Palestine de l'époque, Jésus,

¹ Le thème est déjà présent chez les prophètes (Is 7,10-25; 9; 11; 61; etc.) et dans le courant apocalyptique (Dn 2; 4; Is 6).

² D'autres thématiques auxquelles les premiers chrétiens associent volontiers Jésus seraient peut-être également à considérer: *l'attente messianique* (perspective eschatologique) selon l'acception prophétique (Is 61,1 ss) et non politique, le *Temple et la Loi* dont Jésus se fait le chantre critique selon Mt 5, 21-48, etc.

campagnard avant tout soucieux du mieux-être des paysans galiléens, eut vraisemblablement peu d'envergure sur les plans culturel et national. Sa mission dans les villages et les campagnes de Galilée, sur une distance d'au plus trois kilomètres sur la rive nord du Lac de Tibériade, ne vise que les milieux juifs palestiniens, notamment les «brebis égarées» (Mt 10,5-6; 15,24), dans le cadre d'une activité de thaumaturge, courante dans le contexte, associée à un enseignement enraciné dans les traditions orales et écrites locales. L'universalité de sa mission (Mt 20,28; 28,19; Ac 1,8; etc.), comme sa messianité, ne lui furent attribuées que tardivement.

Selon toute probabilité, Jésus n'aurait pas eu à *transposer* ses actes et ses dires dans des concepts autres (grecs, latins, etc.) que ceux de sa propre origine afin d'être entendu et compris par ses auditeurs. Il accomplit en revanche, selon les évangélistes, la mission de témoigner de la présence libératrice du Dieu de ses ancêtres dans des catégories de rôles (prophétique et sapientiel), de prédication (béatitudes et oracles, paraboles, proverbes, malédictions, etc.), de style (le paradoxe) et d'action (thaumaturgie) familières à l'univers culturel judéo-palestinien des siens. S'il faut voir chez Jésus une conscience et une pratique inculturées, c'est alors là dans ces différentes catégories culturelles et locales qu'il faut les chercher.

Suite à ces quelques considérations sur Jésus dans son rapport à l'inculturation, rappelons que l'étude du concept se fonde expressément sur des appuis textuels attestés. Défendre l'hypothèse d'un Jésus inculturé présuppose l'existence de dires et d'actes qui en témoigneraient; mais les appuis valables faisant de lui un personnage inculturé sont relativement minces — si ce n'est la thématique du Règne —, affaiblissant la valeur de l'argumentation des défenseurs de l'hypothèse.

L'état actuel de la recherche sur le Jésus historique ne permet pas de conclure que Jésus se soit préoccupé de ce qui est convenu d'appeler l'inculturation, bien que le problème reste entier. Mieux vaut voir dans le corpus évangélique en son ensemble une version inculturée des réalités de la foi palestiniennes et hellénistiques plutôt que d'associer plus ou moins

arbitrairement à Jésus la marque d'une inculturation qui, préjugé favorable aidant à l'endroit du héros, se voudrait parfaite.

6.2.2 Activités missionnaires de Paul

Par rapport à celle de Jésus, la situation de Paul se présente différemment. Les facteurs socioculturels qui distinguent Jésus de l'apôtre des Nations, homme universel préoccupé par la création de lieux urbains de rassemblement, sont nombreux: le multiculturalisme qui le caractérise, la création de communautés mixtes en Asie Mineure (païennes et juives, grecques et palestiniennes), le caractère urbain de ses activités missiologiques, etc. Les appuis textuels sont clairement attestés.

En dépit du rôle des évangiles et de la place que Jésus y occupe, les écrits de Paul et la littérature qui se rapporte à l'apôtre constituent la source néotestamentaire qui démontre le plus clairement les pratiques d'inculturation en cours dès les origines de l'Église primitive. Étant une dynamique de communauté, l'inculturation est une pratique plus aisément repérable dans des sources qui témoignent de projets communautaires. Les Actes des Apôtres et le corpus paulinien, plus que les évangiles, apparaissent comme des documents majeurs auxquels s'ajoutent des versets ou des passages d'autres Livres.

a. Appuis textuels

Les principales unités littéraires qui se rapportent à Paul et dont la politique d'inculturation paraît manifeste sont les suivantes:

- Ac 2,1-13: témoignage de l'universalité de la mission dans les cultures où, tous porteurs d'un même Souffle, «Parthes, Mèdes, Élamites, habitants de Mésopotamie... annoncent dans nos langues les merveilles de Dieu».
- Ac 6: illustration de la problématique de l'inculturation à partir du problème que pose la rencontre entre Hébreux (représentés par les Douze,

- dont Pierre) et Hellénistes (représentés par les Sept, dont Étienne) à propos notamment du partage contesté des responsabilités;
- Ac 1-12;15: une inculturation de la spécificité évangélique dans l'univers culturel juif;
 - Ac 17,16-34: un discours de Paul à l'Aréopage¹;
 - Ac 13-14; 17-28: une inculturation de la spécificité évangélique dans l'univers culturel grec;
 - Rm 1,18-32: un plaidoyer contre l'idolâtrie²;
 - Gal 2 (Incident d'Antioche): un discours de Paul prononcé dans le contexte culturel grec où, sur fond de conflit à propos de la question juive de la circoncision, l'apôtre est amené à mettre l'accent sur la foi du sujet converti et non plus sur la Loi mosaïque;
 - Ph 2,6-11: un hymne christologique montrant une vision nouvelle du Christ centré sur le cosmos et non plus essentiellement sur l'histoire;
 - 1 Th 5,1-6 et 1 Th 1,1-12: une présentation de deux concepts eschatologiques;
 - les Épîtres de la captivité;
 - l'Épître à Philémon; etc.³

Toutefois, les écrits du Deuxième Testament les plus éclairants sur l'inculturation sont probablement 1 Cor 15 dans son rapport à 2 Cor 5 et, peut-être davantage, Ac 15. À ces unités littéraires, il importe d'ajouter des thématiques théologiques ou missiologiques qui, dans l'ensemble du Premier Testament, expriment également la perspective inculturée de la foi chrétienne:

- Jésus, contestataire de sa propre culture notamment ses interlocuteurs, les Pharisiens, et son ouverture aux nations (Syro-phéniciens, Romains, Grecs, Samaritains, etc.);

¹ Sur le sujet, voir de Philippe BOSSUYT, Jean RADERMAKERS, «Rencontre de l'incroyant et inculturation. Paul à Athènes (Ac 17,16-34)». *NRT* 117 / 1 (1995), 19-43.

² Voir de Vidal A. MBADU-KWALU, «Dieu connu en Jésus-Christ. Une approche paulinienne d'après l'épître aux Romains» [inculturation dans Rm], dans *Chemins de la christologie africaine...*, 1986, pp. 229-246.

³ Les unités littéraires suivantes évoquent également l'idée d'inculturation: Ac 1,8; 2,5-8; 10,13-15.34-35; 28,19; 21,26; 16,3; Jn 4,42; 8,43 (?); etc.

- le passage de la préoccupation fondamentale de Jésus, centrée sur l'avènement du Règne des cieux—de Dieu, à celle de Paul et des premières générations de chrétiens, centrée sur l'avènement du Christ dans l'histoire. Pour les premiers chrétiens, le passage va de l'objet proclamé (le Royaume) par Jésus au sujet proclamateur (Jésus) de la bonne nouvelle;
- le logos johannique présenté comme une reprise de la sagesse grecque;
- les titres christologiques donnés au ressuscité (comme «Seigneur»);
- Paul, israélite et apôtre des nations païennes;
- la vision synoptique du Christ¹ et les visions pauliniennes;
- l'importance accordée au Souffle associé à l'alliance nouvelle par rapport à la Loi mosaïque associée à l'alliance ancienne;
- l'Église de Jérusalem dans son rapport aux Églises des nations païennes, notamment celle de Corinthe; etc.

Or, l'inculturation apparaît comme un concept déterminant pour comprendre les enjeux de la praxéologie missionnaire de Paul et la formulation de sa pensée. Il importe finalement de déterminer les activités de l'apôtre dans leur rapport à la problématique de l'inculturation et de montrer la perspective de l'inculturation telle qu'elle se présente dans Ac 15 et dans 1-2 Corinthiens.

b. Problème de l'interculturalité

À l'instar d'Israël, l'Église primitive est marquée par le problème des enracinements culturels multiples. Confrontée à autant de possibilités d'incarnation du message pascal qu'elle cherche à véhiculer, elle est représentée par les figures de Pierre et de Paul qui en montrent également

¹ Depuis les anciens Hébreux jusqu'aux premiers chrétiens, l'idéologie du messianisme fut associée à des fonctions multiples. La pluralité d'opinions exprimées montre les tendances multiples sur le sujet; or, l'intention des auteurs fut moins de présenter une synthèse sur le sujet ou de concilier des tendances que d'exprimer une foi commune en un "défenseur" qui tôt ou tard doit se manifester soit dans l'histoire (Premier Testament) soit par-delà l'histoire (Deuxième Testament). Ainsi, dans le Premier Testament, le rôle de Messie fut attribué d'abord au roi d'Israël (Torah et Livres historiques) puis au simple berger (les prophètes). Dans le Deuxième Testament, le rôle de Messie-Christ fut attribué d'abord à Jésus ressuscité (les évangiles synoptiques et Paul) puis, finalement, à l'ensemble de la communauté (avec Paul) en raison du Souffle dont elle était porteuse.

les tensions et les crises. Dans un contexte de confrontation, de choix à faire, deux mouvements successifs procèdent ainsi à la naissance des communautés primitives. Issues du judaïsme, les premières fondations palestiniennes surgissent, centrées autour de Pierre, garant de la Torah et des coutumes juives, suivies de près par les fondations pagano-hellénistiques dans des cités de culture grecque, centrées cette fois autour de Paul.

Très tôt dans sa mission, Paul fut alors confronté au problème de l'interculturalité. À un auditoire de culture grecque, le tribun cherche à dire différemment sa foi et son espérance héritées de la tradition israélite. Par exemple, comment dire sa foi dans le Christ, concept sémitique, à des païens issus de l'hellénisme dont les catégories de pensée sont totalement étrangères à l'univers culturel judéo-palestinien? La foi est transculturelle, en dépit du fait que ses modalités d'expression soient locales; selon R. Bultmann, l'ouverture de Paul aux cultures est marquée surtout par l'établissement d'une distinction entre l'universalité de son attente (l'action décisive de Dieu en Jésus) et les moyens locaux ou culturels de l'exprimer.

Quand dans la Communauté hellénistique apparurent, à la place de la catégorie messianique, les catégories mythologiques et les catégories cultuelles du syncrétisme hellénistique, elles ne furent que des moyens d'exprimer la signification de la personne de Jésus comme étant l'action salutaire eschatologique et décisive de Dieu¹.

Le caractère hybride de la culture de Paul comme de sa foi joua un rôle majeur dans la suite immédiate des événements. Du seul fait qu'il ait été *civis romanus* (citoyen romain)², droit³ rarement acquis par les juifs⁴,

¹ «La christologie...», dans *Foi et...*, (1933) 1970, pp. 298-299.

² Voir Ac 16,37-38; 22,25-30; 23,27.

³ Trois motifs justifient le droit à la citoyenneté: l'hériter à sa naissance, le recevoir en don qui est un titre honorifique, ou encore l'acheter, une coutume en usage comme dans le cas du tribun Claudius Lysias (Ac 22,28) sous le règne de Claude (entre 41 et 54). Concernant Paul, il tient ce droit de par sa naissance (Ac 22,28b).

⁴ Selon TOB (Éd. intégrale, 1979), à Ac 22, 28, note f, Paul aurait pu tenir ce droit d'un ancêtre l'ayant acquis «quand César avait accordé la citoyenneté à des Juifs de Cilicie, lors de sa campagne contre Pharnace».

montre non seulement son appartenance juridique à l'Empire, mais aussi sa double allégeance religieuse possible; selon P. Charles, la citoyenneté de Paul signifiait dans la pratique sa «loyauté religieuse aux divinités de Rome»¹. N'est-il pas Juif avec les Juifs et Grec avec les Grecs (1 Cor 9,19-22)! Pourquoi la formule ne pourrait-elle par recouvrir à la fois le champ culturel et le champ religieux? Vraisemblablement, la double appartenance religieuse de Paul a pu faciliter son insertion culturelle dans l'hellénisme, d'une part, et, d'autre part, contribuer à l'inculturation de son message en des concepts hellénistiques.

c. Inculturation de son message

Contraint par les circonstances à repenser le mode de “transmission” de sa foi, autrement que par le mode conventionnel des traditions et des coutumes propres au judaïsme, Paul choisit de laisser l'hellénisme inculturer et sa foi et sa pensée; cet héritage des philosophes a la possibilité d'inculturer la spécificité de son témoignage en des formes locales et familières. Selon Paul, les cultures locales ont la capacité d'incarner de manière originale l'objet même du message qu'il venait livrer aux Grecs; les circonstances le lui confirmèrent.

Ainsi, dans son discours comme dans sa pratique missiologique, Paul passa de l'univers culturel palestinien à celui du monde grec en empruntant à l'hellénisme platonicien des concepts et une terminologie anthropologique. Plusieurs de ses interventions témoignent d'une telle volonté d'intégration et d'insertion culturelle (une *enculturation* en terme sociologique), respectueuse à la fois de son identité de foi initiale. Ses propos apparemment contradictoires sur la résurrection en 1 Cor 15 et 2 Cor 5 en sont un exemple; Ac 15 sur la circoncision l'est également.

Trois raisons — au moins — motivent Paul dans son parti pris pour l'inculturation: la pression qui lui venait des pagano-chrétiens, le multiculturalisme caractéristique de l'Empire romain avec lequel il devait composer, mais, peut-être d'abord, l'échec de son intervention à l'Aréo-

¹ «Missiologie...». (1953), p. 31.

page (Ac 17,22-34) dont les «propos étrangers» (Ac 17,20) n'avaient rien de convaincants pour les Athéniens. Cette dernière raison contribua vraisemblablement au développement d'une expression autre de sa foi et par conséquent au renouvellement de sa méthode d'évangélisation dans la perspective de ce que nous appelons aujourd'hui l'*inculturation*¹.

En dépit des raisons plus extérieures qui motivent Paul, l'originalité de l'homme, comme la spécificité de sa mission et de ses écrits, est moins d'avoir *traduit* son message dans des paradigmes grecs que de s'être lui-même "abandonné" au πνεῦμα (Souffle) qui l'habite et dont il reconnaît les manifestations dans sa culture d'origine. Sa mission inculturée auprès des Grecs ne consiste pas en un *transfert* de culture, ni en une *adaptation* de son message à un groupe donné, ni en une *transformation* d'éléments culturels locaux afin de les accorder à son message². Bien qu'il soit israélite de tradition pharisienne, Paul se montre moins un théoricien démagogue qu'un militant zélé, soucieux de témoigner de l'agir du Souffle en terre païenne, non soumise à la Loi mosaïque, comme il se manifesta déjà en "terre circoncise".

Or, le Souffle joue un rôle déterminant dans la mission de Paul comme dans la compréhension que lui-même a de sa propre mission; il est l'expression originale que l'apôtre reconnaît dans l'éthos pagano-hellénistique comme il la retrouve déjà dans la tradition prophétique israélite. Selon l'évangéliste Luc (Ac 13,1-4; 15,28; 16,6-10; 21,4.11), Paul consent à entrer dans la mouvance du Souffle et c'est précisément sa fidélité au Souffle — ou cette capacité à être «lié—enchaîné moi-même par le Souffle» (20,22: δεδεμένος ἐγὼ τῷ πνεύματι) — qui, d'une part, l'autorise à poursuivre ses voyages apostoliques et qui, d'autre part, en fait un témoin privilégié de l'avènement du Règne de Dieu dans l'histoire.

Toutefois, le passage de la foi paulinienne depuis son mode sémitique d'expression à l'hellénisme ne se fait pas sans heurts ni conflits; plusieurs

¹ Voir de Paul MEESTER, «Inculturation de la foi et salut des cultures. Paul de Tarse à l'Aréopage d'Athènes (Act 17,22-32)». *Tel* 62 / 2 (1990), 59-80; Philippe BOSSUYT et Jean RADERMAKERS, «Rencontre de l'incroyant et inculturation. Paul à Athènes (Act 17,16-34)». *NRT* 117 / 1 (1995), 19-43.

² Position traditionnelle et conservatrice que défend André FEUILLET, dans «Le dialogue de Saint Paul avec le monde grec». *EV* 97 / 41 (1987), 545-556.

péricopes des Actes des Apôtres l'attestent (6,1-7; 15,1-21; 17,16-34). Une inculturation revêt toujours les particularités culturelles d'un lieu et d'une époque, heureuses ou déplorables; à cet égard, elle n'est jamais définitive pas plus que les cultures ne sont universelles, les unités littéraires en Ac 15 ou encore en 1 Cor 15 et 2 Cor 5 le rappelant avec force. Comme le souligne G. Lafon à propos de «l'inculturation de la révélation judéo-chrétienne dans un cadre (...) hellène, il y a donc eu inculturation de quelque chose qui aurait pu "s'inculturer" autrement»¹.

6.2.3 Études de textes

Les unités littéraires suivantes, 1 Cor 15 et 2 Cor 5, mais peut-être davantage Ac 15², sont des exemples intéressants d'inculturation. Dans ces péricopes, le conflit qui divise les communautés chrétiennes issues du judaïsme et de l'hellénisme met en évidence le rôle des cultures dans l'expression d'une foi commune. Bien que les exégètes les aient abondamment commentées dans des perspectives étrangères à l'inculturation, ces unités littéraires montrent que l'inculturation est un processus déjà en opération au moment de l'instauration des communautés pauliniennes en terre païenne³ et une préoccupation inhérente à la conception de la missiologie chez Paul.

¹ Guy LAFON, «Table ronde...», dans *L'être et Dieu...*, 1986, p. 203.

² La position est partagée par les spécialistes de l'inculturation qui ont commenté le récit: Laurent MONSENGWO PASINYA, «L'inculturation dans le Livre des Actes», dans W. Amewowo, P. J. Arowele, Buetubela Balembo (Éd.), *Les Actes des Apôtres et les jeunes Églises. Actes du Deuxième Congrès des Biblistes Africains. Ibadan : 31 juillet – 3 août 1984*. Kinshasa, Katholische Jungschar Oesterre-Facultés Catholiques de Kinshasa, 1990; Mbachu HILARY, *Inculturation Theology of the Jerusalem Council in Acts 15: An Inspiration for the Igbo Church Today* (European University Studies, Série XXIII. Theology Vol. 520). Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995, p. 73. L'étude de M. H. sur Ac 15 présentée dans la perspective de l'inculturation, avec une application chez les Igbo du Nigeria, est une publication majeure sur le sujet.

³ Sur la question de l'inculturation des communautés primitives, Marcel DUMAIS, «The Church of the Apostles: a Model of Inculturation?», paru dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Cultural Change and Liberation in a Christian Perspective* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, X). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1987, pp. 1-24, tente de définir le rapport foi et culture dans les Actes des

a. Dégagement du *pattern* de Ac 15

Les épisodes de l'incident d'Antioche et de son dénouement à l'Assemblée de Jérusalem (Ac 15,5-35) constituent une unité littéraire qui dans la jeune Église fait ressortir le conflit entre deux groupes opposés: les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens où le problème juif de la circoncision menace l'unité de la communauté (vv. 1-4). L'analyse du récit de Ac 15 montre deux schèmes d'évangélisation distincts dont les répercussions christologique et ecclésiologique sont considérables sur l'avenir de la jeune Église: un premier cas d'*implantation* d'une pratique par les chrétiens issus du judaïsme (les Hébreux) et un second cas d'*inculturation* du Christ, principe de communion, par les chrétiens issus du paganisme (les Hellénistes). Ce second schème a l'intérêt de faire valoir l'argumentation de Paul à la faveur des païens, une évangélisation de type inculturé à laquelle la vision judéo-palestinienne s'oppose.

Une présentation même sommaire de chacun des deux schèmes d'évangélisation¹ en Ac 15, appliqués au milieu hellénistique, permet de mesurer leur impact dans les communautés primitives comme dans les nôtres aujourd'hui; de plus, elle permet de dégager les lois qui gèrent la dynamique d'inculturation et son "mécanisme" sociothéologique de fonctionnement.

• Vision judéo-palestinienne

Selon Ac 15, 1 ss, la conception judéo-chrétienne de l'évangélisation en milieu hellénistique met en relief une politique en usage dès l'origine de l'Église, mais contestée par les nouveaux convertis: l'imposition d'une norme à l'ensemble de la jeune catholicité. Au nom du salut, selon son acception israélite, les milieux culturels judéo-palestiniens imposent aux

Apôtres. Selon l'auteur, qui défend la thèse de l'inculturation, trois moments clés caractérisent le processus d'évangélisation des communautés primitives: «The insertion in cultures (incarnation), the critical rejection of their deficiencies (death) and the transformation of their elements (resurrection)» (pp. X et 24).

¹ Pour une présentation schématique de la question, voir l'Annexe XI («Incident d'Antioche (Ac 15,1-35). *Implantation* d'un message ou *inculturation* du Christ?»).

communautés locales naissantes de culture grecque ses enseignements et ses coutumes en conformité avec les pratiques et les croyances juives héritées de la tradition. La politique normative provient de l'extérieur et non de sensibilités locales.

Ainsi, le récit de l'incident d'Antioche sur la circoncision fait état d'une démarche de *transfert* ou de *transculturation* d'une pratique et d'une coutume judéo-palestinienne au monde grec. Bâti en quatre temps, le récit se compose du programme suivant:

1° des sujets médiateurs:

Des Judéens (v. 1) de stricte observance juive, issus du pharisaïsme (v. 5), mais convertis au Christ...

2° un projet:

... planifient un projet qui consiste à *implanter* au nom de la fidélité à la Torah une coutume locale (juive) au sein de la culture grecque (v. 1) afin d'«endoctriner — d'enseigner — les frères» (ἐδίδασκον τοὺς ἀδελφοὺς), récemment convertis à la foi chrétienne, les incitant à respecter à la lettre la règle de Moïse (v. 1)...

3° un motif:

... dont la circoncision (v. 1)...

4° un but:

... en conformité avec la tradition (v. 1) juive des ancêtres, assurant ainsi, d'après le dire des Judéens prosélytes, le salut aux nouveaux croyants qui consentent de plein gré à un telle pratique.

Le récit d'Antioche sur la pratique contestée de la circoncision des pagano-chrétiens fait nettement ressortir deux aspects du problème: d'une part, le cas d'*implantation* d'une pratique et d'un message — la circoncision et l'enseignement qui s'y rapportent — et, d'autre part, l'*imposition* de la pratique dans le milieu culturel grec par la pression exercée auprès de la minorité convertie. La position de vulnérabilité dans laquelle se trouvaient les convertis facilitait probablement l'opération. Or, la transposition des *patterns*, méthode *descendante*, est la marque de milieux qui cherchent à *exporter* dans des cultures locales leur propre patrimoine socioreligieux:

traditions, croyances et pratiques. En terme sociologique, le récit d'Antioche fait état d'un cas de *transculturation*, d'*imposition* ou de *transfert* de modèles qui manifestement eut peu d'avenir dans les premiers siècles du christianisme.

Le récit d'Antioche montre que le pouvoir des uns — en situation de force — a l'avantage de mieux faire ressortir le charisme des autres, une «vision alternative», d'après une expression de L. Boff¹, dont les incidences ecclésiales, pastorales et théologiques sont révolutionnaires et assurément plus crédibles au niveau des communautés locales ou même des groupes distanciés des institutions.

• Vision paulinienne

Dans un contexte de crise des modèles que fait ressortir l'incident d'Antioche, l'évangélisation en milieu hellénistique, selon Actes 15, met en évidence la vision alternative adoptée par Paul: l'inculturation de la foi, une nécessité pour la survie des communautés. L'approche militante retenue, source de son conflit avec la faction hébraïque des communautés naissantes centrée sur Pierre et la Loi mosaïque, montre l'importance que l'apôtre accorde aux cultures grecques dont les richesses du patrimoine permettent de susciter de véritables conversions au Christ grâce à l'intervention du Souffle.

Le récit d'Antioche (Ac 15) développe une argumentation montrant le passage de la Loi mosaïque à l'hellénisme où se manifeste le Souffle. Également bâti en quatre temps, le récit se compose du programme suivant:

1° des sujets médiateurs:

Paul et Barnabas (vv. 2.12), servant d'intermédiaires de Dieu (v. 12) auprès des Églises, de même que Jacques (v. 13) et Syméon (v. 14)...

2° un projet:

... témoignent des réalisations de Dieu (v. 1) en rendant compte du Souffle saint (v. 8: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) qui, indépendamment de

¹ Leonardo BOFF, *Église: charisme et pouvoir*. Paris, Lieu commun, 1985.

l'observance de «la règle de Moïse» (v. 1: τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως; // v. 5), anime et libère...

3° un motif:

... et qui mène à la conversion (v. 3) «des nations païennes» (v. 3) uniquement par la «grâce du Seigneur» (v. 11)...

4° un but:

... assurant aux convertis le salut, non plus par l'observance des lois, mais par la foi (14,27; 15,9.11), «et procurant une grande joie à tous» (v. 3). Finalement, le passage à la modalité pneumatologique est attestée par les conversions que confirment les témoins de la première heure, Paul et Barnabas.

Contrairement à l'approche traditionnelle qui impose l'universalité de ses pratiques et de ses rites, l'approche paulinienne démontre que les communautés issues du paganisme doivent d'abord leur existence à l'accueil inconditionnel de la manifestation du Souffle, don universel sans égard aux croyances et aux origines. Pour l'apôtre, l'unité de la foi, signe majeur de son appartenance au Christ, réside dans la capacité nouvelle qu'a le croyant de se rassembler ou d'être Christ, mais non pas dans l'uniformité des pratiques héritées de la tradition. À cet égard, Paul est davantage le témoin et le révélateur privilégié de la conversion des Grecs à la foi, grâce au Souffle agissant, que l'instigateur de leur appartenance nouvelle.

Après des Grecs, selon la péricope en Ac 15, il ne saurait y avoir d'inculturation du discours de Paul sans ce passage obligé du mode culturel judéo-palestinien (fidélité à la Loi) de l'expression de la foi évangélique au mode pagano-hellénistique (l'effusion du Souffle). À l'instar de ce que le *Christ* — un concept hébreu — représente en terre judéo-palestinienne comme capacité de transformation des réalités, le *Souffle* se manifeste en terre pagano-hellénistique comme un espoir de libération analogue.

De type *ascendant*, le mouvement d'évangélisation propre à la missiologie paulinienne et à la dynamique d'inculturation s'inscrit dans l'instant présent (un *kairos*) de chaque situation; du reste, Paul met moins en valeur une volonté locale de réformes que l'urgence de recréer des

réseaux de liens capables de susciter par le charisme des uns et des autres de nouveaux instruments de libération. Le Souffle introduit le «sans loi» (Col 3,11) à la dimension christique; il établit une forme de rupture avec la tradition, faisant dire à Paul aux Galates qu'«il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme; car vous tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ» (3,28).

b. Dégagement du *pattern* de 1 Cor 15 et 2 Cor 5

Dans sa pratique d'évangélisation auprès des chrétiens venus des univers culturels juif et hellénistique, Paul fut préoccupé par le fait de témoigner de la manifestation du ressuscité en des modalités culturelles locales; les épîtres aux Corinthiens font ressortir avec force cette préoccupation. Toutefois, pour le missionnaire, la question centrale de la rencontre du Christ — à laquelle est associée la résurrection — n'a rien d'un corps de doctrine uniforme et parfaitement cohérent; 1 Cor 15 et 2 Cor 5, les péripécies les plus explicites du corpus paulinien sur la volonté de l'apôtre de redire différemment le fondement de sa foi selon l'auditoire auquel il s'adresse, révèlent, entre autres textes, l'apparente contradiction.

Or, Paul, manifestement, développe un double discours sur la question de la rencontre du Christ, principe de communion. Plusieurs commentateurs y voient là un revirement de position. Au contraire, la double perspective révèle plutôt chez l'apôtre une préoccupation inculturationniste conditionnée par des impératifs culturels locaux que tente de faire valoir le développement qui suit.

• Hypothèses de recherche

Dans la recherche menée depuis la fin du XIX^e siècle sur les motivations de Paul justifiant le recours à un double discours, deux hypothèses majeures ressortent. Une troisième hypothèse serait également à considérer: l'inculturation de la pensée paulinienne.

1° *L'évolution de la pensée paulinienne*. Plusieurs défendent la thèse de l'évolution¹, exprimée en des phases successives dans la pensée paulinienne, cohérente et savamment articulée soutient M.-É. Boismard². Loin de faire l'unanimité chez les chercheurs, l'hypothèse suppose que Paul ait changé plus d'une fois d'idée en un laps de temps relativement court — et encore tout dépend de la chronologie retenue pour ses écrits (plusieurs hypothèses non concordantes circulent sur le sujet³) — pour arriver finalement à une synthèse parfaite sur le problème de l'eschatologie et de la résurrection qu'il nous livrerait en 2 Cor, mais imparfaitement dans des unités littéraires plus anciennes dont 1 Th 4 et 1 Cor 15. Paul serait ainsi passé d'une perspective historique du salut (caractéristique de la pensée sémitique) centrée sur la venue du Christ et la «résurrection de la mort» à une perspective intemporelle où le salut est projeté dans l'au-delà de l'histoire. En *évoluant* vers un paradigme platonicien, selon cette hypothèse, Paul aurait considérablement modifié l'objet de sa foi de même que les modalités de son expression auprès des Corinthiens.

¹ E. Teichmann (au XIX^e siècle), J. Dupont, M.-É. Boismard, N. Hugédé, etc.

² Selon Marie-Émile BOISMARD, dans *Faut-il encore parler de "résurrection"? Les données scripturaires* (coll. Théologies). Paris, Cerf, 1995, la perspective «évolutive» dans la pensée de Paul permettrait de distinguer quatre phases que montreraient clairement les péripécies suivantes: 1 Th 4,13-18 (l'idée d'une eschatologie terrestre); 1 Cor 15,22-28 (l'idée d'un double règne: d'abord terrestre puis céleste, dans les deux cas auprès du Christ); 1 Cor 15,35-57 (l'idée d'un seul règne céleste auquel les élus seraient associés) et, finalement, 2 Cor 5,1-10 (recours à des concepts platoniciens, associés à des sources juives, pour défendre l'idée d'un corps mortel et d'une âme immortelle animée par l'Esprit qui après la mort retrouverait une "demeure nouvelle" et un corps céleste). Toutefois, M.-É. Boismard, dans un entretien informel sur la résurrection paru dans *RND* 4 (avril 1997), 16-27, reprend sa thèse habituelle sur le sujet en insistant cette fois beaucoup moins sur l'idée d'évolution vers un concept unique sur la résurrection, mais davantage sur celle des influences multiples qui se chevauchent dans les textes et qui sont autant de «solutions proposées» à partir de concepts locaux et circonstanciels — sémitiques et grecs — pour exprimer une même assurance: «L'affirmation d'un au-delà de la mort». À cet égard, la position de M.-É. Boismard se rapproche considérablement du concept d'inculturation même si le mot reste absent de ses propos.

³ Voir l'hypothèse de Gerd LÜDEMANN, dans *Paul Apostle to the Gentiles. Studies in Chronology*. Philadelphia, Fortress Press, 1984, selon laquelle le premier écrit de l'apôtre (1 Th) daterait de l'an 41 et non de la fin des années quarante. Voir également les hypothèses de: Günther BORNKAMM, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*. Genève, Labor et Fides, 1971; Simon LEGASSE, *Paul apôtre. Essai de biographie critique*. Paris, Cerf-Fides, 1991; Philippe ROLLAND, «Discussions sur la chronologie paulinienne». *NRT* 114 (1992), 870-889.

La position soulève des interrogations. À une époque aussi reculée de l'histoire et dans le contexte socioculturel des premières communautés, probablement peu sensibles aux arguments de la raison, en dépit de l'importance des philosophes dans la culture grecque, comment Paul aurait-il pu tellement *évoluer* dans l'expression de sa pensée? Les critères qui permettent d'affirmer que le missionnaire ait été porté par une volonté de synthétiser sa pensée en un corps de doctrine uniforme sont finalement assez minces. Vraisemblablement, la cohérence de sa pensée n'ayant pas été un objectif à atteindre.

2° *L'apocalyptique juive*. La position est défendue surtout par des commentateurs allemands¹ dont P. Hoffmann² qui prétend, contrairement à l'hypothèse qui pose la problématique paulinienne en terme d'évolution, que Paul dépend non pas de l'hellénisme dans la formulation de sa pensée, mais de l'eschatologie telle qu'elle fut véhiculée dans l'apocalyptique juive. D'après l'auteur, qui se livre à une discussion critique avec J. Dupont, l'apocalyptique juive juxtapose sans problème le concept de résurrection des morts (sémitique) et celui de la survie du croyant au delà de la mort (hellénistique). Entre Paul et l'hellénisme, en dépit d'une terminologie analogue, il n'y aurait pas de similitude de la pensée ni d'idée d'évolution susceptible de commander un changement de perspective chez l'apôtre.

3° *L'inculturation de la pensée paulinienne*. Cette troisième hypothèse³ de recherche jette un éclairage nouveau sur la question controversée de la rencontre du ressuscité. La perspective de l'inculturation permet ainsi à Paul d'exprimer sa foi au Christ, principe de communion, par le moyen de modalités culturelles locales. Or, l'inculturation de la pensée paulinienne est au moins double, judéo-palestinienne d'abord et

¹ Hypothèse défendue par J. C. Beker, H. W. Boers, M. C. de Boer, J. Gnllka, E. Käseman, W. A. Meeks, H.-H. Schade, P. Benoît, etc.

² Paul HOFFMANN, dans *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie* (Neutestamentliche Abhandlungen, bd. 2). Münster, Aschendorff, (1966) 1978.

³ L'hypothèse est partagée par André MYRE, dans «La résurrection selon le *Catéchisme de l'Église catholique*. Perspectives exégétiques». *ScEs* 48 / 3 (1996), 327-340.

hellénistique par la suite¹. À cet égard, 1 Cor 15,35-54 et 2 Cor 5,1-10 sont évocateurs de l'originalité de la position de Paul² dont voici une présentation sommaire.

• **1 Cor 15, 35-54**

Mode judéo-palestinien de la rencontre du Christ

La perspective paulinienne présentée dans 1 Cor 15,35-54 est celle des croyants, vivants et morts, en attente de la réalisation eschatologique prochaine; elle est la «transformation» du monde, mais en premier lieu la manifestation finale de «l'être spirituel» (τὸ πνευματικόν) attendu dans l'histoire, le ressuscité fait Christ. Dans l'optique d'une double appartenance (terrestre et céleste), si le premier Adam ou l'être premier (τὸ ψυχικόν) est «animal», terreux, provisoire et imparfait (quadruple état: corruptible, méprisable, faible, mortel), le second Adam ou l'être second est «spirituel»—*pneumatique* (τὸ πνευματικόν) et à venir (quadruple état: incorruptible, glorieux, dynamique, immortel).

À la communauté de Corinthe, Paul cherche par son enseignement sur la résurrection à montrer ce qui différencie le monde présent (sans le ressuscité dans son rôle de Christ) du monde futur (en présence du ressuscité—Christ, principe de communion) dans lequel il projette ses aspirations. D'inspiration sémitique, la rencontre du Christ est, dans cette unité littéraire, une réalité à venir dans l'histoire. Ainsi, l'espérance fondamentale de Paul est formulée en des concepts judéo-palestiniens que le schéma suivant tente de faire ressortir.

¹ Pour une présentation schématique de la question, voir l'Annexe XII («Foi paulinienne en la rencontre du Christ. Deux modes culturels»).

² D'autres passages du corpus paulinien, ou des épîtres, voire des évangiles, évoquent également la double perspective: 1 Th 4,13-18; 1 Cor 15,22-28; Col 2,20-3,17 ou encore Rm 5; 8,18-27; Phil 1,21-23 et 3,20-21, Jn 14,2-3 (?); etc.

1 Cor 15,35-54:

Mode judéo-palestinien de la rencontre du Christ

☛ Schéma 10

Objectif de Paul	• Ressusciter des morts (πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί), afin de rencontrer le Seigneur
Son assurance	• Nous serons transformés, dans le «corps» et dans l'histoire
Ses arguments	• La mort physique est un obstacle (suppose le schéol) • Le passage entre les deux états (semé et réveillé—relevé) se produit dans l'histoire • À cause d'une transformation—métamorphose (par le Seigneur)
Anthropologie	• De type sémitique (avec perspective de parousie)

En 1 Cor 15,35-54, la conception paulinienne de la rencontre du Christ se fonde essentiellement sur une anthropologie de type vétérotestamentaire et sur l'eschatologie juive, caractérisée par la venue prochaine du Christ dans l'histoire (perspective de parousie), la «transformation» prochaine des vivants, la «résurrection» (réveil et relèvement) des morts et par le salut dans l'histoire, etc.

• **2 Cor 5,1-10**

Mode pagano-hellénistique de la rencontre du Christ

En 2 Cor 5,1-10, contrairement aux propos tenus dans 1 Cor 15,35-54, Paul présente différemment son espérance en la survie. Dans cette péricope, l'une des plus difficiles et des plus controversées du corpus paulinien comme le signalait déjà E.-B. Allo¹ dans les années trente, Paul fonde en partie son enseignement sur une terminologie anthropologique et des concepts non plus sémitiques, mais plutôt de type platonicien: la séparation corps—être (âme²), la mort “souhaitée”, l'au-delà apparenté non

¹ Ernest-Bernard ALLO, *Saint Paul. Seconde épître aux Corinthiens* (coll. Études bibliques). Paris, Gabalda, 1937, p. 140, soutient que ce passage «est l'un des plus ardues pour l'exégèse, qui multiplie ses explications hypothétiques, admissibles ou non par l'orthodoxie, au point d'être plus embrouillé de nos jours qu'il ne l'a jamais été».

² La mention du mot être-âme ne figure pas dans les vv. 1 à 10.

plus au schéol des Sémites — un "lieu—état" végétatif qui distancie le croyant du Dieu de l'alliance et le prive de sa communauté —, mais à un "lieu" de retrouvailles. Paul projette par-delà la mort physique le "moment" de la rencontre avec le ressuscité («être de souffle»: τὸ πνευματικόν) qui, pour l'apôtre, joue le rôle de Messie—Christ¹. Dans un ouvrage magistral paru au début des années cinquante, J. Dupont tente de démontrer, notamment à partir de Ph 1,21-23, la tendance nouvelle de Paul à projeter par-delà la mort son espérance en l'immortalité dans les termes suivants:

Entre la I^{re} aux Corinthiens et la II^e, Paul serait passé de l'eschatologie collective, qui est celle de l'apocalyptique juive, à une conception de la survie plus spirituelle et plus personnelle. À la base de ce changement, l'expérience intime de la puissance du Christ ressuscité qui l'a soutenu dans l'épreuve, l'amenant à considérer que la résurrection s'opérait en lui d'une manière progressive, au milieu même des tribulations (...). Ces événements lui ont fait envisager le problème sous un angle nouveau, et c'est à l'hellénisme qu'il a emprunté la réponse adéquate².

Pour ajouter à la difficulté, 2 Cor 5,1-10, texte composite, dispose de deux parties distinctes: les versets 1 à 5 également inspirés par la pensée sémitique traditionnelle, et les vv. 6 à 10 où Paul conçoit parfaitement l'idée de la séparation du corps et de l'être de même que celle d'un au-delà céleste et bienheureux auprès de la «divinité». Son ambition, comme il le dit au v. 8, est justement de quitter le corps mortel pour se rendre par-delà la mort «auprès du Seigneur» (πρὸς τὸν κύριον), son Christ.

En changeant de paradigme, c'est-à-dire en délaissant une anthropologie de type sémitique au profit d'une anthropologie de type helléniste, Paul peut désormais envisager le passage de la croyance en la «transformation» des vivants et la «résurrection» de la mort lors de la

¹ Sur l'expression "avec-en Christ", absente dans cette péricope, voir l'article de John O'NEILL, «The Absence of the "In Christ" Theology in 2 Corinthians 5». *AusBR* 35 (1987), 99-106.

² ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ. *L'union avec le Christ suivant Saint Paul...*, 1952, p. 170, note 1.

parousie prochaine à l'espérance en l'immortalité des âmes telle que le lui inspire la pensée grecque. Voici une présentation schématique du mode pagano-hellénistique de la rencontre du Christ, principe de communion, tel qu'il apparaît dans 2 Cor 5,1-10.

2 Cor 5,1-10:

Mode pagano-hellénistique de la rencontre du Christ

☛ Schéma 11

Objectif de Paul	• La rencontre du Christ, projetée par delà la mort
Son assurance	• Aller par soi-même, au delà de la mort, sans le corps
Ses arguments	• La mort physique n'est ni redoutable, ni un obstacle • La mort: point de passage obligatoire entre terre et ciel • Problématique: demeurer—quitter ou vêtir—dévêtir (une analogie) • Faire confiance, marcher dans la foi, être plaisant au Seigneur
Anthropologie	• De type platonicien (sans perspective de parousie)

Dans les péricopes où dominent les influences hellénistiques, notamment 2 Cor 5,1-10 ou même Ph 1,21-23 ss et 3,20-21, cinq points majeurs ressortent:

- la terminologie du concept de résurrection, telle qu'on la retrouve en 1 Cor 15, est absente. L'essentiel consiste, dit Paul en 2 Cor 5,7, à cheminer par la foi ou à adopter une démarche qui consiste à se fier avec assurance à... (διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν) en vue du but final: la rencontre définitive avec le Seigneur fait Christ. Cette fois, Paul développe une argumentation sur la dynamique de foi ou sur l'importance de «se fier à», moyen qu'il oppose à la connaissance, et non plus sur la nature du ressuscité et les circonstances entourant sa venue dans l'histoire;
- la résurrection et l'eschatologie ne seraient plus une préoccupation. Paul aurait abandonné la vision eschatologique classique juive du salut, étrangère aux philosophes de l'hellénisme, au profit de concepts platoniciens (sans perspective de parousie) dont la cosmologie. La rencontre finale est cosmique, non pas historique.

Néanmoins, le discours de Paul aux Corinthiens sur la rencontre du croyant avec le ressuscité fait Christ, en dépit du changement de perspective opéré par le passage de 1 Cor 15 à 2 Cor 5, se compose des trois phases suivantes:

- la «transformation» (ἀλλάσσω) et la «métamorphose» (μεταμορφώω) des vivants;
- la «résurrection» (ἐγείρω et ἀνίστημι) des corps (σώματα) et de la mort¹;
- l'immortalité de l'âme et la survie de celle-ci dans l'au-delà, jouissant enfin de la présence du Seigneur (2 Cor 5,8: πρὸς τὸν κύριον), ressuscité et Christ, principe de communion, sous le mode non pas physique, mais pneumatologique comme il est dit dans 2 Cor 3,17 (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν) et 18 (κυρίου πνεύματος).

Entre la première épître aux Corinthiens (1 Cor 15,35-54) et la deuxième épître (2 Cor 5,1-10), Paul fait apparemment preuve d'un changement de position majeur. Vraisemblablement, comme on l'a déjà signalé ci-dessus (cf. «Inculturation de son message»), l'irrecevabilité de son discours initial chez les Grecs faisait comprendre à Paul la nécessité de l'opération.

En délaissant une perspective classique, fondée sur des traditions du Premier Testament — surtout les traditions apocalyptiques comme Dn 12 et 2 M 7 —, afin de s'approprier une perspective hellénistique nourrie de la pensée des philosophes — dont Platon et les stoïciens —, Paul n'effec-

¹ Paul, dans un premier temps, parle en terme de résurrection *de la mort* et, dans un second temps, en terme de résurrection *des morts* (ou de la résurrection des «corps» de ceux qui sont morts). Il y a passage d'une préoccupation centrée sur la réalité de la mort, au sens sémitique de la représentation (le schéol, avant tout marqué par une rupture de relation avec le Dieu de l'alliance) et certainement pas au sens occidental et actuel (la fin des fonctions organiques), à une préoccupation centrée sur les individus décédés en attente de salut ou de rencontre avec le Christ. Or, le corpus paulinien ne présente pas de réflexion sur la mort, encore moins d'affirmation de type dogmatique sur le sujet, mais fait part d'une préoccupation pastorale à l'endroit de la communauté inquiète du sort des siens déjà décédés. Puisque la compréhension paulinienne du problème de la mort se fonde sur une anthropologie de type sémitique, héritée de la tradition juive, il serait préférable de préciser d'abord le sens de la mort chez les Sémites puis chez les Grecs avant de faire valoir celui que Paul défend.

tuerait donc pas un changement d'idée sur le sujet, mais, plutôt, tenterait d'inculturer son enseignement à ses auditoires. En passant de la sphère culturelle judéo-palestinienne à celle du pagano-hellénisme, Paul découvre pour une raison catéchétique et en réponse aux attentes des communautés l'obligation d'inculturer sa foi au Christ en un langage différent. Paul cherche moins à imposer ses idées qu'à témoigner de sa conviction.

Ainsi, Paul emprunte à l'hellénisme les concepts anthropologiques les plus appropriés qui puissent *traduire* sa pensée — sur le ressuscité fait Christ — en termes platoniciens (en partie 2 Cor 5), pensée qui fut préalablement exprimée en termes sémitiques (en partie 1 Cor 15)¹. Même les gnoses et les mystères, les philosophies et les mythes, soutiennent certains commentateurs² dont G. Bornkamm, permettent à Paul de dire sa foi, en dépit du fait qu'il soit fortement marqué par ses origines sémitique et palestinienne. Ces modes d'expressions sont non seulement connus de ses auditeurs, mais suffisamment justes pour exprimer l'objet de sa foi et de sa prédication, son unique espérance: la rencontre prochaine du ressuscité, Seigneur et Christ.



Même à la lumière d'une présentation brève de l'hypothèse défendue, la perspective inculturée de la pensée de Paul, il est permis de conclure que le témoignage de la foi paulinienne en la rencontre du Christ ne se fonde ni sur l'*évolution* de la pensée de l'apôtre, ni sur la *traduction* de l'hébreu au grec, ni sur l'*implantation* ou l'*adaptation* (enculturation) de son message aux pagano-hellénistes. La juxtaposition de concepts sémitiques et platoniciens ne présuppose aucunement une intention d'harmoniser sa pensée en un

¹ Les deux péripécies étudiées sont vraisemblablement porteuses d'éléments anthropologiques à la fois sémitiques et platoniciens. Avant de démontrer le caractère inculturé du discours de Paul, il serait souhaitable de préciser les influences anthropologiques sous-jacentes à ces unités littéraires.

² Sur cette question débattue depuis le XIX^e siècle, voir l'article de Eduard SCHWEIZER, «Paul's Christology and Gnosticism», dans M. D. Hooker et S. G. Wilson (Éds), *Paul and Paulinism* (Essays in honour of C. K. Barrett). London, SPCK, 1982, pp. 115-123.

corps de doctrines uniforme, ni une combinaison syncrétique plus ou moins confuse de deux systèmes de pensée. Au contraire, l'emprunt à l'hellénisme de concepts anthropologiques présuppose chez Paul la volonté d'*inculturer* son discours là où l'impose son auditoire de culture grecque. Son intention est clairement exprimée dans les péripécies présentées, 1 Cor 15 comme 2 Cor 5, qui s'appuient sur des points de vues différents sur l'humain (anthropologie), l'histoire (eschatologie) et le salut (sotériologie) et qui de plus correspondent à deux catégories de pensée distinctes, l'une judéo-palestinienne et l'autre pagano-hellénistique (voir l'Annexe XII).

Très clairement, Paul cherche moins à fusionner des concepts en un discours logique qu'à dire sa foi par des moyens culturels multiples. La force de l'apôtre et sa cohérence, notamment dans les épîtres aux Corinthiens, réside d'abord dans le témoignage poignant de sa foi qu'il livre aux chrétiens angoissés devant l'imminence de la mort, sûrement moins dans la rigueur philosophique d'une pensée à un auditoire qui savourerait mentalement les subtilités de la logique et de la rhétorique d'un éminent tribun sur une question aussi litigieuse que les allées et venues de l'âme, enfin détachée de son chariot charnel, auprès de son Seigneur dans l'au-delà (voir 2 Cor 5). Même contraint de justifier sa foi par les questions qui fusent de toutes parts¹, dans des concepts locaux compréhensibles aux nouveaux convertis, le moyen qui conduit à la rencontre du Christ ressuscité (dans son corps ou hors de son corps), le lieu (dans l'histoire ou hors de l'histoire) et le moment (avant ou après la mort) lui importent peu. Ces préoccupations d'ordre anthropologique, locales et circonstanciées, paraissent secondes par rapport à l'objet initial et universel — ou transculturel — de sa foi.

En ayant ainsi recours à l'*hellénisation* de sa pensée, par l'emprunt de concepts et d'une terminologie conformes à ses vues, Paul offre une vision renouvelée et originale de son enseignement, version *inculturée* de la rencontre avec le Christ exprimée à l'origine dans des concepts judéo-palestiniens. La diversité des cultures garantit la transculturalité de la foi paulinienne et l'unité de la jeune Église, en dépit des conflits multiples qui

¹ 1 Cor 15,35 évoque l'interrogatoire que Paul subit: «Mais, dira-t-on, comment les morts ressuscitent-ils? Avec quel corps reviennent-ils?»

la menacent dont le syncrétisme¹, avant que de nouveaux mouvements d'inculturation, sur fond de crises politiques (le déclin de l'Empire romain) et religieuses (persécutions et avènement du christianisme d'État), ne s'imposent à partir de l'époque constantinienne. Une telle vivacité de la dynamique d'inculturation n'est pas sans soulever le problème de la *transmission* ou de la *traduction* des Écritures.

6.3 TRANSMISSION OU TRADUCTION DES ÉCRITURES ?

Employé pour signifier la *transmission* unilatérale du *pattern* occidental, le mot *traduction* se retrouve couramment associé à deux pratiques séculaires: la traduction d'ouvrages occidentaux en des langues vernaculaires, comme le nouveau Catéchisme (1992), des livres de prières, de piété et de liturgie, etc., et, en premier lieu, la traduction de la Bible que des commentateurs et le Magistère associent plus ou moins arbitrairement à l'inculturation. C. Geffré prétend pour sa part qu'«il ne peut y avoir d'évangélisation [inculturée] sans traduction de l'Évangile dans une culture donnée»². Mais, en dépit de l'importance de *traduire* les Écritures que confirme l'universalité de l'opération³, incitée par les différentes confes-

¹ Andreas FELDTKELLER, dans *Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 25). Fribourg-Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, tente de décrire les attitudes adoptées par les communautés syriennes, à l'origine du christianisme, au moment où elles furent confrontées à la pluralité culturelle de la région où, dans une volonté de syncrétisme, les religions locales cherchaient à intégrer des éléments chrétiens à leurs cultes et pratiques.

² «L'inculturation du christianisme dans les cultures non occidentales», dans *Dimensions culturelles de la catéchèse...*, 1989, p. 102.

³ Selon l'Alliance biblique universelle, dans une information parue à Montréal dans *LeD* LXXXVI / 44 (22 février 1995), p. A-2, «La Bible, en totalité ou en partie, est désormais traduite en 2092 langues. La Bible entière est disponible en 341 langues. L'Afrique totalise 598 traductions totales ou partielles, l'Asie 520, l'Amérique Latine 365 et l'Océanie 344. C'est ainsi que la Bible est traduite depuis la fin de 1994 en

sions chrétiennes, le travail de *traduction* au sens habituel du terme n'est pas en lui-même une opération inculturée.

Or, l'usage du mot *traduction*, surtout en Occident, range résolument ce terme du côté de la terminologie impropre à rendre l'idée d'inculturation. Toutefois, le mot peut également s'apparenter au champ sémantique de l'inculturation en regard de sens synonymiques que veulent bien lui prêter les communautés comme du contexte où il est employé, celui du Tiers Monde notamment.

Quel est donc le rapport entre l'acte de traduire et la dynamique d'inculturation? À ce sujet, deux remarques s'imposent dont l'une montre une acception étrangère à l'inculturation et l'autre s'y rapporte plus directement.

Premièrement, la traduction de documents dans l'Église suppose l'adoption d'une politique de *transplantation* de la version occidentale du "message chrétien" (canon, catéchisme, prières, etc.) et de ses sources (la Bible) plus qu'une volonté d'ouverture de la catholicité romano-latine aux traditions et aux cultures qui se distinguent d'elle. Ainsi, *traduire* vise à *accommoder* l'autre afin de l'introduire à la manière de l'Occident rationnel dans une compréhension gréco-romaine des textes qui, en outre, se prétend la seule juste. En revanche, une telle conception de la *traduction*, qu'il conviendrait d'appeler *transculturation* selon la terminologie sociologique, peut signifier paradoxalement la *transmission* de sens déjà éteints, écrit H.-G. Gadamer¹. P. X. Némeshégyi fait remarquer à ce sujet que le caractère normatif propre aux Occidentaux dans la manière d'aborder la Bible comporte invariablement un aspect limitatif:

quetchua-imbabura, langue parlée en Équateur, et en basque. Le Deuxième Testament existe en 18 langues supplémentaires, dont l'afar (Éthiopie), le kisagalla (Kenya) et le garhwali (Inde)...». Selon la branche suisse de l'Alliance biblique universelle, dans une information parue dans le quotidien montréalais *LaP* 112 / 141 (12 mars 1996), p. A-15, la Bible fut traduite en 1995 dans 31 langues supplémentaires, par rapport à 1994, dont le yami (Taïwan), le nivaculé (Paraguay) et le borana (d'un peuple nomade du Kenya), pour un total de 2123 traductions. L'Afrique compte le plus grand nombre de traductions de la Bible (en 601 langues et dialectes). Au 1^{er} janvier 1997, la Bible entière est traduite en 355 langues portant le nombre des traductions totales ou partielles à 2167 langues.

¹ *Vérité et méthode...*, 1976, p. 97.

Des manières d'aborder la Bible qui sont tributaires d'une époque, de l'univers mental et de la structure sociale du monde méditerranéen antique peuvent peser comme un fardeau trop lourd sur les chrétiens africains ou asiatiques des temps modernes. Les traditions particulières de telle ou telle Église (...) ne possèdent pas nécessairement une valeur absolument obligatoire dans la transmission du christianisme d'une culture à une autre¹.

Deuxièmement, de nombreuses tentatives de traduction de la Bible dans une perspective qui s'éloigne sensiblement de la position traditionnelle et qui s'apparente de près ou de loin à l'inculturation ont été tentées ces dernières décennies. Chaque fois, la pratique a soulevé polémiques et controverses. Une telle opération présente évidemment des risques dont la manipulation ou la transgression du "code" originel des textes, c'est-à-dire des différents niveaux de sens liés à l'expérience fondatrice de la foi d'Israël exprimée par le biais de traditions nombreuses et de genres littéraires multiples dans un cadre culturel déterminé. L'opération certifie également la valeur relative de toute traduction, tributaire de circonstances culturelles ou locales.

Néanmoins, depuis les années soixante, l'Amérique latine² a présenté plusieurs projets de réencodage ou de réécriture du "code" à partir de cultures locales et en fonction d'elles. L'Afrique *traduit* non seulement les figures bibliques à la façon occidentale — passer de l'hébreu et du grec aux langues locales (lingala, mashi, swahili, etc.) —, mais aussi en les transposant dans ses propres drames, légendes et épopées que véhiculent ses traditions orales dont les Negro spirituals³. En français, quelques

¹ «L'aspect missionnaire», dans *Quinze thèses...*, 1978, p. 69.

² Dès 1966 (1970, 1981, etc), une version du Deuxième Testament en espagnol parue à Bogotá (Colombie) et, pour le Nicaragua, une édition spéciale: *Dios Llega al Hombre. El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesu Cristo* (Versión Popular); dès 1972 au Chili; etc.

³ De André KABASELE MUKENGE, «Figures bibliques dans les Negro spirituals. Un exemple de lecture contextuelle de la Bible». *RAT* 18 / 35 (1994), 83-102. Selon l'auteur (p. 88), l'analogie de situation entre l'esclavage des Israélites et celui des Noirs dans les plantations a contribué à «la naissance de *Spiritual* comme expression de tous les rêves, de toutes les révoltes et de toutes les résignations». Du même auteur, «Approche contextuelle de la Bible dans les *Negro spirituals* ». *LVit* 50 / 3 (1995), 273-286.

traductions continuent de provoquer des remous: la Bible de Chouraqui¹, dont les écarts de traduction sont peu familiers aux lecteurs occidentaux plus conformes à la raison que portés par l'imaginaire et l'imagerie proche-orientale, et la Bible des Communautés chrétiennes², édition pastorale soucieuse de l'actualité et destinée aux milieux peu scolarisés. À ces exemples, ajoutons la Bible des Témoins de Jéhovah, celle d'autres sectes comme de groupes chrétiens fondamentalistes où les pratiques de "traduction spontanée" sont courantes.

Quelle serait donc la perspective véritable d'une traduction inculturée de la Bible qui pose à la fois le problème du texte, du sens et de la transmission pour aujourd'hui? Comment traduire le texte, se demande J. S. Ukpong, pour que le fondement évangélique puisse «be really good news to them in their concrete life situation» et «might be unleashed and made to be experienced by them»³? Qu'importe! «Il faut prendre le risque d'une certaine réinterprétation», soutient C. Geffré⁴.

Une *traduction inculturée* est essentiellement une opération en trois actes: la saisie du document original à partir de son cadre culturel particulier, la relecture ou *réinterprétation* des événements fondateurs d'Israël et des premiers chrétiens et, finalement, la *réécriture* ou le nouvel étalement de sens en fonction des communautés destinataires, car le texte biblique comme tout autre écrit ne porte pas en lui-même de sens inclusif ni de sens universel. «La signification d'un message n'est pas tant dans la pensée de celui qui parle que dans la pensée de celui qui reçoit», fait remarquer J. Halpérin⁵ dans le cadre d'un colloque réunissant des intellectuels juifs autour de la question de la Bible.

Or, le discours est inculturé dans la mesure où la communauté qui le produit réinterprète les données textuelles reçues et les transpose dans des

¹ André CHOURAQUI, *L'Univers de la Bible* (tomes I-X). Paris, Lidis, 1982-1985.

² Paris, Médiaspaul, 1994.

³ Justin S. UKPONG, «Rereading the Bible with African Eyes. Inculturation and Hermeneutics». *JTSA* 91 (1995), p. 3.

⁴ «La rencontre du christianisme et des cultures... ». (Mars 1995), p. 87.

⁵ Jean HALPERIN, «Essai de conclusion», dans *Colloque des intellectuels juifs. La Bible au présent: données et débats* (coll. Idées). Paris, Gallimard, 1982, p. 346.

notions ou des concepts qui lui sont culturellement familiers. Sans la communauté qui en fait la relecture à partir de sa propre réalité et en fonction d'elle seule, le texte resterait lettres mortes sur papier. Réduit à une phraséologie ou à une rhétorique en attente de sens, privé d'histoire et de vie, le texte ne pourrait être "Parole", incapable de susciter geste ou engagement. Selon F. Dreyfus¹, dans des propos sur l'actualisation des Écritures, le milieu de vie, l'événement et l'histoire apparaissent comme les sources privilégiées d'une compréhension nouvelle du texte reçu. N'existant pas en lui-même, à la manière d'un en-soi transculturel, la portée signifiante de la lettre est ainsi re-créeée par la communauté qui, d'une part, accueille le texte et, d'autre part, s'engage à le re-dire. Ainsi, la traduction serait plus proche du *midrash*² que de la transposition de concepts.

Loin d'être une scrupuleuse opération de transcription menée par des spécialistes hantés par la perversion de la lettre, la *traduction* est au contraire une *herméneutique contextuelle* qui vise à produire du sens à partir d'un matériau, le texte, pour aujourd'hui et en fonction des attentes locales. Dans l'acte de traduire, procédé non seulement de linguistique, de sémantique et de philologie, mais d'abord de communication ou de *transmission de sens* originel, le problème de l'interprétation ou herméneutique comme celui de l'intertextualité est au coeur de la démarche. Une telle approche, dans le cadre d'un projet de traduction de la Bible, fait dire à l'Indien T. Menampampil que les communautés ont «moins besoin d'experts en langues que d'experts en cultures»³.

Deux autres facteurs jouent un rôle déterminant dans la traduction inculturée: le Souffle et la création nouvelle. Le Souffle, au contact de la communauté dans un contexte culturel donné, plus que les savants individus chargés de l'opération, joue un rôle majeur dans l'acte de traduire. Oeuvre non pas de reproductions académiques ou de traditions européennes dans des langues locales, mais de création, la *traduction* intègre parfaitement au contenu nouveau le principe d'inspiration que suggère le texte originel.

¹ François DREYFUS, «L'actualisation à l'intérieur de la Bible». *RB* 83 (1976), p. 177.

² De *midrash*, mot hébreu qui chez les rabbins signifie la méthode d'interprétation ainsi que les écrits qui en résultent. Il s'agit d'une relecture actualisante.

³ «Le défi...». (1994), p. 466.

Selon L. Kaumba, «traduire revient à comprendre un texte antérieur, à le recréer, à lui redonner vie et non pas à le reproduire»¹. À cet égard, la *traduction* est «un acte de transgression linguistique, herméneutique et communicationnelle»². Dans la perspective de l'inculturation, elle est un exercice de «réécriture qui laisse place à la création» soutient M. A. Amaladoss; si les Européens «ont besoin de cette liberté créatrice, (...) les Africains et les Asiatiques dont l'essentiel de l'histoire est autre»³ s'en réclament d'autant plus. Ac 2 — sur le caractère polyglotte des rencontres au moment de la Pentecôte — montre la prépondérance du Souffle et sa reconnaissance par les communautés.

Or, travailler à l'inculturation du texte biblique consiste à s'éloigner de positions normatives — européennes, conceptuelles, académiques, universitaires —, tout en s'en inspirant, afin de s'appuyer sur des référents locaux: vocabulaires et croyances, coutumes, patrimoines, conceptions des sociétés, du monde et de l'humain (anthropologie), etc. Les Africains tentent d'innover dans de telles pratiques, comme le montre entre autres exemples la version *shi* des béatitudes (Mt 5,1-12) par M.-N. Mugaruka⁴. Selon l'auteur, écrit L. Kaumba, «tout est traduisible, mais pas avec le même champ sémantique ni avec la même structure linguistique ni toujours dans le même contexte communicationnel»⁵.

Dans l'optique de l'inculturation, l'opération de *traduction* vise à recréer un nouveau texte, à la manière du judaïsme qui cherche dans ce qui fut jadis écrit (*ketîb*) ce qui doit être lu ou commenté (*miqra'*) pour les temps présents. Par exemple, la Haggada illustre parfaitement de tels propos. La fête pascale juive cherche en effet à montrer l'actualité de l'antique épopée de l'Exode en suscitant chez les convives — notamment

¹ Lufunda KAUMBA, dans «Inculturation et traduction de la Bible en une langue africaine. À propos de la thèse du Pr. Mugaruka». *RAT* 19 / 37 (1995), p. 111.

² *Ibid.*

³ Michaël A. AMALADOSS, *AcRel* 156 (15 juin 1997), p. 51.

⁴ Mugarukira-Ngabo MUGARUKA, *La traduction de la Bible comme moment d'inculturation du message révélé: Application à la version shi des béatitudes en Mt 5,1-12*. Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1991; regard critique par Lufunda KAUMBA, dans «Inculturation et traduction de la Bible...». (1995), 109-121.

⁵ *Ibid.*, p. 120.

chez les enfants — la curiosité. L'intention que cache la lecture d'un tel texte est moins de raconter un fait du passé, que le souvenir glorifie, que de se rappeler ensemble ce qu'il peut advenir dans sa propre histoire quand la mémoire s'éveille. Si le mythe falsifie l'événement en l'élevant au rang de symbole, la mémoire du passé introduit l'humain, parfois même avec effroi, au face à face avec ce qu'il lui reste à assumer dans le temps présent. En ravivant ainsi la mémoire des nouvelles générations, la Haggada exhorte plus aux exigeantes responsabilités que requiert l'avenir qu'elle ne fait sentimentalement et artificiellement l'éloge d'un passé lointain.

Puisqu'il s'agit de *traduire* dans des formes ou des concepts locaux les expériences et les herméneutiques initiales véhiculés par Israël et les communautés chrétiennes primitives telles qu'on les retrouve dans les toutes premières inculturations judéo-hellénistiques, le projet de *réécriture* de la Bible dans les langues modernes serait-il une utopie trop risquée? Sans que soit négligée la rigueur dans l'acte de traduire, a-t-on encore l'audace de rendre à la lettre son esprit originel? Eu égard aux lecteurs modernes pour qui la Bible est autre chose qu'une pièce d'archéologie que se *transmettent* les cultures, l'acte de traduire ne serait-il pas plus près de la *midrashisation* que de la transposition formelle et académique d'une langue à une autre? De ce point de vue, la Septante serait la première tentative d'inculturation alexandrine du texte hébreu, les Targums la première Tanak inculturée au monde araméen, les évangiles une version inculturée de l'espérance juive — centrée sur les notions de règne, de terre et de messie —, dont celle de Jésus, en des concepts palestiniens et hellénistiques. Une étude rigoureuse du vocabulaire permettrait de montrer l'importance d'une telle opération de *midrashisation* ou de *transgression de sens*.

Beaucoup plus informelle et insaisissable que ne l'est la lettre, supportée par des structures que se plaisent à repérer des spécialistes, la Bible est une bibliothèque chargée d'histoire dont la polysémie véhiculée ne cesse d'alerter et d'inspirer les croyants à travers les âges par son étonnante capacité de s'actualiser dans des formes culturelles multiples. Livre d'un peuple, elle continue pourtant d'interpeller et d'interroger la conscience universelle au delà de ceux et de celles qui se constituent ses gardiens

(pasteurs, biblistes et exégètes, juifs et chrétiens), au delà même des religions.



Le problème de la *transmission* et de la *traduction* des Écritures rappelle avec force que femmes et hommes, dans les temps bibliques comme aujourd'hui, pensent et écrivent invariablement dans le langage qui est le leur, celui de leur culture et de leur temps. Foi et théologies, des réalités souvent prisonnières des traditions comme des institutions, n'échappent pourtant pas à cet impératif culturel. L'originalité de l'apôtre Paul, comme celle d'Israël, est d'avoir compris que la survie du message des origines passait invariablement par cette nécessité. Pour une même foi, les modes d'expression sont pluriels en raison de la pluralité même des cultures. Comme quoi «la réalité de l'inculturation a précédé de loin le mot», écrit M. Sales¹.

Malgré leur développement sommaire, de tels repères scripturaires montrent que la poursuite de la recherche, notamment sur les applications du *pattern* d'inculturation en Église et dans le quotidien séculier, apparaît d'autant plus une urgence. Mais, à l'instar du questionnement de R. Panikkar, se demande J. Mouttapa, «pour être chrétien, faut-il [vraiment] être “spirituellement sémite et intellectuellement grec”»²?

¹ «Le christianisme...», (1981), p. 18.

² *Dieu et...*, 1996, p. 283.

VII

PISTES D'APPLICATION ACTUELLES DANS L'ÉGLISE

— Points de discussion —

Dans la présente étude, la question des applications de l'inculturation est seconde en raison de l'objectif initial poursuivi qui, rappelons-le, consiste à montrer les “mécanismes” structuraux chargés de rendre la dynamique opérationnelle. La poursuite de la recherche sur les applications du *pattern* en Église et dans le quotidien séculier n'est pas moins une urgence, comme l'évoquent chaque fois que les occasions s'y prêtent non seulement les Églises du Tiers Monde, mais de plus en plus les minorités croyantes désinstitutionnalisées d'Occident.

Au delà du but fixé, cette recherche permet de mieux faire valoir les pistes d'application réelles ou potentielles qui pourraient faire l'objet d'une investigation exhaustive: la liturgie, la sacramentaire (eucharistie, mariage) et la théologie auxquelles s'ajoutent la vie en Église et les structures institutionnelles, l'exercice de l'autorité, les services et les ministères, le droit canon, la traduction des Écritures, etc. Mais l'«effort d'inculturation» souhaité par le Magistère dès le début des années quatre-vingt donne-t-il dans les faits et au niveau local les résultats escomptés? Quelles sont les initiatives locales qui vont dans le sens d'une application de l'inculturation?

Au terme de cette étude, la synthèse des quelques pistes d'application perçues comme avenir de l'Église ou comme de simples effets de langage, sans conséquence véritable pour les communautés en attente de “bonne nouvelle”, s'impose d'elle-même. À partir de positions présentées par les commentateurs, discutons ces différents champs d'expérimentation à la

lumière des fondements sociothéologiques de l'inculturation et de ses paramètres, suivis d'un regard rétrospectif sur la question.

7.1 CHAMPS D'EXPÉRIMENTATION

Pour la majorité des théologiens et des Églises qui s'intéressent aux applications de l'inculturation, la *liturgie* est de loin le champ de recherche et d'expérimentation le plus affecté par l'«effort d'inculturation». En Europe (Allemagne surtout), en Afrique et en Asie (Inde surtout), plusieurs théoriciens du concept¹ sont ainsi directement associés par leurs recherches à la question de ses applications liturgiques.

En regard des positions que défendent les Églises, comment le problème de l'inculturation liturgique se pose-t-il? D'après les commentateurs, quels sont les autres champs d'expérimentation possibles dans l'Église, et, finalement, le problème soulevé est-il aussi récent qu'on serait tenté de le croire?

7.1.1 Inculturation de la liturgie: position des Églises

En Inde, la question de l'inculturation de la liturgie se pose depuis de nombreuses décennies, mais reste encore aujourd'hui un sujet de litige. Dans une allocution prononcée à la Conférence épiscopale des évêques du pays, le 1^{er} février 1986, Jean-Paul II aborde le sujet controversé en insistant sur la «responsabilité particulière» des évêques locaux dans le débat et, du même souffle, invite les pasteurs à faire preuve de

¹ F. Kabasele Lumbala, J. G. Healey, L. J. Saldanha, A. Chupungco, A. M. Triacca, P.-M. Gy, A. Kavanagh, H. B. Meyer, M. Probst, E. J. Pulsfort, J. Baumgartner, F. Schneider, L. Bertsch, J. V. McCabe, M. R. Francis, etc. Pour une historique de l'inculturation liturgique en Inde, question débattue depuis longtemps, voir la présentation de Joseph Prasad PINTO, dans *Inculturation Through...*, 1985, pp. 103-120.

discernement dans ce qu'il appelle l'«inculturation liturgique». L'apparente ouverture du pape sur la question se mêle à des réserves formulées avec autant de vigueur. Par exemple, comme le montre la citation suivante, la dimension juridique de la question (la doctrine) et le principe d'«unité ecclésiale» ou de conformité à la norme romaine sont des arguments qui prévalent sur les aspirations des Églises locales qui, dans le texte, sont réduites à la formule: «les préférences des individus et des groupes».

Il est de même important que la mise en oeuvre des normes liturgiques soit toujours précédée d'une vérification doctrinale et d'une préparation pastorale des fidèles. Cette mise en oeuvre doit montrer le respect qui est dû aux différentes sensibilités religieuses des membres de la communauté ecclésiale, cependant que les préférences des individus et des groupes doivent être subordonnées aux exigences de l'unité ecclésiale dans le culte. De plus, toute inculturation liturgique doit s'effectuer dans une charité et une compréhension pastorale¹.

Pour écarter toutes interprétations pressenties et abusives tirées de ses propos sur la question, Jean-Paul II rappelle avec empressement dans la même allocution que la fidélité au «Magistère de l'Église — un don du Saint-Esprit —» constitue «la garantie de l'efficacité surnaturelle (...) des prêtres». Dans le même ordre d'idée, le nouveau *Catéchisme de l'Église catholique* évoque une fois de plus, dans son édition française de 1993, la position réservée du Magistère dans les termes suivants: «La diversité liturgique peut être source d'enrichissement, elle peut aussi provoquer des tensions, des incompréhensions réciproques et même des schismes²...»

Or, la position fut réaffirmée l'année suivante. En dépit des intentions louables au niveau de la sémantique, la IV^e Instruction de la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements, parue le 30 mars 1994 et intitulée «La liturgie romaine et l'inculturation»³, met

¹ *DCath* 83 / 1914 (16 mars 1986), p. 287.

² *Catéchisme de l'Église...*, 1993, p. 263, no 1206.

³ Approuvé le 25 janvier 1994, le texte est paru en latin le 30 mars suivant et en français dans *DCath* 91 / 2093 (1^{er} mai 1994), pp. 435-446.

clairement en garde les Églises contre les abus qui se rapportent à l'expérimentation liturgique et prône par la même occasion la «fidélité» à la tradition romaine; dans le document du Magistère, le rapport entre la liturgie et les attentions aux réalités locales et à leurs aspirations sont pratiquement absentes. En invitant à «l'unité ecclésiale dans le culte», le Magistère fait preuve de *tolérance* sur tout ce qui a trait à la liturgie¹ dans la perspective de l'inculturation plus que d'*ouverture* à l'endroit des expériences nouvelles souhaitées ou déjà pratiquées.

D'autres confessions chrétiennes, au contraire, présentent des positions peu convergentes avec celles du Vatican. Par exemple, le Congrès de la Societas Liturgica sur l'inculturation de la liturgie, tenu par les anglicans à York (Angleterre) en 1989 sous la présidence de D. Gray, met en relief la nécessité de «jeter des ponts» en matière d'inculturation afin de combler «le fossé existant entre la liturgie de la communauté des croyants et les besoins du monde ambiant», plutôt que de se limiter au «simple questionnement» intellectuel et aux «considérations d'ordre général» sur le sujet². Dans sa communication introduisant les débats, illustrant une préoccupation dans la perspective de l'inculturation, le conférencier montre l'urgence d'établir un lien direct entre la liturgie et les événements de la vie (naissance, puberté, choix d'un conjoint, expérience de la mort, etc.), voire les drames locaux³.

7.1.2 Sacramentaire et autres champs d'expérimentation

Dans le catholicisme romain, le problème de l'inculturation de la liturgie soulève également la question de son corollaire, la sacramentaire.

¹ À titre d'exemple, soulignons les liturgies pratiquées dans les ashrams chrétiens en Inde, inspirées des traditions socioreligieuses locales dont l'hindouisme.

² Donald GRAY, «Jeter un pont». *MD* 179 / 3 (1989), pp. 7-8.

³ Le conférencier montre l'importance pour les Églises locales (anglicanes et catholiques) d'évoquer la mémoire du match de football de Sheffield qui, le samedi 19 avril 1989, tourna au drame lorsque 95 supporters trouvèrent la mort dans une violente bousculade.

La sacramentalisation serait-elle tributaire d'une politique d'inculturation du sacré tel que pratiquée dans les religions à mystères et tardivement transposée sur le plan de la liturgie chrétienne? Certains commentateurs soulèvent la question en faisant un rapprochement entre le rite sacramentel chrétien et les rituels antiques d'initiation¹, dont les rites africains d'initiation ancestraux qui ont cours encore aujourd'hui². En raison de l'analogie évidente entre les deux types de rites d'initiation, soutient P.-M. Gy, mieux vaut parler «de la notion chrétienne d'initiation» que «de la notion d'initiation chrétienne»³. Bien que les Pères de l'Église n'aient à peu près pas évoqué le rapprochement entre les pratiques païennes et chrétiennes des rites, les rituels d'initiation sont nettement antérieurs au christianisme comme l'atteste l'histoire des religions.

Indépendamment des débats scolaires sur leurs origines, quelques pratiques sacramentelles traditionnelles constituent un champ privilégié d'expérimentation sur l'inculturation. Le mariage est un exemple souvent évoqué à cet effet; selon J.-M. Gy⁴, il soulève à la fois le problème de sa célébration et de la place fort discutée qu'il occupe dans la société. En Afrique, des théologiens tentent, avec beaucoup de mal certes, de faire valoir la portée évangélique de la forme ancestrale d'union maritale, dit «mariage coutumier»⁵. En Occident, le mariage de fait, voire entre individus de même sexe, pourrait également être pour les Églises une

¹ Pierre-Marie GY s'est intéressé à la question dans «L'inculturation de la liturgie...». (1989), pp. 23 ss; voir aussi du même auteur «La notion chrétienne d'initiation». *MD* 132 (1977), 33-54.

² Plusieurs auteurs se sont intéressés à la question: le missiologue espagnol Gomez Dionisio SEGURA, «L'initiation, valeur permanente...», dans *Mission et cultures non-chrétiennes...*, 1959, pp. 219-235; Anselme Titianma SANON, «Jésus, Maître d'initiation», dans *Chemins de la christologie africaine...*, 1986, pp. 143-166; le romancier camerounais Éric de ROSNY, dans son roman *Les yeux de ma chèvre...*, 1981, où il est question des rites d'initiation du narrateur chez les indigènes et de ses rapports avec les guérisseurs, les «nganga», et plus récemment dans «La résistance des rites traditionnels dans l'Afrique moderne». *Th* 4 / 1 (1996), 57-73.

³ «L'inculturation de la liturgie...». (1989), p. 24.

⁴ *Ibid.*, p. 26. Sur la question, voir également de Michel LEGRAIN, «Diversité des cultures et mariage chrétien». *LVit* 40 / 2 (1985), 207-220.

⁵ Sur l'épineuse question du mariage en Afrique où se pose la problématique de l'inculturation, voir de Dominique NOTHOMB, «Le mariage en Afrique». *NRT* 114 / 6 (1992), 852-869.

occasion de reconnaître les formes différentes d'expression conjugale, par rapport au *pattern* chrétien dominant et occidental, et les expressions inédites de la foi évangélique capables de se manifester à travers la nouveauté des *patterns*. L'inculturation des pratiques sacramentelles soulève également d'autres questions aussi polémiques dont celle du mariage des prêtres ou celle de l'ordination des femmes¹ que plusieurs associent plus ou moins arbitrairement à l'inculturation.

Mises à part la liturgie et la sacramentaire, qui occupent une place de choix dans le discours sur les applications du *pattern*, l'inculturation touche également d'autres champs d'expérimentation², soutiennent de nombreux commentateurs. Par exemple, la fabrication de théologies locales ou contextuelles est une pratique capitale bien que les milieux communautaires soient prioritairement les premiers «agents de l'inculturation», comme le rappelait le récent Synode africain.

Selon l'Indien J. P. Pinto, pour qui la question de l'«indianisation» de l'Église de l'Inde se pose déjà depuis la fin du XIX^e siècle, «the inculturation process could be best speeded up by fostering the growth of the already emerging basic communities»³. En effet, surtout depuis les années cinquante, plusieurs initiatives inculturées de type communautaire ont été tentées, certaines très remarquées. Parmi les premières et les plus connues, signalons les *ashrams chrétiens* en Inde⁴ et, depuis le début des années soixante, les *communautés de base* en Amérique latine⁵ couramment

¹ Pour une présentation critique de la position, voir l'Annexe XIV («L'ordination des femmes. Une question d'inculturation»).

² Selon Michaël A. AMALADOSS, «Inculturation and Tasks of Mission», dans *Toward a New Age...*, 1981, p. 38, les aires d'inculturation sont variées et parmi les plus importantes figurent les suivantes: «Spirituality, Worship, Ministry, Catechesis, Theological Reflection, Culture and Proclamation.»

³ *Inculturation Through...*, 1985, p. 234.

⁴ Voir p. 126, note 3.

⁵ Voir l'ouvrage de Marcello de C. AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. São Paulo, Éd. Loyola, 1986. Contrairement à la traduction française (*Communautés ecclésiales de base. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Église*. Paris, Centurion, 1986), le titre de la version originale — en brésilien — conserve le rapport entre *inculturation* et *communautés de base*.

associées à l'inculturation ou, plus récemment, celles d'Afrique¹, les *Igbos* du Nigeria², les *Petits Frères de l'Incarnation* et les *Petites Soeurs de l'Incarnation* en Haïti qui font une expérience socioreligieuse apparentée à l'inculturation³, etc.

Les multiples formes d'art dans l'expression liturgique de la foi et dans l'architecture liturgique, développées à partir du IV^e siècle, sont aussi pour certains des lieux privilégiés d'inculturation⁴. Le Magistère de l'Église s'est récemment prononcé sur le sujet, bien que sa position soit timide⁵, et quelques commentateurs, surtout des Indiens, ont publié des travaux démontrant l'importance du rapport *art et inculturation*: J. Dahi⁶,

¹ Voir de Joseph NTEDIKA KONDE, *Les communautés ecclésiales de base et les valeurs africaines traditionnelles. Le propos d'une inculturation d'après les Actes du synode diocésain de Kinshasa (1986-1988)* (Église africaine en dialogue, 15). Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1995.

² Sur la question, voir l'ouvrage de Mbachu HILARY, *Inculturation Theology...*, 1995. Les travaux suivants sont aussi à consulter: Hilary Odili OKEKE, «Inculturation in Nigeria: Towards Igbo Christian Marriage». *NZeitM / NRSM* 51 / 1 (1995), 1-17; Ogbu U. KALU, «The Dilemma of Grassroot Inculturation of the Gospel. A Case Study of a Modern Controversy in Igboland: 1983—1989». *JRA* 25 / 1 (1995), 48-72; Charles O. ONUH, *Christianity and the Igbo Rites of Passage. The Prospects of Inculturation* (European University Studies, Series XXIII. Theology Vol. 462). Frankfurt am Main, Peter Lang, 1992; E. Elochukwu UZUKWU, «Liturgical Celebration and Inculturation in Igbo Christian Communities. 20 years after Vatican II». *NJT* 1 / 2 (1985), 46-60; etc.

³ Pour une présentation des deux communautés dans leur rapport à l'inculturation, voir l'Annexe XV («Pandiassou et Terre-Cassée [Haïti]. Modèle d'inculturation du Christ noir en terre vaudou»).

⁴ Jean-Marie GY, dans «L'inculturation de la liturgie...». (1989), pp. 19-20, souligne, à titre d'exemple, «le réemploi de l'iconographie de la déesse victoire pour représenter les anges» (vers l'an 400). Selon l'auteur, la Victoire de Samothrace, célèbre sculpture grecque conservée au musée du Louvre, évoque les attributs (la puissance, l'envol céleste) des anges ailés chrétiens.

⁵ Voir le Document intitulé «La liturgie romaine et l'inculturation». *DCath* 91 / 2093 (1^{er} mai 1994), p. 440 (nos 40, 41, 42, 43).

⁶ Jyoti DAHI, «Témoignage, venu de l'Inde, sur une recherche d'inculturation. Une Église "indienne", vue par un artiste», dans *Naître et grandir en Église. Le rôle des autochtones dans la première inculturation du christianisme hors d'Europe* (CREDIC. Actes du Colloque de Chantelle-sur-Allier, no 5). Lyon, Université Jean-Moulin-Lyon III, 1987, pp. 206-213. Fondateur de l'École indienne pour la paix à Silvepura, l'auteur, conscient de l'importance de devoir inculturer à l'indienne «l'art chrétien» (ou occidental), se questionne quant à sa place comme artiste non figuratif dans l'Église indienne, bien qu'il y soit déjà très actif, et sur la volonté véritable de celle-ci de s'«incarner dans ce qui se trouve au coeur d'une tradition culturelle» (p. 208).

S. Elavathingal¹, A. Stauffer², etc. Dans des communautés autochtones du Canada, le patrimoine culturel et artistique local³ joue aussi un rôle déterminant dans le développement d'expressions chrétiennes de la foi; le Anishinabe Spiritual Center d'Española en Ontario, dirigé par des jésuites, met en valeur d'une manière remarquable le patrimoine et l'art autochtones de même que la richesse de leurs traditions ancestrales; l'architecture de la chapelle, toute de bois, circulaire et ouverte à la lumière, parfaitement intégrée à l'environnement — la terre, l'air et l'eau —, est un exemple de la reconnaissance de la culture locale comme lieu privilégié de l'expression de la foi amérindienne.

7.2 REGARD RÉTROSPECTIF SUR L'ÉGLISE

En dépit des interrogations soulevées qui continuent de susciter controverses, débats et publications, la question de la liturgie chrétienne comme champ privilégié de l'inculturation n'est pas nouvelle. Selon les propos tenus par P.-M. Gy⁴, les inculturations liturgiques ont traversé les âges depuis les temps apostoliques dont voici quelques cas parvenus jusqu'à nous: l'assemblée liturgique ou le rassemblement communautaire, la fête de Noël, l'Épiphanie, la Toussaint, etc. Quant aux prières lors de funérailles et

¹ *Inculturation & Christian Art...*, 1990.

² Anita STAUFFER, «Inculturation et architecture d'Église». *MD* 179 / 3 (1989), 83-98.

³ L'artiste-peintre ojibway Blake Debassige d'Ontario exploite dans ses tableaux des thématiques chrétiennes (la croix, la résurrection) qu'il exprime par des symboliques empruntées à sa culture. Approche analogue par un autre artiste ojibway, Leland Bell.

⁴ Selon l'auteur, dans «L'inculturation de la liturgie...». (1989), p. 17, l'histoire de l'inculturation de la liturgie s'est faite en quatre étapes: 1°) au temps apostolique, l'inculturation «qui unit dans une même Église les chrétiens issus du judaïsme» et ceux qui sont issus du paganisme; 2°) avant le IV^e siècle, «l'inculturation du christianisme encore minoritaire dans une société majoritairement païenne»; 3°) dans les siècles suivants, «la fusion de l'héritage culturel antique avec le christianisme devenu majoritaire; 4°) «la rencontre du christianisme tant avec de nouvelles cultures qu'avec de nouvelles époques culturelles...».

de mariages chrétiens au cours des premiers siècles, soutient l'auteur¹, ce sont des liturgies qui s'enracinent dans la prière juive².

À la question de la liturgie s'ajoute également le problème plus radical des rites qui ramène à la mémoire celui que pose en Afrique le soi-disant rite zaïrois³, en Asie lesdits rites malabars⁴ et l'épineuse affaire des rites chinois⁵, au Proche-Orient les rites maronite, syriaque, arménien et chaldéen de même que les rites byzantin et ambrosien. Comme le font remarquer quelques commentateurs (C. F. Starkloff, R. Jaouen) dont R. Luneau⁶, le problème des rites rappelle que l'appartenance à l'Église, à l'Église romaine par exemple, ne suppose pas nécessairement l'adoption du rite latin et de ses normes, juridiques, mais d'abord culturelles, même si dans les faits la romanité et la latinité de l'Église sont souvent confondues. D'après L. Jolicoeur⁷, l'Église catholique romaine ne comprendrait pas moins de vingt-deux rites distincts à ce jour alors que de nouveaux sont

¹ *Ibid.*, (1989), p. 27.

² Sur la structure de la prière juive dans son rapport aux liturgies des Églises chrétiennes, voir l'ouvrage de Anne-Marie AVRIL et Dominique de La MAISONNEUVE, *Prières juives* (SCahÉv, 68). Paris, Cerf, 1989.

³ Pour un complément d'informations sur la question, voir à la p. 149, note 2.

⁴ Selon Frank De GRAEVE, «Roberto De Nobili...», dans F. K. Flinn et T. Hendrickx (Éds.), *Religion in the Pacific...*, 1985, p. 42, note 15, «Malabar Rites is a somewhat confusing term, because the customs had nothing to do either with the Malabar Coast or with the Syro-Malabar rite of Eastern Liturgy, but exclusively with the former kingdoms of Madurai, Mysore and the Carnatic, which happened to belong to the Malabar Province of the Jesuit Order».

⁵ Concernant les relations tendues entre la Chine et Rome, notamment à propos de cette fameuse question des rites, voir l'ouvrage de Jacques GERNET, *Chine et christianisme...*, 1991.

⁶ «On sait bien, écrit le sociologue sur la question des rites, que, si les Églises africaines sont, pour l'essentiel aujourd'hui, de rite latin, elles le doivent aux Églises qui les ont fondées. Leur avenir est-il *définitivement* marqué par cette disposition *circonstancielle* de leur origine? Les Églises occidentales ont-elles aujourd'hui le droit d'imposer aux Églises d'Afrique des traditions ecclésiales qui sont les leurs en les tenant *délibérément* à l'écart d'autres traditions ecclésiales *qui font partie de la tradition catholique* et qui seraient peut-être plus en conformité avec leurs aspirations profondes.» Paru dans «L'inculturation en promesse...». (1997), p. 113.

⁷ Louis JOLICOEUR, «Théologie et cultures des Andes» [sur les Amérindiens de Bolivie]. *Mis* 3 / 2 (1996), p. 224.

proposés, comme la création d'un rite amérindien (position de C. F. Starkloff¹, de L. Jolicoeur²).

En dépit de l'épineuse question des rites, le christianisme connu depuis les premiers siècles quelques formes d'inculturation majeures de sa foi auxquels s'ajoutent les champs modernes d'expérimentation de l'inculturation dans l'Église. Les Pères de l'Église, grecs et latins, ont, d'une part, repensé la foi des origines dans des modalités culturelles qui leur étaient familières et, d'autre part, reconnu les intuitions du christianisme originel dans la culture antique du bassin méditerranéen notamment chez les stoïciens, les platoniciens et dans la sagesse grecque. En multipliant les inculturations pendant les premiers siècles de son existence, l'Église primitive, écrit C. Champagne, «se caractérise par un respect du génie propre des peuples, de leur langue et de leur particularité culturelle. La diversité des Églises locales va de soi. Chaque communauté chrétienne réfléchit sur sa foi et célèbre la liturgie selon son caractère propre»³.

Le concept de Trinité est à cet égard un exemple qui illustre bien la démarche des Pères dans leur volonté d'hellénisation du christianisme face aux résistances à l'adoption de concepts judéo-palestiniens, sans signification véritable pour les chrétiens d'origine grecque. Or, fait remarquer A. Myre⁴, c'est en tentant de marginaliser le concept hébreu de résurrection, central dans la tradition apostolique bien que difficilement concevable pour un esprit grec — pour des raisons anthropologiques notamment —, que les Pères grecs et latins ont pu mettre en valeur le concept philosophique de Trinité qui depuis fut imposé au reste de la catholicité.

Par le passage du ressuscité dans son rôle de Christ (foi pascale palestinienne des origines) à la confession de la Trinité (concept clé du christianisme hellénistique) chargée d'apporter le salut, l'Église constanti-

¹ Carl F. STARKLOFF, «Keepers of Tradition. The Symbol Power of Indigenous Ministry» [sur les Amérindiens d'Amérique du Nord]. *Ker* 23 / 52 (1989), 3-120; voir spécialement les pp. 13-29 (I: Taken from Among People) et 43-52 (III: Cultural Roots of the Ministry Problem).

² «Théologie et cultures...». (1996), p. 224.

³ Claude CHAMPAGNE, «Foi et cultures à la lumière du passé». *Ker* 19 / 44 (1985), p. 19.

⁴ Notes inédites.

nienne choisit, d'une part, de se réappropriier l'expérience fondatrice de la foi des premiers chrétiens et, d'autre part, de redéployer son sens initial par des concepts empruntés à la culture dominante. La foi des origines supporte aisément des modes de compréhension ou des développements originaux, tributaires des cultures locales qui se réclament de cette foi comme des préoccupations du temps présent. Or, l'erreur serait moins de traduire dans des modalités locales les intuitions des origines, comme le firent les Pères au sujet de la Trinité, que de croire à l'universalité des nouveaux développements et à leur pérennité comme le prétendent encore aujourd'hui plusieurs de leurs descendants dans la foi.

Par ailleurs, d'autres cultures, notamment des cultures non gréco-latines, auraient pu se réappropriier de la même manière l'intuition apostolique et offrir, à partir de modalités locales qui leur étaient familières, un développement tout aussi original, n'eût été de l'imposition de la conceptualisation patristique à l'échelle de la catholicité. Des tentatives nombreuses de réappropriation du mystère pascal par d'autres Églises ont ainsi été pratiquées; les suites malheureuses aux initiatives locales, notamment sur des énoncés christologiques, ont vite été traduites en termes de schismes ou d'hérésies. Dès le V^e siècle, des Églises extérieures à l'Empire romain (éthiopienne, nestorienne, arménienne, etc.), de l'Éthiopie au Caucase, se dissocièrent de l'Église de Rome tandis que d'autres individus ou groupes jugés hérétiques¹ furent excommuniés par le Vatican à la suite de querelles en matière de dogmatique trinitaire et de christologie. D'autres tentatives d'hellénisation du christianisme primitif seraient également à développer. Le passage de l'Esprit pentecostal à la tradition ecclésiale, comme mode de transmission de la foi reçue ou de la "vérité révélée", est à cet égard un exemple signifiant d'inculturation, mais non moins discutabile pour autant.

L'univers culturel méditerranéen, surtout à partir du IV^e siècle, ne s'est donc pas imposé sans heurts ni ambiguïtés même s'il confère définitivement à l'Église qui est à Rome et à sa théologie sa personnalité gréco-

¹ Il s'agit notamment des hérésies dites modaliste, trithéiste et subordinationiste.

latine. Les fortes résistances que provoqua l'inculturation de l'humble foi palestinienne des origines au contact de son contexte culturel d'emprunt se sont exprimées de mille façons, souvent avec violence ou triomphalisme; on retrouve non seulement ce qui fut considéré comme hérésies et sectarisme, mais aussi les schismes (avec l'Église grecque notamment), l'évangélisation des peuples vaincus, les persécutions et les martyrs, l'avènement des ordres monastiques (les bénédictins dès le V^e s.), l'obligation d'établir un credo (à Nicée et à Constantinople) et de prescrire une dogmatique universelle, l'imposition d'une architecture (les basiliques dès le IV^e s., l'art roman au X^e s.), etc.

En dépit des difficultés ou des ratés possibles et réels, le christianisme aurait connu depuis l'Antiquité gréco-romaine et le haut Moyen Âge plusieurs inculturations¹ majeures de la foi pascale judéo-palestinienne dans différents milieux locaux². Comme en témoignent, entre autres documents, les écrits pauliniens et ceux des Pères de l'Église, les univers culturels bibliques (palestinien, hellénistique) et paléochrétiens (grec, latin) ont été quant à eux autant de lieux polyvalents d'expressions de la foi centrées sur une même expérience pascale originelle, «autant de laboratoire d'inculturation où s'inventent des discours chrétiens» écrit P. Lécivain³ à propos de Carthage et d'Alexandrie. Plus récemment, d'autres tentatives d'inculturation de la foi évangélique ont également été tentées, mais en vain, auprès de cultures marginalisées (Inde, Chine, Amérique du Sud) par des peuples plus dominateurs. Par ailleurs, tous ces laboratoires d'expression ne peuvent faire oublier l'exceptionnel destin grec du christianisme.

Voici donc une présentation schématique de ce vaste et complexe mouvement d'inculturation, plus ou moins réussi en raison de la volonté séculaire de christianiser les cultures, approche étrangère à l'inculturation. T. d'Aquin⁴ reste tout de même l'un des illustres représentants de ce mou-

¹ Pour un survol de la question, voir de Philippe LECRIVAIN, «Les grandes étapes de l'inculturation», dans *Le Christ et les cultures...*, 1991, pp. 35-42.

² Afin de déterminer la portée réelle du processus de l'inculturation à une époque aussi ancienne, une analyse systématique fondée sur les paramètres du concept serait sûrement nécessaire.

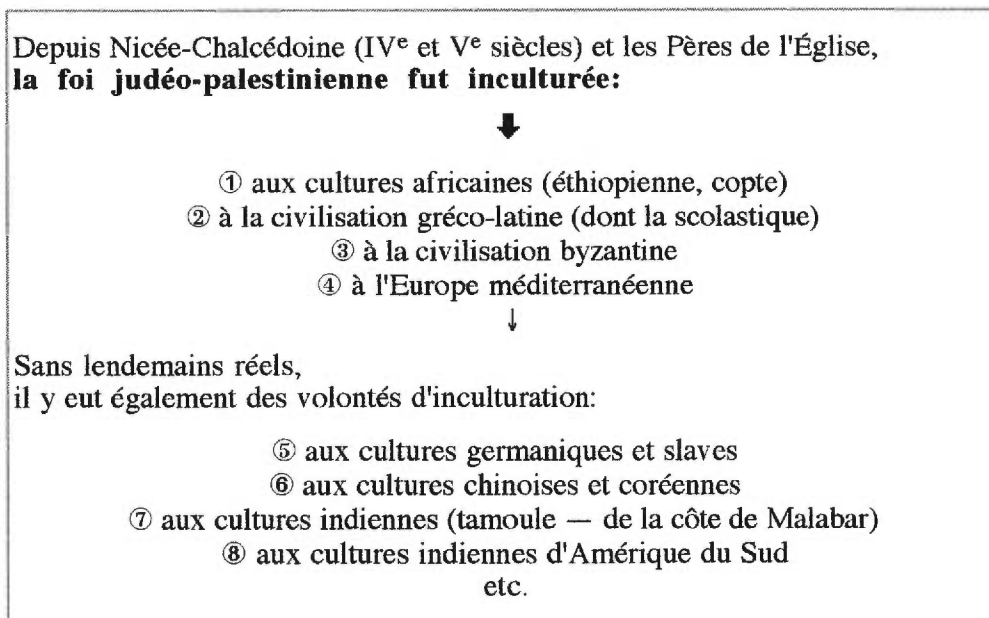
³ «Les grandes étapes de l'inculturation», dans *Le Christ et les cultures...*, 1991, p. 36.

⁴ De Claude GEFFRÉ, «Thomas d'Aquin...», dans *L'Être et Dieu...*, 1986, pp. 23-42.

vement par son projet de réappropriation du discours grec sur la sagesse et le *logos* afin de fournir une compréhension contextuelle — ontologique, métaphysique — de la croix.

**Les inculturations de la foi judéo-palestinienne
dans le christianisme**

➤ Schéma 12



Même si «la responsabilité de repenser [la foi des origines] (...) dans les différents univers culturels revient aux Églises particulières intéressées», fait remarquer P. X. Némeshégyi¹ à la Commission théologique internationale de 1972, l'histoire montre souvent que l'aventure ne s'est pas moins soldée par des échecs. Il n'y a pas lieu de s'alarmer, écrit C. Geffré, «la longue domination culturelle de l'Occident ne préjuge pas de ces figures historiques nouvelles que seront un christianisme africain, chinois, indien, japonais, arabe»².

¹ «L'aspect missionnaire», dans *Quinze thèses...*, 1978, p. 68.

² «La rencontre du christianisme et des cultures... ». (Mars 1995), p. 91.



Dans son rapport aux situations de crise, des temps de rupture qui fondent la problématique, l'inculturation n'est donc pas nouvelle. Dès les premiers temps de l'Église primitive, au moment où le christianisme naissant passe de son berceau originel palestinien à la Cappadoce et à l'Empire romain, le problème de l'inculturation et du message et des pratiques se pose. Non seulement le changement d'aire géographique, mais aussi le changement d'aire culturelle commandent le renouvellement de la formulation des *patterns* fondateurs en des concepts locaux, compréhensibles et significatifs pour les communautés nouvelles. Un rapide parcours de l'histoire depuis les temps bibliques permet de retracer les situations de crises, ou d'éclatements des manières d'être et de vivre en Église, qui ont généré de nouvelles inculturations de l'intuition fondatrice de la foi chrétienne. Dans une conférence prononcée le 29 octobre 1938, J. Monchanin exprimait ainsi sa propre utopie: «Ce qu'il y a de plus grand dans la pensée de l'Occident, n'est-ce pas (...) [de] sortir de soi pour pénétrer dans une autre culture, et la révéler à elle-même, n'est-ce point se trouver en se dépassant¹?»

Mais, récupéré par le Magistère à la fin des années 1970, le mot *inculturation* serait-il devenu, en Occident surtout, un simple effet de langage pour dire autrement une vision cléricale et romaine de l'évangélisation dont l'impasse paraît manifeste? Encore aujourd'hui, le néologisme s'apparente à quelques valeurs synonymiques et les paramètres du concept n'avaient pas jusqu'ici fait l'objet d'analyse systématique. Sur le plan des applications, l'inculturation est réduite à de banales accommodations locales limitées surtout au plan de la liturgie ou à la politique de rajeunissement des pratiques; au delà de ce lieu sacramentel, ministériel et masculin voire de l'appareil religieux en général, on y retrouve peu de chose et peu d'initiative. Beaucoup de lieux communs et de clichés sur le “problème” persistent.

¹ Dans Jacques GADILLE (en collaboration avec Édouard DUPERRAY), *Jules Monchanin...*, 1985, pp. 181-182.

En dépit de l'ancienneté de la préoccupation au niveau des communautés ecclésiales, voire de l'histoire d'Israël, l'inculturation comme champ d'investigation est récente en recherche scientifique. Quant à la reconnaissance de la dynamique inscrite dans les cultures ou même à ses applications, la réflexion est à peine entamée au niveau des Églises locales. Qu'importe! «Témoignez de l'espérance en vous» (1 Pi 3,15), dit l'auteur de la première Lettre attribuée à Pierre en tentant de reconforter les siens, des chrétiens troublés qui devant le tribunal ont à défendre leur foi.

Conclusion

Recherches prospectives

*Je me rends compte que ce que j'ai voulu dire,
je l'ai mal dit,
ou peut-être ne l'ai-je même pas dit.
Pire: il se peut que j'aie dit autre chose.
(Élie Wiesel)*

Il est à peine commencé le travail considérable qui consiste à repenser, à exprimer à nouveau et à vivre de façon nouvelle le christianisme dans les différentes cultures.

P. X. Némeshégyi¹ concluait ainsi sa communication à la Commission théologique internationale de 1972. Un quart de siècle plus tard, qu'en est-il du constat du missiologue sur ce qu'il est maintenant convenu d'appeler *l'inculturation*? T. Menampampil, lui-même originaire d'Asie où prit naissance la problématique moderne de l'inculturation, écrit récemment qu'elle «semble s'être enlisée dans des marécages [et que] les discussions sur le sujet s'en tiennent à des stéréotypes»²... depuis une vingtaine d'années! Des échos analogues proviennent d'Afrique³ et d'Amérique latine:

On fait beaucoup de réflexions théologico-pastorales sur l'inculturation, mais les pas concrets que l'on entreprend sont encore assez timides et superficiels, en plus d'être souvent désarticulés ou laissés à l'initiative et à la bonne volonté des agents pastoraux de chaque endroit⁴.

¹ «L'aspect missionnaire», dans *Quinze thèses...*, 1978, p. 70.

² «Le défi...». (1994), p. 455.

³ Depuis longtemps, la position est partagée par plusieurs: René JAOUEN, «Les conditions d'une inculturation fiable. Observations d'un missionnaire au Cameroun». *L&V* 33 / 168 (1984), p. 41; *Les évêques d'Afrique parlent (1969–1992)...*, 1992, p. 180; René LUNEAU, «L'inculturation en promesse...». (1997), p. 131; etc.

⁴ Louis JOLICOEUR, «Théologie et cultures...». (1996), p. 224.

Même si l'inculturation n'est pas encore véritablement commencée au niveau des applications dans l'Église, il est par ailleurs permis de croire que la dynamique, déjà présente au temps des anciens Hébreux, de Paul ou des communautés chrétiennes primitives, se manifeste depuis toujours dans l'histoire, indépendamment des politiques adoptées à son endroit dans le catholicisme romain. Les repères scripturaires et le regard rétrospectif jeté sur l'Église confirment un double état de fait: d'une part, l'ancienneté de la conscience d'inculturation comme de ses champs d'expérimentation et, d'autre part, l'urgence de "réveiller" une telle conscience dans l'Église et dans le monde sécularisé.

Afin de mieux explorer la virtualité du processus, établissons d'abord les énoncés majeurs qui ressortent de l'analyse du concept pour poser ensuite un regard critique sur l'Église dans son rapport équivoque à l'inculturation, suivi par la prospection de pistes possibles d'application dans le quotidien laïc. Un tel regard sur la vie au quotidien montre la nécessité des inculturations en cours, encore très timides, et, surtout, la potentialité immense de la dynamique.

1. Des énoncés

La présente étude montre que le débat est loin d'être clos comme en témoignent les publications abondantes sur le sujet, les colloques nombreux et les controverses que continue de susciter l'inculturation. L'exploration de la problématique à l'échelle de la planète est un fait accompli, malgré les irritants nombreux et l'aspect parfois laborieux des essais d'application. Tant en Occident que dans le Tiers Monde, la conscience grandissante de l'inculturation n'est pas moins manifeste; les quelques énoncés suivants l'attestent.

1° Pour les cultures et les Églises locales, notamment celles du Tiers Monde, l'affirmation de l'inculturation comporte plusieurs effets positifs qui se manifestent sur les plans mêmes où se joue le concept.

— Au plan socioanthropologique, l'option pour l'inculturation permet d'éviter non seulement la perte de l'identité culturelle, mais aussi la marginalisation et l'isolement, la formation de ghettos par les cultures dominantes et les génocides culturels. En revanche, elle contribue à la reconnaissance des ethnies et des cultures et, paradoxalement, à la prise de conscience des aliénations culturelles. L'inculturation est un processus de conscientisation capable de faire échec à la mondialisation en cours; elle est la réponse appropriée à l'angoisse suscitée par les grands bouleversements du temps présent.

Les conclusions de la première partie de l'étude, le *status quaestionis*, démontrent également que l'inculturation s'impose dans les cultures défavorisées, voire marginalisées, et, dans une moindre mesure, les sous-cultures au moment même où les États industrialisés tentent d'imposer au reste de la planète l'idéologie de la globalisation. À ce concept d'"une planète, un marché" s'opposent, en cette fin de millénaire, l'irruption et l'affirmation de cultures méconnues dont la force tranquille risque par son ampleur de surprendre, mais surtout de rendre caducs les profils de sociétés tracés par les pseudo-visionnaires à la solde de l'Occident dominant. Tant que subsisteront des rapports d'inégalité entre le christianisme européen autosuffisant et les Églises locales, dans le Tiers Monde surtout, la dynamique d'inculturation continuera de se présenter comme la survie même des cultures, des minorités et des ethnies marginalisées.

— Au plan théologique, les conséquences sont tout aussi manifestes. L'affirmation des nations comme des croyants a généré une conscience plus aiguë du potentiel christique inhérent à toutes cultures; elle assure par la même occasion la réappropriation des éléments fondateurs d'une culture d'origine et par conséquent de la foi évangélique. Par exemple, l'inculturation permet d'éviter le mimétisme culturel centré sur la civilisation judéo-chrétienne et le modèle uniforme — eurocentrique — de compréhension de l'Évangile.

Or, l'inculturation suppose un mouvement d'évangélisation fondé sur la primauté du Souffle, créateur de modèles comme de réseaux alternatifs d'engagement et d'appartenance, qui, d'une part, est compatible avec

l'événement fondateur du message évangélique, le mystère pascal, et, d'autre part, est en communion avec l'Église universelle. Selon A. Peelman, le mot mystère trouve ici tout son sens, «car la réalité profonde de l'inculturation (...) échappe souvent à notre regard. Cette rencontre est plus qu'une affaire ethnique, linguistique, géographique ou sociale. Elle est d'abord une aventure spirituelle»¹...

2° L'inculturation est une dynamique qui se construit par étapes successives; elle exige ainsi une remise en question permanente d'elle-même et de ses applications en réponse aux attentes sotériologiques dans une culture spécifique et pour un temps donné. Il ne peut y avoir d'inculturation qui soit définitive comme il ne peut y avoir de discours et encore moins de praxis qui soient universels, capables de transcender le temporel et le spatial.

Pour illustrer le constat du provisoire de l'inculturation, les exemples seraient nombreux. Même les univers culturels bibliques avec leurs sémantiques particulières appartiennent à une époque révolue; manifestement, la "vérité" biblique ne cherche pas à perpétuer à travers les âges et les cultures des modes locaux — hébreux, palestiniens et grecs — de compréhension de la foi des ancêtres. En dépit du rôle incontestable que jouent les cultures dans la propagation des intuitions de foi qui fondent le judéo-christianisme, ces modes locaux n'ont été que des canaux de transmission provisoires et circonstanciels, comme l'ont été d'autres modes non moins majeurs hérités du Moyen Âge — hellénistiques et latins — et comme le seront également les nouveaux modes que des Églises locales ou des groupes laïcs tentent aujourd'hui d'imposer au reste de la catholicité. «La foi chrétienne (...) n'existe qu'inculturée», soutient A. Myre², pour un temps spécifique et dans une culture donnée.

Depuis les origines du judéo-christianisme, le caractère transitoire de chaque inculturation paraît manifeste, car elle exige de la part des communautés de repenser et de reformuler, pour chaque époque et chaque

¹ *Le Christ...*, 1992, p. 139.

² «La résurrection...». (1996), p. 336.

lieu, les événements fondateurs de la foi dans des *patterns* culturels compréhensibles à leurs membres. Une telle option suppose non seulement la rupture avec le passé et ses conditionnements (phase du regard critique ou de la déculturation), mais aussi le bouleversement du présent marqué par la conversion des mentalités et des comportements à l'élan créateur originel (phase de transformation). En tant que dynamique qui procède essentiellement du Souffle et qui ne s'inscrit nulle part ailleurs qu'au sein des cultures locales, l'inculturation relègue au second rang, sans pour autant négliger son importance, la tradition gréco-latine, mémoire collective d'une seule civilisation — en ce sens, elle est locale — et pilier contesté du judéo-christianisme européen.

2. Position critique

Encore de nos jours, le ressac de l'occidentalisation de la foi judéo-palestinienne se fait sentir non seulement au quatre coins de la géomissologie, mais il continue également de dominer. L'Église romaine actuelle, dans sa forme institutionnelle, sa liturgie aux accents impériaux (cérémoniaux, accessoires, vêtements, etc.), sa façon européenne de fabriquer sa théologie et sa praxéologie, centrée moins sur la libération des peuples que sur la propagation d'elle-même et de son canon ou encore sur l'occidentalisation des cultures, résulte de la réinterprétation du christianisme primitif à partir et en fonction de la culture occidentale gréco-romaine.

Or, le christianisme occidental, parallèlement au colonialisme, s'est imposé au reste des nations comme étant la norme unique, la seule cohérence valable — religieuse et culturelle — au delà de laquelle, selon ses propres critères, il n'y aurait qu'hérésies, syncrétisme ou, tout au moins, réduction à peine tolérable de la "juste compréhension" gréco-latine des choses. Les Églises protestantes et orthodoxes obéissent à un schème analogue.

— La transposition contestée des modèles blancs

Un nombre impressionnant de commentateurs, des Occidentaux surtout, associent l'inculturation à l'appareil religieux catholique romain, notamment à sa missiologie et plus spécifiquement à sa liturgie de rite latin auquel le Magistère consent parfois quelques écarts ou accommodements mineurs. Ces commentateurs reconnaissent dans la plupart des pratiques missionnaires et d'évangélisation des lieux inédits d'inculturation, faisant fi souvent des ambiguïtés que le terme charrie.

D'autres commentateurs qui proviennent majoritairement du Tiers Monde (J. M. Éla, B. Bujo, J. S. Ukpong, N. Bitoto Abeng, etc.) ne partagent évidemment pas cette position. Au contraire, la tendance étant de se méfier d'un tel emballement, ils soutiennent que les applications du processus sont des échecs. A. Pieris, pour sa part, établit un lien de cause à effet entre l'échec du christianisme en Asie «et son refus d'entrer dans l'esprit monastique des sotériologies non chrétiennes»¹. D. S. Amalorpavadass soutient que le christianisme occidental domine depuis plusieurs siècles et qu'il est, dans la pratique, «le modèle de l'inculturation par rapport auquel les peuples marginalisés peuvent être autorisés à ne faire que des changements mineurs»². L'excommunication récente du Sri-Lankais T. Balasuriya³, la première excommunication d'un théologien depuis Vatican II, rappelle avec force l'actualité des propos de Amalorpavadass et ce que certains n'hésitent pas à qualifier de «totalitarisme spirituel»⁴.

¹ *Une théologie asiatique...*, 1990, pp. 132 ss; citation, p. 134.

² «Réflexion théologique sur l'inculturation». *MD* 179 / 3 (1989), p. 58.

³ Le 2 janvier 1997, la Congrégation pour la doctrine de la foi prononçait l'excommunication de Tissa Balasuriya, connu pour sa sensibilité à l'inculturation de la foi évangélique à l'Orient et par conséquent pour son engagement dans le dialogue interreligieux. Dans *Mary and Human Liberation*, paru en 1990, l'auteur discute d'un certain nombre de sujets dont le seul fait de les questionner dans l'Église pose problème: le Christ, le péché originel, la nécessité du baptême, l'infailibilité papale, mais, surtout, le dogme marial et le rôle de Marie dans l'économie du salut. L'ouvrage fut jugé hérétique par le Magistère romain.

⁴ Propos tenus par Jean-Paul GUETNY, dans «Main basse sur la vérité». *AcRel* 152 (15 février 1997), p. 3.

Le constat est analogue du côté africain. Par exemple, le rite zaïrois de la messe¹ ou même l'apprentissage de langues vernaculaires sont la marque de l'accueil d'éléments culturels locaux plus que de la reconnaissance par l'Église qui est à Rome de l'inculturation du Christ dans des modalités culturelles non occidentales. Une certaine confusion règne entre les mots *inculturation* et *accommodation* ou transculturation; le Zaïrois L. Kasanda Lumembu fait état de cette confusion qui prévaut dans les milieux missiologiques dans les termes suivants:

La vie religieuse n'est pas inculturée par le fait que certains changements extérieurs ont été opérés, par exemple l'habit religieux, la traduction des textes liturgiques en langue locale ou l'accroissement numérique des membres originaires d'un même diocèse².

À l'autre bout de l'africanité, en Haïti, G. Danroc arrive à la même constatation en soutenant que l'«effort [de la créolisation de la liturgie et de l'édition de traductions créoles (catholiques et protestantes)] n'a pas encore abouti à une inculturation haïtienne en profondeur de la liturgie...»³. Les publications en créole haïtien de manuels de liturgie, traductions souvent littérales du latin — en cours depuis 1985 —, relèvent plus d'une commode «adaptation pastorale» d'outils liturgiques étrangers, d'après la formule employée par G. Conus⁴, que d'une volonté véritable de l'Église haïtienne de reconnaître l'inculturation du Christ en terre vaudou.

Dans une culture de l'oralité, le fait de prêter des lettres noires à des textes blancs⁵ a pour effet équivoque de masquer le vrai visage de l'Église qui est en Haïti plus que de dévoiler les traits encore cachés de la négritude

¹ Sur la question, voir à la page 149, note 2.

² «À propos de l'inculturation...». (1988), p. 46.

³ «L'Église d'Haïti...». (1993), p. 78.

⁴ Georges CONUS, «De nouvelles publications liturgiques en créole haïtien». *NZeitM – NRSM* 52 / 3 (1996), p. 189.

⁵ Il serait intéressant de situer ces publications en créole dans la perspective de l'inculturation, ce que l'auteur (G. Conus) évite de faire. Un tel éclairage permettrait de mieux interroger la pertinence des traductions pour les besoins des communautés locales et de proposer des orientations qui vont moins dans le sens de la romanophilie que de la créolisation des expressions de la foi en Haïti, une approche qui serait souhaitable.

du Christ, principe de communion. L'histoire montre que, dans les faits, certains outils que l'on prétend libérateurs s'avèrent des subterfuges qui accélèrent la dépendance — économique et religieuse — des cultures du Sud à l'endroit des nations du Nord, voire la domination des potentats locaux sur les masses pauvres. Dans le contexte du Brésil, W. Gruen dénonce à son tour la culture de dépendance que suscite ce que d'autres que lui appellent «évangélisation»:

La culture cléricale est encore considérée comme l'expression officielle et privilégiée du catholicisme. Dans la formation des catéchètes et dans la liturgie [au Brésil], c'est cette culture que normalement nous entretenons. Nous créons chez les gens du peuple des besoins culturels qui les rendent encore plus dépendants de nous¹...

La transposition de modèles blancs, contraire à la dynamique d'inculturation, est une voie préfabriquée et artificiellement greffée aux réalités locales, mais non moins séduisante pour l'Église d'Haïti notamment — et la population en général —, comme pour de nombreuses Églises du Tiers Monde, compte tenu des subsides et avantages sociaux (élitisme notamment) qu'elles en retirent. Cette voie est résolument sécurisante pour un grand nombre d'Occidentaux aussi dont les religieux et les religieuses qui, avec la meilleure volonté du monde, continuent de propager leurs mythes, parfois leur folklore, par des prêchi-prêcha depuis longtemps tenus pour désuets en Occident même.

Avec une mentalité de colonisateur marquée par son rejet de la différence, l'étranger blanc — religieux et laïc — reconnaîtra-t-il un jour que ce qu'il appelle... sa terre de mission ou l'Église-fille est, dans les faits et pour son vis-à-vis, Noir, Jaune ou Rouge, une Église indigène ou une communauté-soeur²? À moins qu'il ne soit, même à son propre insu, qu'un

¹ Wolfgang GRUEN, «Jésus-Christ, modèle pour la catéchèse inculturée». *LVit* 50 / 3 (1995), p. 301.

² Sur la question, voir l'article de Michel DUJARIER, «Églises-Soeurs. Origine et sens de cette expression». *MEgl* 107 (1995), 29-52.

pourvoyeur naïf de biens et de besoins ou tout au plus un grand seigneur qui distribue de menus emplois. Cela, aussi, est réel.

Les tentatives d'application du *pattern* d'inculturation dans l'Église permettent de croire, encore aujourd'hui, qu'il est fréquemment associé à une stratégie de dernier recours en matière d'évangélisation et réduit à une tactique nouvelle de re-christianisation voire d'accommodement de circonstance en ce qui touche la liturgie, la traduction de textes, les rassemblements communautaires. Au plan de la liturgie principalement, l'*inculturation* prétendue des pratiques traditionnelles ne serait dans les faits qu'une timide opération de maquillage des formes d'expression de la foi traditionnelles, désuètes pour plusieurs parce que sans signifiante. L'inculturation est ainsi réduite à des sphères connues dans l'Église (surtout liturgique et sacramentelle) pour lesquelles des croyants revendiquent quelques latitudes, sans égard à leur histoire et à leur quotidien qui pourtant sont premiers dans l'ordre des choses.

Concernant les expériences communautaires d'un type nouveau, le constat est analogue partout dans le Tiers Monde. Il est fort probable que les communautés qui vivent la dynamique — prétendent la vivre ou s'en inspirent — soient encore à la phase expérimentale de l'utopie. Même les communautés sensibilisées à la version inculturée de leur existence ne seraient-elles pas trop conditionnées par le lourd héritage religieux gréco-romain¹, en dépit du fait que plusieurs d'entre elles tentent de s'en démarquer²?

Dans le contexte nouveau de l'affirmation des cultures locales et du pluralisme culturel, en cette ère de l'internaute, comment concilier le

¹ C'est le cas des Petits Frères de l'Incarnation en Haïti qui, en janvier 1997, ont été reconnus par l'Église qui est à Rome — à titre d'institut séculier — au prix de l'adoption de Constitutions et d'un Directoire d'un autre âge, de type occidental et romain, assez étrangers à la culture haïtienne et au charisme si particulier de la communauté: le partage du quotidien misérable avec les paysans en vue de leur libération.

² La question vaudrait un long développement, surtout en ce qui concerne certains ashrams chrétiens en Inde ou communautés de base en Amérique latine qui, parfois, se démarquent passablement du mode gréco-romain d'expression.

maintien du monopole du *pattern* romain, *pattern* local vu dans la perspective globale de l'histoire, et son imposition aux cultures de traditions non gréco-latines? Comment l'Église peut-elle encore prétendre imposer à l'échelle de la catholicité une "culture chrétienne"? Le questionnement évoque une nouvelle fois l'ambiguïté du mot *inculturation* et la versatilité des opinions quant à l'application du *pattern* qui, essentiellement, doit reposer sur une compréhension juste de sa problématique et de ses paramètres. L'expression "application du *pattern*" est certainement sujette à confusion.

Néanmoins, les initiatives nouvelles apportent un éclairage décisif sur le "mécanisme" qui régit l'inculturation. Elles permettent une meilleure compréhension de la dynamique en opération dans les cultures plus qu'elles n'incitent à l'application d'une politique de l'inculturation préalablement votée par des décideurs.

— Institutions et inculturation

Comme problématique et champs d'expérimentation, l'inculturation est infiniment plus vaste que ne le sont les institutions, voire les confessions et les religions elles-mêmes; elle est à cet égard moins une mesure incitative de croyants en institution qu'une dynamique de l'histoire. Si l'antériorité de Dieu ou de son Christ, principe de communion, est manifeste, toute forme de systématisation ou d'institutionnalisation est seconde, en dépit de son importance, de telle sorte qu'à l'intérieur des paramètres de l'inculturation une éthique de dialogue entre Dieu et les cultures prime sur les institutions et ses *leaderships* organisés. La reconnaissance de l'historicité de l'humain dans son rapport à la foi, avant même qu'elle ne soit prise en charge et encadrée par les institutions ou les confessions de toutes sortes, est le constat d'une réalité fondamentale. Elle est le paramètre initial qui fonde la dynamique d'inculturation. Comme le souligne A. Myre, il revient à l'histoire plus qu'à la raison des décideurs de forger au quotidien la "vérité" des choses:

Il faut abandonner une vision de l'histoire de la foi selon laquelle tout a déjà été dit une fois pour toutes, ou selon ce qui est venu après le Nouveau Testament y était déjà contenu en germe, ou pour qui tout effort d'inculturation est signe d'incroyance ou de rejet de la foi. L'impasse n'est pas le fait d'un conflit entre foi et incroyance ou infidélité, mais d'une lecture différente de l'histoire du christianisme. Fondamentalement, c'est donc l'histoire elle-même qui se chargera de faire sauter l'embâcle¹.

À l'aube du XXI^e siècle, l'historicité de la foi n'est pas pour autant une préoccupation nouvelle. A. Dumais écrit que le philosophe allemand E. Troeltsch, au début des années 1920, attendait déjà des autorités religieuses (catholiques et protestantes) qu'elles se modernisent en apportant «un sens renouvelé de l'historicisme, une prise de position plus inspirée de l'Évangile que de l'autorité qu'elles détiennent»². Dans les années soixante, I. Illich défend une position analogue: «Des changements profonds doivent intervenir dans les structures de l'Église catholique si elle veut survivre»³, car les institutions, y incluant l'Église, accentuent le sous-développement plutôt que de le combattre en y promouvant ses mythes: progrès économique et coopération, productivité, planning familial, école, clergé⁴.

Ainsi, l'inculturation se présente comme étant une invitation aux Églises à se détourner d'elles-mêmes pour se recentrer sur la potentialité christique de l'humain, des cultures et des civilisations; elle invite à se soucier d'autrui sans égard aux appartenances religieuses et socioculturelles. Or, l'antériorité historique du christianisme romano-latin ne présume en rien de sa prétention à la suprématie sur les autres cultures comme sur les autres Églises. La prétention à la seule inculturation qui soit juste continue pourtant de forger les mentalités dans la vieille Europe, mais ne constitue pas pour autant un choix neutre; elle ne peut que porter préjudice au dialogue comme à la réciprocité des Églises entre elles. «On ne peut,

¹ «La résurrection...». (1996), p. 337.

² Tiré de Alfred DUMAIS, *Historicité...*, 1995, p. 100.

³ Ivan ILLICH, *Libérer l'avenir. Appel à une révolution des institutions* (coll. Points, 36). Paris, Seuil, (1969) 1971, p. 65.

⁴ *Ibid.*, jaquette du livre.

honnêtement, considérer l'autre à la fois comme partenaire d'un dialogue et comme objet de mission», écrit J. Mouttapa¹. L'article sur l'inculturation paru dans *Encyclopaedia Universalis* évoque avec clarté le problème dans les termes suivants:

Historiens et sociologues de la religion peuvent dire que, par cette nouvelle approche missionnaire [l'inculturation], les hiérarchies chrétiennes renoncent à leurs traditionnelles vues centralisatrices (Rome, Cantorbéry, Genève...) au point d'admettre que la diversité manifestée par le processus d'inculturation exprime mieux la catholicité de cette Église qu'elles déclarent universelle en droit. Reste à savoir si le message chrétien n'est pas trop déterminé par sa toute première inculturation, celle qui lui a donné son caractère occidental, pour prendre des visages si radicalement nouveaux. Et si les gardiens, majoritairement européens, de son "identité" pourront lui consentir de si grands écarts²...

L'Occident chrétien serait-il trop enorgueilli par l'aspect flamboyant du *pattern* gréco-latin de l'Église, celui-là même qu'il astiqua avec majesté et imposa au reste de la planète avec autant d'apparat afin de traduire pendant plus d'un millénaire, paradoxalement, l'humble nouvelle annoncée par une infime minorité de coloniaux judéo-palestiniens le matin de la pâque? Compte tenu de l'ampleur du défi, l'Occident dominant peut-il encore consentir au changement de sa mentalité et à l'abolition de ses pouvoirs que nécessitent à travers le monde les inculturations en cours? En dépit des heures flamboyantes que le *pattern* occidental de l'Église put connaître et, jusqu'à récemment, imposer à toute la catholicité, peut-on encore prétendre à son universalité et à sa pérennité en raison même de l'unité de l'Église et de son fondement évangélique?

Le développement de nouvelles théologies ne confirme-t-il pas également le malaise actuel du Tiers Monde comme celui de l'Occident, chrétien et laïcisé ou sécularisé, face au monocentrisme romain à propos de

¹ *Dieu et...*, 1996, p. 275.

² *Encyclopaedia Universalis* (Thésaurus-Index). Paris, Encyclopaedia Universalis, 1990, p. 1716.

pratiques ecclésiales et de discours théologiques. Bien que l'intuition fondatrice de la foi chrétienne soit encore d'actualité et conserve son caractère universel, l'«habit» gréco-latin de l'Église vieillit manifestement mal; ce visage méditerranéen de l'Église, qui a prévalu depuis Constantin au IV^e s. jusqu'à Vatican II, n'a plus d'avenir véritable. «La rupture entre la foi chrétienne et la culture occidentale est un fait accompli», soutient A. Peelman¹.

Aujourd'hui, l'Église romaine dans sa volonté d'évangélisation, confrontée à la pluralité des cultures, n'est pas épargnée par une situation de crise qui rappelle le contexte socioculturel de sa propre origine. Mais, comme au temps apostolique, l'Église actuelle est apparemment moins interpellée par le retour aux sources ou par la mémoire de ses origines que par une série de facteurs circonstanciels (dont les facteurs culturels) et contemporains qui l'incitent à s'interroger sur ses propres pratiques d'évangélisation et par le fait même sur sa missiologie.

Or, les facteurs qui pressent l'Église à s'auto-évaluer en matière d'évangélisation — à l'exemple des synodes — seraient nombreux: la post-modernité laïque, areligieuse, agnostique et athée ou simplement éprouvant un mal-être à croire au Dieu des chrétiens, à se situer dans l'Église ou à s'identifier à ses modes scolastiques d'expression et de discours, à ses valeurs et à son éthique; la pluralité des cultures ou, plus justement, la mondialisation des cultures; la conscience récente et aiguë des limites de la mission évangélicatrice comme de l'activité missionnaire selon les modes occidentaux dominants; la crise des vocations sacerdotales et religieuses²; finalement, facteur non négligeable, les missiologues et les théologiens, ceux qui surtout sont originaires de pays dits de mission, continuent de questionner les pratiques missionnaires conventionnelles et le concept de mission (trop associé à la colonisation et à l'impérialisme) considérés en

¹ Achiel PEELMAN, *L'inculturation. L'Église et les cultures* (coll. L'horizon du croyant, 8). Paris-Ottawa, Desclée-Novalis, 1988, p. 64.

² Un congrès européen sur le problème de la crise vocationnelle s'est tenu au Vatican du 5 au 10 mai 1997. Selon un document préparatoire, l'Europe connaît une chute de 13% du nombre de prêtres par rapport à 1978, début du pontificat de Jean-Paul II.

crise déjà à l'époque de Vatican II. Dans la perspective de l'inculturation, ou dans ce que j'appelle maintenant l'inculturologie, il «ne s'agit pas de promouvoir une nouvelle manière pour l'Église d'être» dans le monde, mais plutôt une nouvelle manière pour chaque culture d'être Église, comme le dit si justement R. Luneau¹ à propos de l'Église qui est en Afrique.

Les Églises locales du Tiers Monde dans leur volonté de s'émanciper et de Rome et de l'Occident s'expriment de la même manière. G. Danroc, depuis les mornes desséchées d'Haïti, évoque le contexte qui permet la mise en place de la dynamique d'inculturation en rappelant que, «de l'excès de souffrance du peuple haïtien, l'Esprit a fait surgir l'élan de libération, préalable véritable à l'annonce d'une Bonne Nouvelle et une culture de résistance nécessaire à la construction d'une Église locale»². Souvent associés à une culture de résistance dans le Tiers Monde ou à une contre-culture urbaine dans les sociétés occidentales, les peuples opprimés — comme les minorités et les individus — dans leur détermination à être libérés des forces qui les assaillent constituent l'élément sociologique déclencheur de la dynamique théologique de l'inculturation. L'aspiration au dépassement est universellement partagée, même par des penseurs non croyants; se portant à la défense de la transmutation des valeurs au détriment des conventions établies, sorte de fixisme qui lui répugnait, F. Nietzsche disait de la liberté qu'elle consiste à «ne plus rougir d'être soi».

Ces quelques remarques sur la volonté d'émancipation de l'humain et a fortiori du croyant sont pertinentes pour les Églises du Tiers Monde et un nombre croissant de chrétiens occidentaux peu ou pas identifiés à leur communauté locale respective. La distanciation progressive des chrétiens à l'endroit de leur Église tient au moins à deux facteurs: premièrement, la non-identification avec les modèles culturels hérités de la tradition occidentale et gréco-latine (la paroisse, la réclusion monastique, le célibat, le mariage traditionnel, la cellule familiale traditionnelle, etc.) imposés par l'Église romaine; deuxièmement, la non-identification avec les discours (théologiques, ecclésiologiques, éthiques, moraux, etc.) et les modes

¹ René LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*. Paris, Karthala, 1997, p. 76.

² «L'Église d'Haïti...». (1993), p. 76.

traditionnels d'expressions de la foi (liturgique, sacramentel, etc.) imposés par cette même source, elle-même peu ou pas identifiée aux nouvelles réalités culturelles. Le décalage, voire la rupture, entre l'Église et les cultures paraît d'autant plus un fait accompli; il est la pierre d'angle de la crise qui, soutient J. Mouttapa, devrait obliger l'Église à la conversion:

Face au défi des autres cultures et des autres religions, l'Église ne peut être fidèle à sa catholicité qu'en acceptant une conversion, c'est-à-dire en acceptant une remise en cause de son mode d'expression occidental¹.

Il est clair qu'on ne fabrique pas artificiellement la dynamique d'inculturation sur la base d'une politique de rajeunissement des modèles et des institutions en place, ou encore d'une accommodation de circonstance; l'enjeu, s'il en est un, n'est pas l'Église en elle-même, mais les humains tournés vers la réalisation de l'ordre divin dans l'histoire. L'inculturation de la "chose de Dieu" s'invente d'abord et avant tout à ras de terre, au fur et à mesure que l'individu dans le collectif — et par conséquent le croyant dans ses lieux d'appartenance — prend conscience du lien qui l'associe à Celui qui le recrée. L'inculturation ne présuppose jamais de parcours préfabriqué ni d'intention préméditée.

Néanmoins, la non-reconnaissance de la dynamique d'inculturation, la méconnaissance du phénomène ou encore la méfiance à son endroit, au niveau des institutions notamment, n'entravent en rien le travail de création qu'elle continue d'exercer au quotidien. S'il est vrai qu'elle passe inaperçue, le mutisme des fonctionnaires des Églises sur le sujet a peu d'effet sur son avenir. La difficulté à reconnaître la nature éphémère de toute inculturation confère même au déclin actuel des institutions ecclésiales traditionnelles un aspect parfois tragique, faisant croire aux uns à la mort de l'Église et aux autres à l'incapacité des jeunes de répondre à l'appel de Dieu.

¹ *Dieu et...*, 1996, p. 283.

— La conscience de l'inculturation

Les questions soulevées dans la réflexion sur l'inculturation dans son rapport aux institutions ont pour effet de rappeler que les réponses de foi proviennent de deux sources: de communautés déjà constituées et reconnues dans l'Église et du quotidien laïc, du monde ambiant, en situation de non-référence aux institutions, aux priorités pastorales, auxaggiornamentos souhaités. Or, cette seconde source est méconnue. Les commentateurs s'aventurent peu dans l'exploration de pistes neuves, hors du catholicisme institutionnel ou plus spécifiquement du champ de la liturgie. Pourtant, la question de l'inculturation se pose et reste toujours d'actualité justement parce que l'avenir de l'Église ne réside pas dans le schème occidental du christianisme ni, du reste, dans aucune culture qui soit dominante; il importe de distinguer le niveau de l'expérience (Dieu, foi, Église), heuristique¹ et plus globalisant, de ses modalités culturelles d'expression qui, forcément, sont locales et provisoires en plus de s'avérer souvent des formes préfabriquées d'expression.

Dans le contexte ecclésial actuel de crise, l'inculturation apparaît moins comme un projet clairement défini et qui engage l'Église de Rome qu'une utopie qui tente de s'imposer à partir de communautés locales, surtout du Tiers Monde ou de groupes marginalisés d'Occident et en fonction d'attentes spécifiques. Or, dans les décennies à venir, les "habits" culturels de la foi évangélique seront asiatiques, africains, sud-américains, laïcs et désinstitutionnalisés, et non plus seulement méditerranéens. La remarque récente de l'historienne française H. Carrère d'Encausse est d'autant plus pertinente qu'elle est d'actualité: «Être chrétien aujourd'hui n'est plus seulement l'effet d'une tradition et d'une éducation. C'est souvent une conversion, c'est-à-dire une décision².»

¹ Ce concept est récemment défendu par Robert J. SCHREITER, dans *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local* (Faith and Culture Series). Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1997.

² Hélène CARRÈRE D'ENCAUSSE, «Hommage au cardinal Jean-Marie Lustiger» [discours lors de sa réception à l'Académie française], dans *DCath* 93 / 2135 (7 avril 1996), p. 335.

Le temps est ainsi venu de développer une conscience élargie de la dynamique, une conscience historique de l'inculturation, pour éviter de la ramener constamment à des lieux communs, ecclésiaux et religieux, aux tensions habituelles opposants l'Occident au Tiers Monde, Rome et les communautés locales, faisant parfois croire que le débat sur l'inculturation s'enlise ou qu'il est la chasse gardée de milieux cléricaux. La démarche est d'autant plus préoccupante que la rupture entre l'Église ou les Églises et les cultures de l'Occident, en cette fin siècle, est une réalité qu'on se doit non seulement de reconnaître, de nommer avec les mots les plus éclairés qui soient et de dire, mais avec laquelle on se doit surtout de composer et de forger l'avenir. «Ce qui est pensé reste à penser, ce qui est dit reste à dire, comme tout ce qui est fait reste à faire...» (J. Sullivan¹). Il n'y a rien qui soit définitif, même l'idée que les hommes se fond de Dieu.

L'inculturation ouvre à des perspectives à ce point neuves et inusitées, différentes de celles qui ont fait le triomphe de l'Église de Rome d'hier, que même l'histoire de la foi judéo-chrétienne apparaît comme un vaste chantier à redécouvrir à partir des cultures locales et à poursuivre dans des voies qui, loin de l'appareil religieux traditionnel, restent à inventer tant au niveau des discours que des pratiques. Les attentes des croyants-es comme l'éclatement des modèles religieux justifient amplement le travail d'exploration, sans négliger celles de l'humain dans son rapport inquiet à l'infini qui le dépasse ou à ses propres abîmes qui le troublent. Eu égard à ces quelques considérations, la dynamique d'inculturation suppose la *création* permanente de modèles alternatifs non seulement en contextes missiologiques conventionnels, auxquels l'inculturation est trop souvent confinée, mais également dans le quotidien laïc d'Occident.

3. Regard prospectif sur le quotidien laïc

Au delà des sphères ecclésiales et religieuses traditionnelles, les champs d'expérimentation et de réflexion en matière d'inculturation, malgré les tâtonnements et les hésitations, se situent au niveau de la vie

¹ Jean SULIVAN, *Dieu au-delà de Dieu*. Paris, DDB, 1982, p. 31.

quotidienne, en amont des Églises, des courants religieux et des religions, en amont des symboliques et des rituels conformes aux traditions et aux institutions. Pour que la spécificité évangélique puisse être pleinement conscientisée, elle a besoin d'être pensée, exprimée et, dit P. X. Némeshégyi, vécue «de façon à nouer un vrai dialogue avec l'homme dans la situation même où il se pose les questions et avec ses représentations concrètes»¹. Encore récemment, dans le cadre d'une interprétation sur la mort de Jésus, J. Moingt tente de démontrer que la «sortie de Dieu hors de la religion» correspond à «une entrée de Dieu dans le monde profane des hommes». Dieu, dit-il, «n'est plus confiné dans les lieux (...). Dieu nous libère du poids de la religion et du sacré, avec toutes les terreurs qui y sont liées et toutes les servitudes qui en découlent»².

Or, la vie de tous les jours est le temps et l'espace privilégiés où l'humain consent à se laisser visiter puis toucher par les réalités du divin, ce que crut l'Israël biblique comme en témoigne le récit de son Exode, événement fondateur de sa foi. La dynamique d'inculturation reconduit l'humain depuis le mode d'expression qu'il s'est institué, sa religion, à son espace originel trop oublié: son histoire, sa culture. L'inculturation est une option pour l'histoire, un parti pris inaliénable pour les cultures locales perçues comme occasion privilégiée de découverte de la vie, de la foi aussi. Le passage attendu va du cultuel au culturel, de l'espace symbolique à celui de l'humain.

— De la pratique au pèlerinage

En cette ère dite «postmoderne», l'inculturation soulève de nombreuses interrogations dont plusieurs sont nouvelles, loin du champ traditionnel de la missiologie et guère plus proche du champ de l'ecclésiologie. Il est permis d'imaginer et de recréer des pratiques de foi inculturées qui ne soient au sens habituel du terme ni sacramentelles, ni liturgiques, ni ministérielles et dont le point géographique de référence ne soit ni la

¹ «L'aspect missionnaire», dans *Quinze thèses...*, 1978, p. 65.

² *La plus belle histoire de Dieu...*, 1997, p. 129.

paroisse traditionnelle ni les milieux monastiques conventionnels, bien que l'inculturation — dans la perspective du judéo-christianisme — soit essentiellement une dynamique de l'histoire qui engendre des solidarités, des lieux d'appartenance et des temps de mémorial. Pourtant, comme l'affirme A. Myre, les Églises palestiniennes ont «été pleinement chrétiennes en ne croyant pas (comme le fera l'Église postérieure) à l'immortalité de l'âme, à la divinité de Jésus ou à la Trinité»¹.

Mais, peut-on localiser de telles pratiques en dehors des champs traditionnels d'expression religieuse pour qu'elles redeviennent des occasions véritables de communion et de libération? Et qu'elles ne soient plus des lieux d'aliénation ou de sublimation sans efficacité véritable? Pourquoi la théologie ou l'exégèse biblique, traditionnellement associées à des hommes, à des clercs ou à des religieux, doivent-elles emprunter les canaux universitaires et ecclésiaux conventionnels pour être dites et entendues? Même la fonction apologétique du théologien classique n'a plus beaucoup d'avenir. Si le sujet théologique ne consent pas à fonder ses appuis sur les affaires pratiques et les angoisses des humains, il se condamne lui-même à n'être qu'une évasion de plus au rayon des chimères qui, sournoisement, par delà des succédanés de Dieu tels que l'éloge de la raison et la primauté du dogme, réfléchissent la mort de son propre avenir.

Tout permet donc de croire, en Occident du moins, que le temps est venu où la croyante et le croyant peuvent faire communauté, unis à Pierre, aux disciples et aux femmes du matin de la pâque et à l'ensemble de la catholicité, sans adopter obligatoirement le modèle romano-latin de penser et d'agir, avec ses rites, sa théologie et son canon. Le jeune d'aujourd'hui, comme son aîné, moins des pratiquants qui perpétuent des coutumes que des pèlerins qui cherchent, s'affranchissent des religions historiques pour en arriver à témoigner de Dieu et à en vivre sans obligatoirement enfermer leurs discours et leurs pratiques dans des catégories religieuses connues.

Moins marqué par les religions que par les spiritualités, par les canons que par l'expérience, par les "vérités" que par le potentiel humain,

¹ «La résurrection...». (1996), p. 337.

par la raison et ses avatars nombreux que par la force du témoignage, le postchristianisme dans lequel irréversiblement le monde est engagé évoque moins la modernité angoissée, l'épreuve du vide face au déclin des institutions et des valeurs qu'elles engendrèrent et tentent obstinément de perpétuer, que «la substance des choses qu'il faut espérer»¹. La fidélité à ses sources est un esprit et une attitude intérieure avant qu'elle ne soit la manifestation sociale de traditions et l'affirmation de croyances. Sans prétendre pour autant et avec naïveté que le "sauvetage" du monde ou de l'Église passe désormais par la laïcité, féminine et masculine, le temps est venu d'imaginer une foi humaniste, une spiritualité laïque ou même un «humanisme transcendantal», selon la formule-choc tirée de l'essai récent du philosophe L. Ferry². Ce sont autant d'interrogations et de constats que soulève moins le regard critique posé sur les réalités théologiques ou exégétiques que la virtualité du processus d'inculturation.

— La virtualité du processus

L'étape ultérieure à la recherche présente consisterait à dégager des pistes d'application du *pattern* d'inculturation dans les expressions contemporaines de la foi, celles qui sont laïcisées ou sécularisées, alternatives, désinstituées ou sauvages, celles qui se développent parallèlement aux modèles traditionnels institués et véhiculés par les traditions religieuses; celles qui surgissent de l'histoire, car l'inculturation est une dynamique associative plutôt qu'institutionnelle que confirme sa fonction pneumatologique initiale. L'inculturation devient la référence méthodologique privilégiée des communautés, des minorités les plus démunies, voire des distants volontaires face à un christianisme d'institution qui, depuis longtemps, banalise leurs coutumes, leurs traditions ou leurs modes de vie. Rappelons que la problématique de l'inculturation est née de l'interrogation de deux groupes: celui qui était chargé de répandre la vision gréco-latine

¹ Marcel BRISEBOIS, dans *LeD* LXXXVII / 46 (24 / 25 février 1996), p. B-8.

² Luc FERRY, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*. Paris, Grasset, 1996. Selon l'auteur, agnostique, le concept de Dieu se résume plus à une invitation au dépassement de soi qu'à un rapport d'altérité au divin.

de l'Église, de la foi ou de la mission et celui qui devait s'y convertir au prix du reniement de sa propre culture. Voilà pourquoi l'accueil de la phase initiale du processus d'inculturation, le quotidien avec ses aléas, constitue — pour ses mêmes groupes comme pour le chercheur — une piste de recherche majeure à privilégier dont voici quelques jalons brièvement présentés.

1° L'inculturation se situe au carrefour de plusieurs disciplines. En raison de l'espace privilégié qu'elle occupe dans le champ scientifique, l'inculturation doit mieux tirer profit de l'*interdisciplinarité* qui caractérise ses origines en cherchant à allier en un large dialogue des perspectives complémentaires et heureuses pour l'avenir de la théologie: l'anthropologie, la sociologie, la praxéologie et aussi l'histoire générale, l'histoire des religions¹ (E. Troeltsch², E. E. Evans-Pritchard, M. Éliade³), la philosophie et la philosophie des religions (P. Ricoeur⁴, E. Levinas, B. Welte), la littérature, la psychanalyse (E. Drewermann). Compte tenu du caractère englobant de cette nouvelle discipline, l'inculturation se situe probablement plus, en dépit de sa modalité sociothéologique initiale, dans l'axe des sciences des religions que dans celui de la théologie fondamentale ou encore de la praxéologie missionnaire.

Le catholicisme romain ne peut donc plus prétendre au seul discours signifiant sur la problématique, car l'inculturation se situe au carrefour de plusieurs champs culturels et religieux. Si, traditionnellement, le "monde religieux" s'est longtemps réservé le mandat de gérer les questions de foi, de théologie, d'au delà du réel, ces mêmes questions pourraient être

¹ Voir le collectif intitulé: *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions. Tokyo and Kyoto 1958 (August 27th — September 9th)* (Japanese Organizing Committee for the IXth I.C.H.R. Science Council of Japan). Tokyo, Maruzen, 1960.

² Théologien, philosophe, historien de la postmodernité, Ernst Troeltsch (1865-1923) s'est particulièrement soucié du christianisme dans son rapport à l'histoire. Voir l'ouvrage de Alfred DUMAIS, *Historicité et foi chrétienne. Une lecture du théologien Ernst Troeltsch*. Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy, 1995.

³ Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*. Paris, Payot, (1964) 1974.

⁴ Paul RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (L'Ordre philosophique). Paris, Seuil, 1969.

débuttées conjointement avec les sciences humaines, sans faire preuve de mentalité partisane ni de préjugé apologétique. La mutation actuelle des modèles occidentaux d'évangélisation exigerait le recours à des discours anthropologiques, même pour dire Dieu (une théologie anthropologique), au détriment du traditionnel discours théiste (une théologie philosophique).

2° La polyvalence de la dynamique permet des applications pratiques multiples dans des champs d'expérimentation plus variés qu'ils ne le sont actuellement. La catégorie judéo-chrétienne de pensée, selon son acception traditionnelle, ne serait pas la seule qui puisse traiter de l'inculturation dont le caractère transculturel le permettrait difficilement. D'autres cultures, d'autres tribunes internationales, d'autres lieux de dialogue pourraient jeter aussi sur la dynamique un éclairage différent, moins partisan (ecclésial, romain ou occidental). Le dialogue interreligieux et l'oecuménisme rappellent les engagements des non-chrétiens à cet égard, eux qui tentent d'éviter les approches comparatives trop faciles entre religions ou confessions; bien que l'inculturation ne soit que rarement associée aux autres religions, les cultures non chrétiennes partagent une part égale de la responsabilité dans l'enquête à mener sur le sujet. Les milieux interreligieux¹, parareligieux, interculturels et sécularisés tiennent un rôle actif dans le débat; la recherche scientifique et ses rapports à l'éthique, la bioéthique, les communications de masse, sont autant de «domaines qui sollicitent la pensée chrétienne», écrit Ph. Lécivain². La recherche n'en est pas moins presque inexistante.

Dans une perspective de complémentarité — non pas de dualisme —, la préoccupation théologique dans son rapport à l'inculturation est appelée à emprunter des voies alternatives, moins scolaires, plus spirituelles et plus

¹ Les initiatives en ce sens existent déjà comme en témoigne la rencontre de Lei-O à Taïwan, tenue du 15 au 19 avril 1996, réunissant 52 participants de dix pays asiatiques appartenant aux traditions confucéenne, taoïste et chrétienne. Dans le but de partager leurs enseignements respectifs, les congressistes pluri-confessionnels avaient pour thème: Contributions taoïste et confucéenne à l'harmonie en Asie de l'Est: chrétiens en dialogue avec la pensée confucéenne et la spiritualité taoïste. Présentation dans *DCath* 93 / 2142 (21 juillet 1996), 695-697.

² «Les grandes étapes de l'inculturation», dans *Le Christ et les cultures...*, 1991, p. 42.

expérimentales, dont la création littéraire¹ et artistique² en dépit du peu d'estime que les gardiens eux-mêmes³ de la "chose théologique" réservent habituellement aux véhicules non orthodoxes et hors de leur contrôle. «Pourquoi le langage de la foi, se demande J.-M. Éla, ne serait-il pas aussi la poésie, le chant, le jeu, l'art et la danse, et, en définitive, le geste de l'homme qui se lève et marche, dans les situations où l'Évangile suscite et

¹ La question n'est pas nouvelle et, pour plusieurs, elle se présente depuis longtemps comme une alternative aux discours traditionnels. Entre autres exemples, signalons le philosophe Éric-Emmanuel SCHMITT qui publiait en 1994 une pièce de théâtre (*Le Visiteur*. Paris, Actes Sud) mettant en scène S. Freud et un jeune inconnu, le visiteur, fou ou magicien, en qui le psychanalyste reconnaît Dieu. Du même coup, l'athée remet en doute son propre athéisme en engageant avec son patient un dialogue qui introduit l'être inquiet qu'il est dans le mystère à la fois de l'autre (l'altérité) et de l'acte de foi (le décentrement de soi). Qu'on pense également aux deux célèbres romanciers suivants dont les œuvres exploitent l'humain dans son rapport à Dieu: l'Haïtien Jacques ROUMAIN [1907-1944], *Gouverneurs de la rosée*. Paris, Messidor, 1947, et le Japonais Shusaku ENDO [1923-1996], *Le fleuve sacré* (coll. Empreintes). Paris, Denoël, 1996. Dans ce magnifique roman, l'écrivain, dont l'œuvre est marquée par l'impossible communication entre l'Occident et l'Orient, montre le rapport ambigu que lui-même entretient avec le catholicisme japonais en raison de son occidentalisation excessive comme de sa difficulté à s'incarner par manque de sensibilité à l'endroit des réalités locales du pays, notamment les réalités religieuses ancestrales.

La foi dans son rapport aux cultures ou encore les préoccupations théologiques ont été au cœur de la démarche de plusieurs écrivains classiques: B. Pascal (1623-1662), notamment dans les *Pensées* où la force de persuasion est plus réelle qu'elle ne l'est dans bon nombre de manuels de théologie, montre les limites de l'écriture théologique signalant qu'elle sait mal utiliser les ressources du cœur; W. Faulkner (1897-1962) révèle dans *Le Bruit et la Fureur* un monde qui, aux prises avec la déchéance humaine exprimée par des monologues successifs, a soif de libération, de rédemption, et présente dans *Parabole* une métaphore sur le Christ qui revit dans la foule anonyme marquée par le temps et tourmentée par la fatalité; M. Tournier (1924-...); M. Beti (1932-...); etc. D'autres auteurs et écrivains seraient également à étudier: J. Racine, F. D. Dostoïevski, N. Gogol, L. Tolstoï, H. Bergson, P. Claudel, F. Mauriac, G. Bernanos, G. de Nerval (sur le visage féminin de Dieu), E. Mounier, C. Péguy, P. Teilhard de Chardin, J. Maritain, É. Gilson, J. Guitton, etc.

² Voir de Gérard BLAIS, «Bible et art». *Tang* 35 (mars 1992), 105-111.

³ Néanmoins, plusieurs se sont intéressés à la question. Pour une approche académique de la théologie dans son rapport aux arts ou à la littérature, se référer aux études suivantes: Jean-Marie BEAUDE (sous la direction de), *La Bible et la littérature. Actes du colloque international de Metz*. Paris-Metz, Cerf-Université de Metz, 1997; Jean-Pierre JOSSUA, «La poésie, le savoir, le religieux». *RSR* 85 / 3 (1997), 369-381; Yves TOURENNE, «Amorce d'une esthétique théologique chez Karl Rahner?». *RSR* 85 / 3 (1997), 383-418; Gérard ROCHAIS, «Bible et littérature». *Tang* 35 (mars 1992), 87-103; Joseph S. O'LEARY, «Literature and Inculturation». *JMB* 45 / 4 (1991), 323-335; etc. Northrop FRYE, *Le grand code. La Bible et la littérature* (T. I). Paris, Seuil, 1984; *La parole souveraine. La Bible et la littérature* (T. II). Paris, Seuil, 1994.

nourrit l'effort libérateur»¹? À cet égard, plusieurs auteurs ou artistes africains (M. Beti, É. de Rosny, etc.)², asiatiques (J. Dahi, S. Elavathingal, etc.)³ et amérindiens (B. Debassige, L. Bell, etc.)⁴ exploitent déjà le phénomène religieux en littérature et en art.

Les tentatives d'application concrètes des pratiques de foi inculturées en milieux laïcisés ou sécularisés seraient en Occident, notamment au Québec⁵, plus nombreuses et plus variées qu'on ne le croirait au premier abord. Le peu de publication sur le sujet ne présume en rien de la rareté du phénomène, car *inculturer* «touche le fond de tout: les relations, la justice, la santé, les repas partagés, la liberté», fait remarquer A. Myre⁶; il conviendrait d'ajouter également les situations de souffrance et de mort⁷, les occasions d'espérance et de célébration, la paix, le bien et le vrai, la grâce et le beau, etc. Conscient des enjeux postchrétiens, interreligieux et mondiaux que suggère l'inculturation, en réponse à l'interpellation évangélique, L. Boff situe d'abord l'expression de la dynamique au niveau du quotidien:

¹ *Ma foi d'Africain...*, 1985, p. 217.

² Sur le sujet, voir p. 144, notes 2 et 3.

³ Sur le sujet, voir p. 358, note 6.

⁴ Sur le sujet, voir p. 359, note 3.

⁵ Voici quelques exemples pour la seule région de Montréal: Le Fromentier, projet utopique d'une micro-boulangerie du Plateau Mont-Royal, mis sur pied au début de 1993 par Benoît Fradette, est un remarquable exemple d'inculturation de la foi évangélique laïcisée en milieu populaire; à lire du "boulangier candide et bucolique": Benoît FRADETTE, *Chroniques enfarinées. Cycle Panophilien (mars 1993 — hiver 1995)* et *Chroniques enfarinées. Cycle de l'Utopain (juin 1995 — printemps 1997)*. Le Chic Resto Pop dans le quartier Hochelaga-Maisonneuve; de Pierre PRUD'HOMME (sous la direction de), *Le Chic Resto Pop*. Montréal, Fides, 1995. La chorale de l'Accueil Bonneau regroupant dix-huit gars qui, selon eux, reviennent de l'enfer grâce à ce projet de chorale qui s'exécute notamment dans le métro de Montréal.

⁶ Notes inédites.

⁷ L'ouverture existe déjà. Par exemple, en août 1997, la cérémonie funèbre que la colonie artistique réserva à la comédienne québécoise Marie-Soleil Tougas, non baptisée, montre qu'il est possible de faire mémoire des siens même dans une église sans être contraint d'adopter les conventions héritées de la tradition ecclésiale: prêtre, liturgie, rituel eucharistique, discours de circonstance, etc. Dans nos sociétés laïcisées, la célébration du mariage, dans la mesure où la relation à Dieu et à la communauté existe et fait sens, ne pourrait-elle pas emprunter une voie analogue notamment dans les situations où la pratique religieuse traditionnelle des mariés est inexistante?

Pour ma part, je veux m'employer, par mon travail intellectuel, à l'édification d'un christianisme indo-afro-américain, inculturé dans les corps et les peaux, les danses, les souffrances et les joies, dans les langues de nos peuples, en réponse à l'Évangile de Dieu¹...

D'autres perspectives religieuses et d'autres registres culturels, peu exploités, offrent aussi des possibilités intéressantes de saisies de la dynamique d'inculturation: le judaïsme, l'islam², les religions orientales. Le *melting-pot* que constitue le *New Age* éclectique dans sa quête de nouveaux paradigmes ou l'Ère du Verseau polyvalent, véhicule privilégié du relativisme³, est également une piste à explorer. Le monde postindustriel sécularisé où volontairement l'individu redécouvre le corps comme espace initial de l'expérience spirituelle, au détriment de ses référents religieux traditionnels envers lesquels il se distancie, l'est aussi.

À l'instar des propos tenus par M. E. Martey sur la tendance à la sécularisation aux États-Unis, comme dans l'ensemble de l'Amérique du Nord, l'inculturation évoque moins «la disparition de la religion» et de ses traditions que «sa nouvelle localisation»⁴ dans des sphères culturelles et des groupes sociaux inédits. Selon J. Mouttapa, «la religion n'est qu'une des modalités de la culture et, à ce titre, elle relève du champ du dialogue interculturel qui est un important problème de société actuellement»⁵. La sécularisation, ce nouvel espace religieux et théologique occidental que des chercheurs tentent de cerner depuis déjà quelques décennies⁶, joue le rôle

¹ *La nouvelle évangélisation...*, 1992, p. 168.

² Sur le sujet, voir les travaux de V. Poggi, P. J. Ryan, etc.

³ Les représentants les plus en vue du relativisme, approche philosophique à la mode, sont le presbytérien américain J. Hick (à l'instar de E. Kant, il défend l'idée selon laquelle la réalité factuelle n'est qu'un reflet de l'absolu), le catholique P. Knitter (il fait l'éloge du primat de l'orthopraxie sur l'orthodoxie), etc.

⁴ Martin E. MARTEY, *The Modern Schism. Three Paths to the Secular*. New York, Harper & Row, 1969, p. 11.

⁵ *Dieu et...*, 1996; propos tirés de Christian LAMONTAGNE, *LeD LXXXVIII* (14 juillet 1997), p. B-1.

⁶ Sur le sujet, voir de Friedrich GOGARTEN, *Les deux visages de la théologie de la sécularisation. Analyse critique de la sécularisation* (coll. L'Actualité religieuse, 29). Tournai, Casterman, 1970.

de «dénonciation des pacotilles du sacré et des falsifications du christianisme» écrit F. Dumont¹; la sécularisation ne saurait pas pour autant se priver du recours à la *sacralisation* qui ne doit cesser de «contester les rationalités étroites et reconduire au face-à-face avec la transcendance». L'une et l'autre, ajoute le sociologue, «revêtent une plus large portée que celle qui les confine trop hâtivement dans le cercle des embarras du christianisme»².

Malgré la nouveauté de ces perspectives, la modernité marquée par le brassage des cultures récuse moins la notion de Dieu elle-même que ne le croient les religions traditionnelles instituées qui, selon plusieurs, se portent à sa défense dans des paramètres socioreligieux désuets. Pourtant, les Églises de l'Occident associent *ipso facto* aux hérésies et plus rarement aux intuitions justes la nouveauté que suscite la réappropriation de l'élan créateur originel, vraisemblablement plus par méfiance viscérale des cultures contemporaines que par ouverture réelle à la nouveauté qu'elles véhiculent. Néanmoins, l'Église de demain, en raison de sa catholicité même, passera vraisemblablement par des modes d'expression polymorphes, ouverte à la diversité des cultures, des expériences religieuses et des mentalités... ou ne survivra pas.

3° Tout, mais absolument tout est sujet à l'inculturation ou en attente d'inculturation. À elle seule, la réponse circonstancielle du croyant n'est pas suffisante car, plus globalisante, la perspective évoquée est holistique.

Inscrit dans la nature comme dans l'ordre des choses, le salut est cosmique³ et non seulement historique; plusieurs hymnes néotestamentaires⁴ soulignent déjà la caractère métaphysique du devenir humain.

¹ Fernand DUMONT, *Une foi partagée*. Montréal, Bellarmin, 1996, p. 241.

² *Ibid.*

³ Philon d'Alexandrie s'est intéressé à la question; plus récemment, P. Teilhard de Chardin également, etc.

⁴ Notamment en Éphésiens 1,3-14; Philippiens 2,6-11; Colossiens 1,15-20; etc.



L'inculturation est un concept ouvert sur la différence, un concept pluriel, étranger à la conformité ou à l'unidimensionalité, car elle a besoin de l'interface des disciplines ou du revers des castes pour qu'elle puisse naître et jouer dans l'histoire le rôle actif qui lui est dévolu. Parce qu'elle est un acte de création, l'inculturation est peut-être la forme de résistance la plus ancestrale qui soit; elle est probablement le plus primitif des instincts de survie en l'humain comme dans les cultures face aux pouvoirs multiples de domination, de standardisation, d'uniformisation.

La perspective holistique du processus fait en sorte qu'il serait même mal venu d'évacuer de l'inculturation la part d'imprévu qu'elle suscite, de mystère qui lui revient et de nouveauté qu'elle crée, faisant du croyant un témoin avant tout étonné de ses manifestations dans le quotidien et de ses effets libérateurs plus qu'un instigateur romanophile de son usage. Tout essai de systématisation des paramètres conceptuels de la dynamique ou d'explication globalisante, que nécessitait le vide scientifique sur la question, ne rejette en rien la valeur empirique de la dynamique ni ne l'enferme dans un carcan où la raison, gardienne des règles et des normes, la tiendrait prisonnière.

Néanmoins, la recherche d'une compréhension plus rigoureuse des "mécanismes" qui régissent la dynamique d'inculturation, comme s'est proposée de faire la présente étude, assure plutôt au terme une valeur plus objective. Il reste maintenant à souhaiter qu'une telle valeur garantisse au terme — en Occident d'abord — une utilisation plus adéquate et au processus la considération pour ce qu'il est: une aventure spirituelle inscrite au coeur du pluralisme culturel. Comment donc assurer à une utopie les mots les plus justes qui soient sans la réduire à une fiction postmoderne ni trahir ce qui désormais se révèle comme étant une voie imminente?

D'ores et déjà, l'inculturation apparaît non plus comme la réplique orchestrée des croyants — ou des catholiques — à la convocation par Dieu, mais, au contraire, comme la réponse ultime du ciel... au cri qui lui

parvient de la terre. Jamais l'inculturation ne peut être un *ad gentes* artificiellement produit ou même commandé par une autorité, elle est invariablement un *in gentes* qui se fait et se vit le plus naturellement du monde. À cet égard, l'inculturation ne serait-elle pas le scénario le plus optimiste que le croyant puisse reconnaître afin d'assurer à la foi évangélique la survie qu'elle requiert? Et à l'Église un avenir?

Espérons que cette étude sur l'*inculturation*, élaborée mot par mot, parfois avec appréhension, sans que soit affectée pour autant l'immense satisfaction de la réaliser, puisse être un instrument informatif et conceptuel au service de femmes et d'hommes soucieux de redire en mots, gestes et actes d'aujourd'hui la vérité universelle des êtres en quête de plus grand qu'eux-mêmes...



A N N E X E S

ANNEXE I

Inculturation
Terme et problématique. Parallèle

<i>Le terme</i>	<i>La problématique</i>
↓	↓
1892 et ss.	<ul style="list-style-type: none"> • En Inde, prises de position claires en faveur d'un christianisme à l'indienne (avec B. Upadhyay)
1930 et ss.	<ul style="list-style-type: none"> • Apparition du terme avant que naisse son acception théologique (contexte missiologique) • En missiologie et en théologie, critique du rapport évangélisation—colonisation
1953 et ss.	<ul style="list-style-type: none"> • Utilisation courante en missiologie (depuis P. Charles) • <u>Perspective sociologique</u> • Rapport foi—cultures: développement et distinction
Vatican II (tournant majeur)	
1962	<ul style="list-style-type: none"> • Première utilisation théologique (J. Masson, missiologue) • Vision nouvelle de l'évangélisation, perçue comme une urgence • <u>Perspective théologique</u>: registre d'utilisation unique et définitif
1962-1974	<ul style="list-style-type: none"> • En Asie, utilisation fréquente • Naissance du concept sociothéologique sous l'impulsion de milieux missiologiques
1974-1988	<ul style="list-style-type: none"> • Afrique—Asie, utilisation fréquente • Distinction entre les terminologies sociologique et théologique • Affirmation du concept dans l'Église • Congrès nombreux et séminaires • Publications abondantes • Quelques théoriciens s'imposent (souvent missiologues et jésuites)
1988	<ul style="list-style-type: none"> • Aboutissement de la recherche dans l'Église: Document «La foi et l'inculturation»
Depuis 1988	<ul style="list-style-type: none"> • En Afrique et en Asie, le terme est abondamment utilisé • Magistère: emploi de synonymes (adaptation, incarnation, etc.) • En Occident, usage plus fréquent (théologie fondamentale). • Perçue comme la survie de l'Église (Asie et Afrique) • Recul du Magistère. Accents sur: "message chrétien" et "culture chrétienne" • Ambiguïté manifeste (Europe, Amérique). Peu de publications significatives • Problématique largement associée à: <ul style="list-style-type: none"> ↪ la missiologie <i>ad gentes</i> ↪ l'<i>accommodation</i> et l'<i>implantation</i> du "message chrétien", version gréco-latine.

ANNEXE II

I n c u l t u r a t i o n
Parcours historique du mot et du thème
chez les chercheurs et dans les organismes religieux

Avant Vatican II

- 1892 et ss. Longtemps avant que n'apparaisse le mot *inculturation*, le sannyāsī Brahmandhab Upadhyay (1861-1907), baptisé en 1891, défend ardemment un christianisme de type *inculturé* à l'Inde, fondé sur les coutumes et les textes sacrés hindous comme l'attestent ses nombreux écrits. Parmi les figures connues du christianisme indien, il se démarque comme étant le précurseur de l'inculturation.
- 1930 et ss. D'après le missiologue belge P. Charles, le néologisme *inculturation* se retrouve pour la première fois dans le discours missiologique catholique.
- 1953 P. Charles publie un article, intitulé «Missiologie et acculturation», dans lequel le terme *inculturation* est employé dans le sens d'«enculturation». Le mot *inculturation* est alors apparenté au langage de la sociologie.
- 1959 (août) La thématique de l'inculturation est centrale lors de la 29^e Semaine de missiologie à Louvain consacrée à la mission dans son rapport aux cultures non chrétiennes. Associé au contexte africain, le mot *inculturation* revient à plusieurs reprises dans la présentation de la Semaine par J. Masson et dans les communications données par G. D. Segura et A. Sohier.
- 1962 Ayant jusque-là une valeur sociologique, le mot *inculturation* est utilisé pour la première fois dans le champ théologique par J. Masson.

Avant Vatican II:

Le néologisme est associé à la missiologie *ad gentes* (Asie et Afrique) et recouvre une valeur sociologique.

À l'instar de chrétiens de l'Inde à la fin du XIX^e siècle (B. Upadhyay, etc.) qui se sont intéressés à l'évangélisation dans son rapport aux cultures locales, des missiologues catholiques belges et des missionnaires jésuites ont été les premiers à s'intéresser au terme et à conceptualiser sa problématique. Ainsi, les jésuites J. Masson, disciple de P. Charles, et P. Arrupe sont les pères du concept d'inculturation.

Depuis Vatican II

- 1966 Le dominicain et théologien allemand P. Welte publie en chinois dans *Vox Cleri*, la revue du clergé chinois de Taïwan, un article sur l'«orientalisation» de la théologie ou l'inculturation théologique en Chine. Dans les années suivantes, de nombreux articles sur l'inculturation paraissent également dans *Vox Cleri*.
- 1968 (déc.) Au Colloque de Bangkok, le premier congrès réunissant les supérieurs monastiques d'Asie et un invité de marque, l'Américain T. Merton, la question de l'*inculturation* — du christianisme à l'Orient — dans son rapport au monachisme oriental est abondamment discutée. Toutefois, à ma connaissance, le mot *inculturation* n'apparaîtrait pas dans les communications; une terminologie synonymique, centrée sur les mots *adaptation* et *incarnation*, fut plutôt retenue bien qu'elle ne fit pas l'unanimité.
- 1969 Le All India Seminar, tenu à Bangalore, conteste le concept d'*adaptation*. Ce séminaire fut vraisemblablement la première instance ecclésiale à contester le concept occidental et à mettre en branle un processus de réflexion alliant *foi et cultures* dans l'intention de proposer une vision nouvelle de l'évangélisation.
- 1974 La Fédération des conférences épiscopales d'Asie (FABC), réunie à Taïpeh (Taïwan), emploie le mot *inculturation*. Or, plus tôt qu'ailleurs, les évêques refusent de parler d'«adaptation» de l'Église gréco-latine à la réalité asiatique et proposent, en revanche, de parler d'*inculturation* du Christ, principe de communion.
- 1974-1975 P. Arrupe, longtemps missionnaire au Japon, emploie le mot *inculturation* et développe le thème lors de la XXXII^e Congrégation générale de la Compagnie de Jésus. Il contribue ainsi à sa diffusion, tant chez les chercheurs que dans l'Église et le Magistère. La problématique commence à se préciser et, depuis lors, le mot est systématiquement employé dans les discours missiologiques et théologiques, surtout dans le Tiers Monde.
- 1975 (oct.) Y. Congar emploie le mot *inculturation* au Congrès international de missiologie tenu à Rome.
- 1976 (août) À Manille, les Supérieurs majeurs jésuites et les Secrétaires apostoliques de l'est asiatique tiennent un symposium au cours duquel ils traitent de la question de l'inculturation.
- 1978 Sous l'égide des jésuites, un premier séminaire sur l'inculturation s'est tenu à l'Université Grégorienne de Rome.
- 1978 (14 mai) À la suite de la recommandation de la XXXII^e Congrégation générale, P. Arrupe publie une importante «Instruction» sur le thème de l'inculturation.
- 1978 (déc.) Les recteurs de tous les séminaires des pays du sud asiatique (sauf ceux de la Birmanie) se rencontrent à Barrackpore en Inde pour échanger sur le thème de l'*inculturation* en Asie (notamment dans la formation des séminaristes).
- 1978 (déc.) La CBCI Commission for Seminaries (Inde) organise à Calcutta un séminaire sur le thème de «Inculturation in Seminary Formation».

- 1979 (sept.) Création à Lyon du CREDIC (Centre de Recherches et d'Échanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme).
- 1979 (déc.) Les participants au premier International Mission Congress à se tenir en Asie (Manille) se sont à plusieurs reprises penchés sur la question de l'inculturation.
- 1980 et ss. Depuis le milieu des années soixante-dix, davantage dans les années quatre-vingt, de nombreux autres chercheurs, dont plusieurs jésuites, ont travaillé la problématique de l'inculturation. Voici les figures dominantes: P. X. Némeshégyi, A. A. Roest Crolius, M. de C. Azevedo, P. Suess, E.-J. Pénoukou, J. S. Ukpong, E. Martey, E. E. Uzukwu, A. Pieris, L. J. Saldanha, D. S. Amalorpavadass, J. P. Schineller, A. Shorter, C. F. Starkloff, R. Joly, J. Gadille, etc. Dans une moindre mesure, on retrouve aussi: A. Myre, J. Scheuer, W. Gruen, N. Standaert, W. Reise, M. A. Amaladoss, Boka di Mpsi Londi, A. T. Sanon, T. Nkéramihigo, F. Kabasele Lumbala, E. Mveng, B. Bujo, G. van der Peet, A. Camps, C. Gnanadickam, W. E. Biernatzki, J. B. Banawiratma, J. P. Pinto, A. M. Varaprasadam, G. M. Soares Prabhu, M. Dhavamony, R. Hardawiryana, A. B. Lambino, J. Shih Hsing-San, J. Dinh Duc Dao, P. In-Syek, M. Fang, A. Chang, F. X. Clark, J. López-Gay, J. J. Gómez Fregoso, P. Arévalo, A. Gallo, M. Sievernich, A. Garcia, E. Maurer Avalos, L. Boff, L. J. Custodio, H. B. Meyer, U. Berner, G. Collet, H. Waldenfels, K. Müller, T. Sundermeier, J. Neuner, P. Neuner, S. Elavathingal, A. Quack, Z. Alszeghy, G. A. de Napoli, T. Zuern, P. de Charentenay, A. Peelman, P. Beauchamp, M. Sales, C. Geffré, R. Sastre, L. Jolicoeur, H. Carrier, M. Gilbert, P. Surlis, R. Van Allen, etc.
- 1981 (mars) Le Sedos Research Seminar on Mission de Rome organise auprès de 105 spécialistes de tous les continents une vaste consultation sur quatre thèmes dont l'inculturation.
- 1981 (juin) Sous l'égide des jésuites, séminaire interdisciplinaire tenu à Jérusalem sur le thème de l'inculturation.
- 1982 (janv.) L'inculturation fut l'un des thèmes majeurs du colloque organisé par l'Institut catholique de Paris.
- 1983 (juin-juil.) Sous l'égide des jésuites, séminaire sur l'inculturation tenu à Yogyakarta (Java, Indonésie) sur le thème de «Christ and Cultures».
- 1983 (sept.) Au Salesianum de Rome s'est tenue une rencontre internationale sur le thème de «Inculturazione e Formazione Salesiana».
- 1985 (sept.) La Faculté de théologie de la Compagnie de Jésus à San Miguel (Argentine) organise un congrès international sur le thème de «Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio».
- 1985 (sept.) Le Centre pour la coordination de la recherche de la Fédération internationale des Universités catholiques (FIUC—IFCU) organise à Tantur (Jérusalem) un symposium interdisciplinaire sur l'inculturation.
- 1985 (nov.) La AMECEA Liturgical Colloquium organise à Nairobi (Kenya) une rencontre centrée sur l'inculturation.
- 1987 L'Institut de théologie pour les religieux (ITER) organise à Caracas sa 4^e Semaine de théologie sur le thème de «La inculturación del Evangelio en Venezuela».

- 1988 (nov.) À l'intention des évêques du Nigeria, séminaire sur l'inculturation tenu à Jos (Nigeria) les 9 et 10 novembre 1988.
- 1989 (fév.) À Kinshasa, colloque international tenu du 19 au 25 février sur le thème de «La vie monastique et son inculturation en Afrique».
- 1989 (août) La Societas Liturgica, le plus important forum international sur la liturgie, tint à York (Angleterre) son 12^e congrès sous le thème de «The Inculturation of the liturgy».
- 1990 (juin-juil.) Réunie à Bogotá, la Fédération biblique catholique présente l'inculturation comme une «condition nécessaire» à l'évangélisation.
- 1990 Le congrès annuel de la Catholic Theological Society of America eut pour thème «Inculturation and Catholicity».
- 1993 La Pastoral Theological Week, organisée par la Theological Institute of the Franciscans, Petrópolis (Brésil), traite en priorité de l'inculturation.
- 1993 (oct.) Le Missiological Institute de Heerlen (Pays-Bas) et le Africa Centre tiennent à The University Centre for Theology and the Pastoral (UTP) de Heerlen un congrès missionnaire dont le thème est «Inculturation. Abide by the otherness of Africa and the Africans».
- 1994 (fév.) Missio, Institut allemand de missiologie, organise à Aix-la-Chapelle un colloque international sur le thème de «Christian Faith and World Cultures. Review of and Perspectives in the Process of Inculturation».
- 1994 En prévision du Synode sur la vie consacrée, le thème de l'inculturation est proposé par les religieux européens (belges) comme étant une priorité pastorale. D'après un sondage effectué auprès des religieux québécois, l'inculturation est au contraire une préoccupation quasiment absente, bien que le mot revienne à quelques reprises dans les interventions.
- 1997 ...

Depuis Vatican II:

Recouvrant une valeur sociothéologique, le concept d'inculturation est associé à la missiologie *ad gentes* et, dans une faible mesure, à la missiologie *in gentes*. Les Églises d'Afrique et d'Asie sont parmi les plus ardents défenseurs du droit à l'inculturation; ces milieux culturels locaux forment un courant qui, surtout dans les années quatre-vingt-dix, rencontre une opposition plus conservatrice chez les défenseurs occidentaux de la vision romaine et gréco-latine de l'Église. Le continent nord-américain, dont le Québec, ajoute peu au débat et prête généralement au mot *inculturation* une valeur analogique (adaptation, enculturation, contextualisation, incarnation du "message", etc.). Toutefois, quelques spécialistes engagés en missiologie travaillent la problématique: C. F. Starkloff, A. Peelman, P. Schineller, etc.

Les jésuites contribuent grandement à la diffusion et à la mise en place des fondements théologiques de l'inculturation comme de ses applications pratiques.

ANNEXE III

**Genèse et évolution
du concept d'inculturation**
Des tendances autour d'une ambiguïté
dans les documents ecclésiastiques romains et les instances vaticanes

- 1959 Jean XXIII, dans l'encyclique *Princeps Pastorum* (17), établit clairement une distinction entre l'Église et la culture occidentale qui fut son véhicule dominant pendant de nombreux siècles.
- 1964 Paul VI, dès sa première encyclique, *Ecclesiam Suam* (66-67), met en valeur le dialogue nécessaire des Églises en terme de «pluralisme culturel».
- 1964 Dans son homélie du 4 décembre 1964 à Bombay, lors d'une liturgie en rite syro-malankara, Paul VI parle d'«adaptation» à plusieurs reprises. Par ce terme, le pape signifie l'expression de la foi chrétienne en des cultures multiples «selon leur génie propre», expression depuis lors couramment employée.
- 1965 Vatican II:
Gaudium et Spes, constitution pastorale, et *Ad Gentes*, décret missionnaire, servent de textes fondateurs à la réflexion sur l'inculturation. Cependant, ni Vatican II ni Paul VI n'emploient le terme *inculturation*.
- 1972 (oct.) Le jésuite hongrois P. X. Némeshégyi, à la Commission théologique internationale, présente une thèse missiologique (IX) mettant nettement en relief l'inculturation. Bien que le mot ne figure pas dans son exposé, la problématique nouvelle est présentée dans une instance magistérielle pour la première fois.
- 1974 Lors du Synode sur le thème de l'évangélisation, les évêques africains présents réclament une «théologie indigène» sans toutefois parler en terme d'*inculturation*. Ils rejettent également le mot «adaptation» que répète souvent Paul VI au profit du mot «incarnation». Pour les Églises nées du colonialisme, ce mot évoque les privilèges que les autorités coloniales, blanches, ont le pouvoir d'accorder aux assujettis locaux, de couleurs. Durant le Synode, d'autres propositions ont également été faites en vue de remplacer le mot «adaptation»: «indigénisation», «localisation», «africanisation», «indianisation», etc.
- 1975 (8 déc.) Paul VI, dans l'Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* (20), insiste sur l'«évangélisation des cultures».
- 1977 Pour la première fois, sous l'initiative des évêques d'Asie, les pères synodaux utilisent officiellement le mot *inculturation* pour exprimer l'activité fondamentale de l'Église: l'évangélisation. Depuis lors, le mot est couram-

- ment employé par Jean-Paul II, dans les documents ecclésiastiques, en ecclésiologie missionnaire et en théologie.
 Dans la réflexion sur la problématique de l'inculturation, le thème de l'«incarnation» en Jn 1,14 (le *logos* fait chair) est une source d'inspiration; il est alors considéré comme le fondement de la théologie de l'inculturation.
- 1979 (26 avril) Jean-Paul II emploie le mot pour la première fois lors d'une audience à la Commission biblique pontificale. Il reprend régulièrement le mot et le concept dans ses allocutions suivantes, en Asie, en Afrique, en Amérique latine.
 Depuis lors, dans les documents ecclésiastiques et chez les commentateurs proches du Magistère (H. Carrier, P. Poupard, F. E. George, etc.), le mot *inculturation* recouvre les sens *d'adaptation, d'accommodation, d'incarnation, de traduction*.
- 1979 (avril) La Commission biblique pontificale emploie pour la première fois le mot et aborde le thème en séance plénière.
- 1979 (16 oct.) Le mot apparaît dans *Catechesi Tradendae* (53), l'introduisant officiellement dans l'Église.
- 1982 Création du Conseil pontifical pour la culture.
- 1984 Lors du voyage de Jean-Paul II au Canada, le mot *inculturation* ne figure dans aucune des 34 homélies prononcées par le pape. Cependant, dans une allocution prononcée à l'Université Laval, le pape invite à ne pas accepter «le divorce de la foi et de la culture».
- 1985 (2 juin) Le mot *inculturation* apparaît pour la première fois dans une encyclique, *Slavorum Apostoli*.
- 1985 La Commission théologique internationale traite pour la première fois du concept d'inculturation en prévision du prochain synode des évêques.
- 1985 Pour la première fois, les évêques réunis en synode tiennent un discours non équivoque sur la question et apportent quelques précisions sémantiques. Ils demandent une étude approfondie sur le rapport «foi et inculturation».
- 1987 (17 janv.) Au Conseil pontifical pour la culture, Jean-Paul II fait un discours bref et remarqué sur l'inculturation.
 Devant le Conseil pontifical pour la culture, Jean-Paul II réaffirme avec insistance l'engagement de l'Église de Rome sur la voie de l'inculturation, «enjeu capital pour l'Église» et «processus vital».
- 1988 «La foi et l'inculturation».
 Document majeur publié par la Commission théologique internationale.
- 1990 Parution de l'encyclique missionnaire *Redemptoris Missio*.
- 1990 Contrairement à la décennie écoulée, tant dans les documents ecclésiastiques que dans les allocutions de Jean-Paul II, les années quatre-vingt-dix sont caractérisées par la volonté romaine de prêter au mot *inculturation* une valeur analogique, voire d'éliminer du discours officiel et le mot et la problématique; la mesure n'est toutefois pas absolue. Paradoxalement, les Églises locales, comme en Afrique, développent au même moment une conscience grandissante de la dynamique d'inculturation.

- 1992 (oct.) À l'assemblée du CELAM tenue à Saint-Domingue, Jean-Paul II se fait le défenseur de la «culture chrétienne» et de «l'implantation de l'Église», des formules équivoques qui ne font nullement l'unanimité en Amérique latine, tandis qu'il ignore le mot *inculturation* et la problématique qui s'y rattache. Peu de temps auparavant (le 10 janvier), c'est dans des termes analogues que le pape s'adresse au Conseil pontifical pour la culture.
- ... Parution du nouveau Catéchisme de l'Église catholique.
 Dans son édition française, le mot *inculturation* est absent de l'index analytique bien qu'il figure au numéro 854 en caractères minuscules. Associé à la missiologie *ad gentes*, le mot apparaît une seule fois dans le document. Cependant, les mots *culture*, *incarnation*, *mission*, reviennent constamment.
- 1993 (février) Publication du «Document de travail» des évêques africains en vue du Synode (sur l'Afrique) d'avril—mai 1994. Le chap. 2 traite de l'inculturation. Le document est majeur pour l'étude du sujet.
- 1993 (nov.) La Commission biblique pontificale publie un document intitulé «L'interprétation de la Bible dans l'Église» dans lequel il est brièvement et accessoirement question de l'inculturation (IV-B).
 Pour l'occasion, devant les cardinaux réunis et la Commission, Jean-Paul II réaffirme l'importance de l'inculturation comme faisant partie intégrante de «la mission de l'Église».
- 1994 (mars) «La liturgie romaine et l'inculturation». Instruction de la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements.
 Dans ce document, l'inculturation est présentée comme étant une mesure pastorale, encadrée par le Magistère, chargée d'«adapter» et d'«incarner» le «message chrétien» dans les cultures locales. Plusieurs réserves sont émises, l'inculturation est alors jugée avec suspicion.
- 1994 (av.-mai) Au Synode des évêques pour l'Afrique, l'inculturation fut l'une des cinq priorités pastorales débattues par les pères.
 La problématique est réaffirmée avec insistance et constitue l'une des préoccupations majeures des évêques. Elle est présentée comme étant un droit inaliénable des Églises locales, une urgence pour leur développement; il ne s'agit nullement, affirment-ils, d'une requête quelconque exigeant quelques concessions romaines.
 Néanmoins, dans sa courte homélie de clôture du Synode centrée sur la mission, Jean-Paul II ignore totalement et le mot *inculturation* et la préoccupation à cet effet des pères synodaux. En revanche, le pape fait abondamment l'éloge des instituts religieux étrangers, blancs et occidentaux, ayant oeuvré en terre africaine.
- 1994 (sept.) Pour la IX^e session du Conseil international pour la Catéchèse tenu à Rome, Jean-Paul II fait parvenir aux participants une lettre intitulée: «L'inculturation: tout n'est pas conciliable avec le message chrétien». Mise en garde contre une «trahison» possible du «message chrétien».
- 1995 (sept.) Dans une Exhortation apostolique postsynodale (*Ecclesia in Africa*), Jean-Paul II fait une longue présentation de l'inculturation dans son rapport à l'évangélisation (chap. III, nos 55-71).
- 1996 (mars) Dans une Exhortation apostolique postsynodale (*Vita Consecrata*), Jean-Paul II évoque l'importance de l'inculturation et du dialogue interreligieux

tout en rappelant des constantes sur la question: le discernement, l'orthodoxie doctrinale, la communion ecclésiale, etc. (nos 79-80).

ANNEXE IV

L'inculturation
en théologie fondamentale
ou l'intuition de la problématique
Quelques repères

- 1932 K. Barth, dans une conférence sur le thème de l'Allemagne missionnaire, se soulève contre la vision occidentale de l'évangélisation, notamment les méthodes anglo-américaines qu'il associe au colonialisme et à l'exploitation éhontée du Tiers Monde.
- 1933 R. Bultmann, dans son ouvrage *Foi et compréhension*, exprime avec clarté la problématique de l'inculturation sans toutefois employer le mot.
- 1957 G. von Rad démontre dans *Théologie de l'Ancien Testament*, sans employer toutefois le mot *inculturation*, la perspective inculturée avec laquelle Israël comprend son histoire.
- 1973 J. Moltmann, à Manille, prononce une conférence dans laquelle il dresse un bilan peu excitant du métier de théologien en Allemagne; en conséquence, il reconnaît que l'avenir de la théologie passe par l'inculturation dans son rapport à la missiologie.
- 1980 et ss H. Waldenfels présente brièvement le concept d'inculturation dans quelques dictionnaires allemands.
- 1986 H. Küng, à quelques reprises dans des ouvrages récents montrant le rapport entre christianisme et religions orientales (Inde, Chine), expose brièvement et avec justesse l'inculturation dans son rapport à la théologie critique-contextuelle.
- 1992 E. Schillebeeckx, dans *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, présente brièvement l'inculturation dans une perspective sociologique.

ANNEXE V
Concepts relatifs à la culture

① Socioculturelles



② Sociothéologiques



CULTURE	<ul style="list-style-type: none"> ◆ «Vaste appareil» (E. B. Malinowski) qui combine des éléments multiples (matériel, humain spirituel) en un tout organique et fonctionnel
— Acculturation	<ul style="list-style-type: none"> ◆ Rapport interactif entre deux cultures ◆ The «culture-contact» (A. A. Roest Crolius)
— Enculturation	<ul style="list-style-type: none"> ◆ Intégration, adaptation ou assimilation d'un sujet à une culture ◆ Processus de socialisation, d'initiation
— Inculturation	<ul style="list-style-type: none"> ◆ Le fait évangélique dans son rapport aux cultures ◆ Long et lent processus par lequel les individus d'une même culture vivent et expriment, grâce au travail de l'Esprit que confirment des témoins, la spécificité biblique ou évangélique en empruntant des modes d'agir et de penser à leurs propres langues, traditions et patrimoines ◆ <u>Vision nouvelle de l'évangélisation</u> qui se distingue de la «christianisation des cultures», approche occidentale qui impose aux cultures le <i>transfert</i> du <i>pattern</i> romain
— Interculturation	<ul style="list-style-type: none"> ◆ Réciprocité des relations entre groupes de cultures différentes ◆ «Fraternité sans frontière» (A. T. Sanon)
— Transculturation	<ul style="list-style-type: none"> ◆ Une culture qui s'impose à (domine) une autre ◆ Une «acculturation imposée par la force» (L. Boff)

ANNEXE VI

Inculturation
Genèse et parcours sémantique
du terme

Sphères :

① — *socioanthropologique*② — *théologique*

<p>1930 et ss. • <u>Hypothèse la plus probable</u>: le mot «enculturation», américanisme propre à la socioanthropologie, aurait été francisé par des milieux missiologiques catholiques pour devenir «inculturation»</p> <p style="text-align: center;">⇓</p> <p>1953 et ss. • Le néologisme «inculturation» - est couramment employé - conserve le sens de «enculturation» (depuis P. Charles)</p>	
---	--

<p>Le terme:</p> <ul style="list-style-type: none"> - se limite à la missiologie - conserve le sens anthropologique - est méconnu en sociologie et en anthropologie 	Σ⇒	<p>Le terme passe:</p> <ul style="list-style-type: none"> - en théologie fondamentale - et en ecclésiologie
---	----	--

1962	<ul style="list-style-type: none"> • Le mot «inculturation» est définitivement rangé dans la sphère théologique (avec J. Masson)
1979	<p style="text-align: center;">⇓</p> <ul style="list-style-type: none"> • Premier emploi officiel du mot par le Magistère romain (<i>Catechesi Tradendae</i>)
1988	<p style="text-align: center;">⇓</p> <ul style="list-style-type: none"> • Premier document majeur produit par le Magistère sur l'inculturation («La foi et l'inculturation»)

ANNEXE VII

I n c u l t u r a t i o n
Essais de définition chez les commentateurs

- P. Charles** (1953)
«Le procédé par lequel l'individu est contraint de s'adapter à la discipline de son groupe a été appelé, depuis une vingtaine d'années, *l'inculturation* ». («Missiologie...», p. 19.)
- P. Arrupe** (1978)
«L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement l'expérience chrétienne s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (...), mais aussi que cette même expérience devienne un principe d'inspiration (...) qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'«une nouvelle création»». («Sur l'inculturation...», *Écrits pour évangéliser...*, pp. 169-170.)
- J. Scheuer** (1984)
«L'inculturation est le processus par lequel la vie et le message chrétien s'insèrent dans une culture particulière, s'incarnent pour ainsi dire dans une communauté culturelle, une société donnée, et y prennent si bien racine qu'ils produisent de nouvelles richesses, des formes inédites de pensée, d'action, de célébration...». («L'inculturation. Présentation...», p. 253.)
- A. A. Roest Crolius** ([1984] 1991)
«It [inculturation] is not primarily a matter of theory, and still less of legislation, but it is a process of growth towards maturity and — within present history never definitively completed — fullness of the Christian experience in the cultural setting which is specific for a local Church...». (*What Is so New about Inculturation?* p. 15.)
- L. Kasanda Lumembu** (1988)
L'inculturation «est un processus de renouvellement continu des manières de vivre le message révélé en tenant compte des valeurs culturelles d'un peuple ou même en prenant en considération les changements culturels d'un même peuple». («À propos de l'inculturation...», p. 49.)
- A. Peelman** (1988)
«*L'inculturation de l'Évangile* n'est autre chose que le mystère de la rencontre intime de l'Évangile avec les peuples et les groupes humains qui l'accueillent.» (*L'inculturation...*, p. 6.)
- S. Elavathingal** (1990)
«Inculturation is (...) a movement guided by the same Spirit of the Incarnation». (*Inculturation & Christian Art...*, p. 239.)
- L. Boff** (1992)

L'inculturation «est le processus par lequel la culture assimile l'Évangile à partir de ses propres formes culturelles». (*La nouvelle évangélisation...*, p. 28.)

H. Carrier (1992)

«L'inculturation est un terme relativement récent pour décrire la pénétration du message chrétien dans un milieu donné et les nouveaux rapports qui s'établissent entre l'Évangile et la culture de ce milieu». (*Lexique de la culture...*, p. 195.)

M. M'nteba (1992)

«L'inculturation est une dialectique d'enracinement du christianisme dans les diverses cultures». («L'inculturation dans la tierce-Église...», p. 173.)

A. Shorter (1992)

L'inculturation est «the creative and dynamic relationship between the Christian message and a culture or cultures». (*Toward a Theology of Inculturation...*, p. 11.)

M. A. Amaladoss (1997)

L'inculturation est «le processus de rencontre entre Évangile et culture». (*La rencontre des cultures...*, p. 10.)

ANNEXE VIII

**L'expression «message chrétien»
Problème de langage**

Dans le discours religieux, l'expression «message chrétien» revient constamment et recouvre au moins deux champs sémantiques: elle véhicule le sens de “éthos évangélique” auquel elle ne fait que rarement référence, et désigne également un “contenu culturel” hérité notamment de la tradition gréco-latine et véhiculé par les Églises qui se réclament de cette tradition. Parce que chargé d'ambiguïté, cet emploi second est discutable et fort contesté dans le Tiers Monde. C'est également ce second sens de l'énoncé qui pose problème à la dynamique d'inculturation. Pourquoi?

Trois arguments à la défaveur de l'expression attirent l'attention.

1° Telle qu'elle est couramment employée, l'expression «message chrétien» suppose la préexistence dogmatique et abstraite d'un contenu, d'une Parole ou d'un Évangile, comme si l'Évangile était une entité indépendante du croyant, de son langage, de sa culture, de la terre et de l'histoire d'où il surgit, se vit, se comprend et se projette dans l'avenir. Comme s'il s'agissait d'une sorte de “dépôt originel” venu et voulu par Dieu (qu'est-ce que Dieu?) que des traditions et des cultures privilégiées (israélite puis grecque, latine, byzantine, occidentale), héritières et mandatées (par les pouvoirs ecclésiaux), devaient véhiculer à travers temps et espace. Cet usage habituel de l'expression rappelle les notions sociologiques d'*acculturation* ou de *transculturation*.

2° L'expression «message chrétien» est un cas typique d'ambiguïté sémantique et pose le problème du langage en tant qu'acte de communication dans un cadre “sociétal”. En tâchant de nommer par le mot le plus juste qui soit la “chose à dire”, tout en sachant que les mots ne sont pas stables d'où l'importance de rester vigilant quand on les emploie, le langage ne dit pourtant pas davantage la “chose vraie”. Il communique à sa façon, souvent de manière approximative et circonstancielle (de l'ordre du culturel), la “chose essentielle” en l'humain (de l'ordre de l'ontologique) qui, par lui, cherche à se manifester—se révéler.

D'après le philosophe allemand W. Benjamin¹, le chrétien doit se dire *par* le langage (un moyen, une médiation) et non *dans* son langage. Le langage ne fait que s'approcher du "mystère", ces choses d'au delà de la compréhension humaine, jamais il ne le découvre.

Cette remarque même brève sur l'ambiguïté du langage soulève le problème de la traduction et de l'universalité de l'oeuvre traduite. Pour qu'il y ait traduction, est-il suffisant de *transposer* mots et énoncés (comme l'expression «message chrétien») dans une langue autre ou une situation nouvelle? Au contraire, en raison de la fonction sociologique du langage, traduire est une activité de réactualisation — ou de reconquête de sens — dans un langage autre fourni par un contexte précis. À cet égard, elle est une herméneutique.

En dépit de l'idéologie de la mondialisation en cours, l'universalité du langage est une utopie en raison du lien qui unit le langage à un contexte sociolinguistique spécifique. Toujours relatif à un contexte, une société ou un groupe donné, le langage se doit constamment de décoder ce contexte, de l'actualiser et de le redire dans des concepts et des pratiques connus. Privé de son environnement sociologique d'origine, le langage est in-sensé, non signifiant. Il n'est pas un "en-soi", sorte d'absolu détaché des contingences de la vie quotidienne.

Paradoxalement, l'expression contestée «message chrétien» rappelle que le langage constitue l'un des obstacles à l'évangélisation. Comme le fait remarquer R. Lemieux, «le langage théologique, pas plus que les autres, n'est capable de dire Dieu. Il en pose simplement la réalité et en témoigne comme étant au coeur de l'expérience humaine»². Le langage n'est pas que donnée philologique, anthropologique ou psychologique, dit P. Achard, il est également une donnée sociologique³.

3° Sur le plan de la pédagogie de la foi, la mise en mots ou en discours est second par rapport à l'expérience initiale. La conformité ou l'adhésion aux mots — à un langage — relève davantage du besoin de l'individu comme du collectif de s'adapter à des normes sociales ou cléricales (un système normatif), de se conformer à un modèle proposé (par mimétisme ou par reproduction des *patterns*) que de la nécessité de laisser surgir de ses

¹ *Oeuvres I...*, 1971, pp. 81-82. Les «ressorts conceptuels de la pensée» (langage, histoire et art) de Walter Benjamin ont été analysés par Rainer ROCHLITZ, dans *Le désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin* (nrf essais). Paris, Gallimard, 1992.

² «L'inculturation...», dans *Les défis du dialogue...*, 1990, p. 14.

³ Pierre ACHARD, *La sociologie du langage* (Que sais-je?, 2720). Paris, PUF, 1993, pp. 3 ss.

racines — histoire et cultures — et du dedans (par la réappropriation des fondements de l'expérience originelle) les réalités de l'essentiel, celles qui trouvent leur point d'origine comme leur finalité dans le plan divin. Dans l'expression «message chrétien», l'individu ou la communauté n'a apparemment d'autre choix que de s'effacer devant l'ordre reçu d'un pouvoir supérieur ou encore de s'efforcer d'*adapter* sa vie à des pressions extérieures.

Dans le judéo-christianisme, le lieu privilégié de l'agir du divin n'est-il pas d'abord la vie et l'histoire (collective et individuelle)? Par ailleurs, chez le sujet croyant, l'intention du dedans est moins l'expression d'un rejet (de Dieu, de l'autorité, des institutions) que la reconnaissance du «petite quelque chose» qui fait vivre; parce que la transcendance, en amont de nos jeux et de nos mots, est inscrite dans la nature même de la création et de l'humain, vie et histoire sont sacrées.

À cette expression ambiguë, le «message chrétien», s'en ajoutent d'autres, fréquemment employées dans le langage courant et qui souvent, avec autant de confusion, sont associées à l'inculturation: «pays de mission»¹, «missionnaire», «Tiers Monde», «dépôt de la foi»², «contenu évangélique», «évangélisation du monde», etc. Toutes ces expressions ne témoignent-elles pas de l'ambiguïté inhérente au langage et, conséquemment, de la conception même de l'évangélisation et de l'ecclésiologie véhiculées par les Églises.

Par-delà ces expressions, c'est la question de «l'humanisation du divin», le *logos* devenu chair» selon l'expression de l'évangéliste Jean (1,14), qui, dans nos sociétés laïcisées, nous est posée.

¹ En 1978, dans «Sur l'inculturation (1978)», *Écrits pour évangéliser...*, 1985, p. 170, P. Arrupe écrit: «Les concepts de “mission”, “Tiers-Monde”, “Orient-Occident”, etc., sont désormais très relatifs, et nous devons les dépasser en considérant le monde entier comme une seule famille dont tous les membres sont concernés par tous les problèmes.»

² Empruntée à 2 Tm 1,14, l'expression est encore courante dans l'Église. Avec toute l'ambiguïté qui la caractérise, elle revient dans les publications récentes, comme dans le nouveau *Catéchisme de l'Église...*, 1993, no 1202. Dans Raymond LEMIEUX, «L'inculturation...», paru dans *Les défis du dialogue...*, 1990, p. 17, on peut également lire: «À l'origine, ce n'est qu'un petit groupe de fidèles, bien mal assurés, juifs vivant aux marges de l'Empire romain, qui reçoivent le dépôt de la Révélation chrétienne. On ne pourrait trouver d'inculturation plus précise...»

ANNEXE IX

Synthèse des paramètres normatifs du *pattern* sociothéologique de l'inculturation

Essai de systématisation

Niveau sociologique

(ou fonctions repérables dans des situations concrètes)



Niveau théologique

(ou concepts correspondants)



— Quatre phases —

<p>① Interaction</p> <ul style="list-style-type: none"> ◦ Phase d'accueil des cultures, de prises de contact, de rencontre de l'autre (acculturation) ◦ Phase d'identification, d'intégration, d'insertion (enculturation) 	<p>↔</p>
<p>② Rejet ou regard critique</p> <ul style="list-style-type: none"> ◦ Phase de démantèlement du passé, de résistance (déculturation) apparentée à un temps d'ambiguïté, de confrontation, de crise (de choix) ◦ Phase de questionnement et mise en place d'une herméneutique 	<p>↔</p>
<p>③ Transformation</p> <ul style="list-style-type: none"> ◦ Phase de fidélité à ses sources, de souvenir de la « chose décisive » ◦ Phase de réappropriation de l'élan créateur original, de l'identité 	<p>↔</p>
<p>④ Nouvelle création</p> <ul style="list-style-type: none"> ◦ Phase d'affirmation et de recréation des <i>patterns</i> (pratiques et discours) ou de reconstruction intégrée à un contexte donné, ◦ Phase d'enracinement, de la conscience de la responsabilité, d'engagement 	<p>↔</p>

<p>① Humanisation</p> <ul style="list-style-type: none"> ◦ Phase d'incarnation ou d'historicité dans la chair et dans le quotidien ◦ Phase de conscientisation du rapport à l'autre et à soi 	<p>② Mort</p> <ul style="list-style-type: none"> ◦ Perte du rapport à l'autre; "lieu" de rupture ◦ Point d'origine du renversement de toute chose et, paradoxalement, de la conversion
<p>③ Résurrection</p> <ul style="list-style-type: none"> ◦ Phase de recentrement sur (de fusion dans) l'autre, ◦ Phase de métamorphose ou pneumatisation 	<p>④ Recréation (pneumatologique)</p> <ul style="list-style-type: none"> ◦ Passage à la condition de Souffle (πνεῦμα) ◦ Phase de recréation d'un ordre nouveau grâce à l'effusion du Souffle ◦ Phase de l'appel et de la mission

ANNEXE X

MEMORANDUM
SUR L'ETUDE DE L'INCULTURATION
un concept sociothéologique

**I. DEFINITION
et champs d'investigation**

D'un point de vue judéo-chrétien, *l'inculturation est un long et lent processus par lequel les individus d'une même culture, grâce à l'émergence du Souffle, vivent et expriment de manières originales la spécificité biblique ou évangélique en empruntant des modes d'agir et de penser (praxis et discours) à leurs propres langues, traditions et patrimoines.* Éthique de dialogue, le rapport interactif entre *Évangile* et *cultures* domine la dynamique. L'inculturation présente donc la double particularité d'être à la fois un fait de culture, assujetti aux particularismes locaux, et un fait transculturel ou universel en raison de sa fonction pneumatologique initiale.

L'inculturation se distingue dès lors de l'acculturation, de l'enculturation et de l'évangélisation des cultures, approche qui consiste à imposer le *pattern* romain de l'Église. Vision nouvelle de l'évangélisation, l'inculturation peut considérablement enrichir l'héritage chrétien en exprimant par la diversité culturelle l'unité ecclésiale recherchée, fondée sur une commune et universelle expérience du Christ.

Par conséquent, les registres culturels qui servent à *incarner* le processus d'inculturation sont aussi variés que le sont les cultures, chrétiennes ou non chrétiennes, ethniques, sectorielles et alternatives, en dépit des univers culturels judéo-palestinien et hellénistique qui ont fourni à la Révélation biblique ses toutes premières inculturations. Malgré l'origine chrétienne du concept et sa configuration sociothéologique distinctive, son application peut également s'étendre à d'autres traditions religieuses (juive, musulmane, hindoue, etc.).

II. APPROCHE METHODOLOGIQUE

1. Sources de l'investigation:

- Les *faits* ou expériences concrets (au sens social du terme et non strictement confessionnel).
- Les *textes* ou témoignages écrits dont ceux de la Bible.
- *L'histoire* de l'inculturation elle-même, depuis ses origines missiologiques dans les années trente à aujourd'hui.
- La *bibliographie* sur le sujet produite par les chercheurs, les commentateurs ou missiologues et le Magistère.

2. Opération de déconstruction en trois phases:

a. Inventaire des faits

- La cueillette de données ou de faits concrets: individus, collectifs ou groupes en présence, contextes, milieux culturels, etc.

- L'observation directe des situations: les oppositions, les liens qui se tissent (groupes et solidarités), les types de contact (hostiles, fraternels), les éléments de culture (coutumes, pratiques), les sujets en situation de pouvoir et les sujets en situation de service, etc.
 - L'observation de l'interaction en cours dans les situations observées: les renversements de situation, les jeux de rôle, l'esprit créatif, etc.
- b. Analyse des faits recueillis**
- Opérer la sélection ou classer les éléments retenus.
 - Hiérarchiser les éléments retenus ou déterminer le rôle de chaque élément dans le déroulement de la dynamique.
 - Établir les fonctions principales pour chacun des "sujets" retenus.
- c. Reconstitution du *pattern***
- Établissement du canevas de la logique de l'inculturation.
 - Formulation des critères sociologiques d'identification ou reconstruction de la morphologie du processus.
 - Reconnaissance des principes ou concepts théologiques structurant le *pattern* et correspondant à chacun des critères sociologiques.

III. ANALYSE DU *PATTERN*

Fondements et problématique

1. Schèmes apparentés à l'inculturation

a. Schèmes inadéquats

- Le mimétisme des *patterns*
- La réincarnation des *patterns*

b. Schème fondateur

- La réappropriation des fondements de l'expérience originelle.

2. Problématique

a. Condition initiale

Situations de crise ou contextes de remise en question propices à de nouvelles formulations de la foi.

b. Intuition fondatrice

Vision nouvelle de l'évangélisation qui commande la réactualisation de l'expérience pascale originelle dans des paradigmes culturels locaux.

c. Modalité finale

Mise en valeur des cultures, lieux de récréation des modes d'expression de la foi évangélique.

3. Fondements théologiques

a. Processus d'humanisation

L'inculturation est un processus d'*humanisation* des forces de vie dans un milieu culturel donné. Elle est un long processus d'éveil à la réalité de tous les jours et de réappropriation de l'histoire communément appelé *incarnation*.

b. Présupposé pneumatologique

L'inculturation est une dynamique de type *pneumatologique* qui surgit des cultures dont la reconnaissance en Église est attestée depuis les temps apostoliques. Elle est l'expression constamment renouvelée, dans le temps et en un lieu précis, du *pneuma* en fonction d'une résurrection et d'une pentecôte à

venir en chaque personne et en chaque peuple. L'émergence du pneuma est l'intuition de base du concept; c'est son «principe d'inspiration» (P. Arrupe).

c. Double préoccupation

- *Christique* L'inculturation se fonde sur l'apport des cultures locales, potentiellement porteuses d'une capacité de communion — ou christique. L'antériorité du Christ prime sur les Églises et les institutions.
- *Sotériologique* La métamorphose est le but ultime de toute inculturation qui consiste à décharger l'humain du poids du passé jusqu'à ce qu'il ne le commande plus et qu'ainsi soit assumée l'histoire.

d. Attitude de foi

Dans la perspective de l'inculturation, la foi n'est pas considérée comme un corps de doctrines transmis de génération en génération par les adeptes d'une confession, mémorisé et rapporté de continent en continent, de siècle en siècle, mais comme une histoire. Le pôle de référence de la foi change, allant de l'acceptation passive de données dogmatiques et juridiques, d'attitudes et de coutumes, en contexte d'Églises institutionnelles, à des points d'ancrage évangéliques (tel le mystère pascal).

Or, l'inculturation apparaît comme le mode pneumatologique privilégié de transmission de la foi, expression de la «dépendance» créatrice de la liberté de l'humain dans son rapport mystérieux à la réalité qui le dépasse nommée Dieu.

4. Morphologie du processus ou synthèse des paramètres normatifs

a. Postulats de base

- La nécessité de «dire la chose décisive dans les catégories de pensées qui sont les siennes» (R. Bultmann).
- Le rapport de dépendance entre Évangile et cultures est manifeste.
- Le Christ, principe de communion, n'a jamais fini de se dire ni le croyant d'épuiser les langages qui en témoignent.
- Le salut est virtuellement réalisé. La libération est inscrite — pas nécessairement accomplie — dans la nature des êtres et des cultures.

b. Critères d'identification du *pattern*

- *Le niveau sociologique premier*
(des fonctions repérables dans des situations concrètes)
 - Phase d'interaction
 - Phase de rejet ou du regard critique
 - Phase de transformation
 - Phase de nouvelle création
- *Le niveau théologique second*
(des concepts correspondants):
 - Phase d'humanisation
 - Phase de mort
 - Phase de résurrection
 - Phase de recréation pneumatologique

c. Vocabulaire biblique caractéristique

Metanoia, création nouvelle, "homme" nouveau, etc.

IV. RESULTATS

1. Finalités du *pattern*

a. Herméneutique

Dans la mesure où elle cherche à réinterpréter le fait évangélique dans son rapport à un contexte social donné, l'inculturation est un matériel herméneutique qui chevauche toutes les disciplines théologiques, les traditions mêmes.

b. Ecclésiologique

L'inculturation met en place une «ecclésiologie de communion» (A. Kabasele Mukenge), non pas de services ou d'engagements de type caritatif.

c. Eschatologique

L'inculturation est de l'ordre de la promesse inscrite dans l'éthos des cultures. Elle est une potentialité de l'histoire, une sotériologie en devenir en dépit des malentendus qui l'entourent.

2. Limites du *pattern*

a. Risques internes

Provincialisme, récupération du concept, fixisme doctrinal, etc.

b. Risques externes

Synchrétisme, contestation de l'Église, occidentalisation, etc.

V. CHAMPS D'EXPERIMENTATION

Points de discussion

1. Repères scripturaires

a. Traditions vétérotestamentaires

Depuis les anciens Hébreux jusqu'à l'avènement des chrétiens, la foi biblique connut au moins trois inculturations majeures: une première s'est produite au contact des traditions sémitiques nomades proche-orientales, une deuxième lors de la canaanisation d'Israël et une troisième après l'Exil à Babylone, au moment de l'hellénisation du judaïsme palestinien à l'époque gréco-romaine. Dans l'histoire d'Israël, ces temps d'inculturation de la foi des ancêtres sont autant de crises majeures consécutives au démantèlement de son passé (phase de déculturation) et à l'instauration—recréation d'un ordre nouveau.

b. Traditions néotestamentaires

L'hellénisation de la pensée biblique se prolonge dans la littérature intertestamentaire, dans le judaïsme et, en plus, dans le Deuxième Testament. Les évangiles eux-mêmes sont une version inculturée de l'espérance juive. Toutefois, les écrits de Paul et la littérature qui se rapporte à l'apôtre, notamment 1 Cor 15 dans son rapport à 2 Cor 5 et peut-être davantage Ac 15, constituent la source néotestamentaire qui atteste le plus clairement de pratiques d'inculturation en cours dès les origines de l'Église primitive.

2. Pistes d'application actuelles

a. Dans l'—en Église

Pour la majorité des théologiens et des Églises qui s'intéressent aux applications de l'inculturation, la liturgie est de loin le champ de recherche et d'expérimentation le plus affecté par l'«effort d'inculturation». Par ailleurs, d'autres pistes d'application réelles ou potentielles pourraient faire l'objet d'une investigation exhaustive: la liturgie, la sacramentaire (eucharistie, mariage) et la théologie auxquelles s'ajoutent la vie en Église et les structures

institutionnelles, l'exercice de l'autorité, les services et les ministères, le droit canon, la traduction des Écritures, etc.

b. Dans le quotidien laïc

Au delà des sphères ecclésiales et religieuses traditionnelles, les champs d'expérimentation et de réflexion en matière d'inculturation se situent au niveau de la vie quotidienne, en amont des Églises, des courants religieux et des religions, en amont des symboliques et des rituels conformes aux traditions. Pourquoi ne pas imaginer et recréer des pratiques de foi inculturées qui au sens habituel du terme ne soient ni sacramentelles, ni liturgiques, ni ministérielles et dont le point géographique de référence ne soit ni la paroisse ni les milieux monastiques conventionnels, bien que l'inculturation soit essentiellement une réalité de l'histoire qui engendre des solidarités, des lieux d'appartenance et des temps de mémorial?

L'étape ultérieure à la recherche présente consisterait donc à dégager des pistes d'application du *pattern* d'inculturation dans les expressions contemporaines de la foi, celles qui sont laïcisées ou sécularisées, alternatives, désinstituées ou sauvages, celles qui se développent parallèlement aux modèles traditionnels institués et véhiculés par les traditions religieuses; celles qui surgissent de l'histoire, car l'inculturation est une dynamique associative plutôt qu'institutionnelle que confirme sa fonction pneumatologique initiale. En tant que dynamique qui surgit des forces de vie, l'inculturation est assurément un concept ouvert sur la différence, un concept pluriel, étranger à la conformité et à l'unidimensionalité des choses.

ANNEXE XII

Foi paulinienne en la rencontre du Christ Deux modes culturels

Mode judéo-palestinien
(1 Cor 15,35-54)



Mode pagano-hellénistique
(2 Cor 5,1-10)



Enseignement sur:

① la résurrection

... qui, dans l'histoire,
conduit au Seigneur, fait Christ



② la foi

... qui, avec le corps ou sans le corps,
conduit au Seigneur, fait Christ



<p>1. Des analogies</p> <ul style="list-style-type: none"> - le grain - les corps <p style="text-align: center;"> / \</p> <p style="text-align: center;"><i>terrestres</i> <i>célestes</i></p>	<p>• la tente/maison</p> <p>• le vêtement</p> <p style="text-align: center;">/ \</p> <p style="text-align: center;"><i>terrestres</i> <i>célestes</i></p>
<p>2. Des appartenances</p> <ul style="list-style-type: none"> - corrompible, méprisable - faible, mortel <p>3. Des états</p> <ul style="list-style-type: none"> - incorruptible, glorieux, - dynamique, immortel <p>4. Un passage</p> <ul style="list-style-type: none"> • être semé - premier Adam (Homme) - corps psychique (animal) - vivant - terreux 	<p>• être réveillé/relevé</p> <ul style="list-style-type: none"> - dernier Adam - corps "pneumatique" - vivifiant, donnant la vie - céleste <p>• terrestre</p> <ul style="list-style-type: none"> - [fait de main d'Homme] - un corps (sôma) - provisoire - distant (en exil) du Seigneur <p>• céleste</p> <ul style="list-style-type: none"> - pas fait de main d'H. - [une "âme" (sous-entendue)] - éternelle - auprès du Seigneur

ANNEXE XIV

L'ordination des femmes
Une question d'inculturation?

L'inculturation de la liturgie, et par conséquent de questions relatives à la sacramentaire et au rite, amène dans le débat un autre sujet tout aussi polémique: *l'ordination des femmes*. Curieusement, les partisans et les partisans de la cause questionnent peu le rôle sacerdotal en lui-même ni celui de sa pertinence pour aujourd'hui, mais revendiquent plutôt l'exercice du rôle au féminin. En dépit du fait que la "guerre des genres" sur la question de l'ordination des femmes soit aujourd'hui "theologically correct", surtout en Amérique du Nord, permettons-nous d'interroger son rapport à l'inculturation. Ainsi, la question soulève deux problèmes.

1. La féminisation du rôle sacerdotal

Dans le débat actuel sur l'ordination des femmes, la question est posée dans la perspective de la féminisation du rôle sacerdotal, c'est-à-dire du *mimétisme* du *pattern* masculin existant ou encore de la *réincarnation* des *patterns* masculins initiaux dans des habits féminins. Dans l'hypothèse d'une telle pratique, la féminisation du rôle sacerdotal consisterait à déplacer la question de l'ordination à un niveau sociologique ou, en d'autres termes, à la réduire à la typologie homme—femme; la question pourrait être déplacée également au niveau éthique, c'est-à-dire posée en termes de justice et d'équité.

Ainsi, le passage souhaité d'une Église aux cols gris (de pouvoirs masculins) à une Église aux cols roses (de pouvoirs féminins) par une minorité dite progressiste semble répondre davantage à une volonté de mimétisme des rôles et des fonctions qu'à la mise en place d'une véritable conscience de l'inculturation. À cet égard, le sacerdoce au féminin tout comme le diaconat permanent au masculin appartiennent à la même nostalgie: le *mimétisme* du *pattern* ministériel; la réactivation du vieux *pattern* hérité de la tradition romano-latine évoque davantage la nostalgie d'un certain passé triomphant, les valeurs et les institutions qui s'y rattachent, qu'elle ne suggère d'ouverture et d'incarnation au monde contemporain. Si la promotion de la gent féminine au rang de ministre du culte dans l'Église-institution est

une chose, l'inculturation du rôle sacerdotal ou du service des femmes en Église en est une autre. En regard de la dynamique d'inculturation, la question de l'ordination des femmes se pose différemment, tandis que la nouveauté d'une revendication ne présume en rien de la dynamique.

L'inculturation, rappelons-le, est au contraire un *pattern* dont le “mécanisme” de fonctionnement opère au niveau sociothéologique; il met principalement en valeur, entre autres fonctions, le rôle décisif du Souffle tel qu'il se manifeste au sein des cultures et par conséquent de l'histoire. L'étude des paramètres de l'inculturation montre en effet que le concept pose prioritairement le problème des engagements dans l'Église en termes de Souffle et de charismes; la revendication de droits ou de pouvoirs, dans le prolongement de ceux qui déjà sont acquis, n'est pas un critère distinctif de l'inculturation. La dynamique suggère plutôt l'idée de passage, de renouveau et de renaissance, de création de nouveaux *patterns* d'expression de la foi, moins celle de l'aggiornamento des pratiques existantes.

Les schèmes sociologiques de la *réincarnation* et du *mimétisme* des *patterns*, y incluant le sacerdoce ministériel — malgré son importance dans la tradition romaine —, apparaissent donc totalement inadéquats et ne peuvent attester la véracité de la dynamique sociothéologique de l'inculturation. La *transposition* des modèles allant d'une géographie, d'une culture ou d'une époque à une autre, et a fortiori d'un sexe à l'autre, est une compréhension des rôles étrangère à la nature même de l'inculturation.

2. La pertinence du sacerdoce ministériel

Paradoxalement, l'ordination des femmes, quand elle est posée en terme d'inculturation, soulève moins le problème de l'égalité des sexes dans les jeux de rôle — ou de fonctions — que des hommes, les clercs, pourraient hypothétiquement concéder à des femmes que celle de la pertinence même du sacerdoce ministériel. La sur-valorisation du ministère ordonné dans l'Église est un fait réel. Le problème soulevé touche ainsi de près la crise des modèles et des fonctions dans l'Église, malgré la rareté du nombre au masculin, plus qu'il ne fait valoir la “guerre des genres”. À cet égard, la pertinence du sacerdoce ministériel est un problème beaucoup plus radical que celui de l'ordination des femmes.

Le sacerdoce ministériel, indépendamment de celui ou de celle qui pourrait l'exercer, n'est-il pas devenu l'héritage encombrant d'une vision triomphante et passiste de l'Église gréco-latine? Le sacerdoce ne serait-il pas le legs d'une conception essentielle-

ment liturgique, ministérielle et sacramentelle de l'expression de la foi en Dieu souvent détachée de son milieu de vie premier: le quotidien et ses aléas?

Par ailleurs, la pertinence du sacerdoce ministériel et par conséquent des rôles à jouer dans la communauté trouve-t-elle des points d'ancrage dans l'histoire? La question n'est pas nouvelle, contrairement à ce que nous pourrions penser. L'avènement du judaïsme remettant en question le sacerdoce ministériel est un exemple intéressant d'inculturation de ses pratiques liturgiques¹. Du reste, Jésus lui-même, juif laïc, ne faisait partie ni de la tribu des lévites ni de la classe sacerdotale; l'analyse critique permet d'affirmer qu'il n'a pas ordonné d'homme, ni de femme par surcroît. Homme à la conscience collective développée et au savoir-faire manuel, à la manière non seulement d'un prophète, mais également d'un sage, Jésus ne fut ni un liturgiste ni un technocrate à la solde des institutions de son temps. Les toutes premières communautés chrétiennes de Palestine ignoraient elles-mêmes le sacerdoce ministériel, car le Deuxième Testament ne connaît pas de ministères ordonnés tels que nous les avons aujourd'hui. Étaient-elles moins chrétiennes pour autant?

Or, les appuis justifiant le sacerdoce, au féminin comme au masculin, sont à chercher ailleurs que dans l'homme Jésus ou sa mission, ailleurs que dans les Églises primitives moins centrées sur le Palestinien que sur le ressuscité dans sa fonction de Christ ou de rassembleur. Le sacerdoce au féminin, à l'instar du sacerdoce au masculin, est une préoccupation de pouvoir qui appartient à l'inculturation gréco-latine de la foi, désuète depuis Vatican II au moins, et non à la toute première inculturation de la foi pascale exprimée en termes judéo-palestiniens. Par ailleurs, le problème de la place de la femme n'est pas moins pertinent. L'avenir du monde étant à la rencontre de l'autre et à la solidarité plus qu'à la gestion des acquis, dont les institutions, faut-il alors chercher sa place, au féminin comme au masculin, *dans* les Églises ou, au contraire... *en* Église?



En regard du double problème que soulève la question de l'ordination des femmes dans son rapport à l'inculturation, l'observateur de la scène ecclésiale peut également se demander si ce droit masculin partagé avec les femmes, à la suite de réformes hypothéti-

¹ Sur la question du sacerdoce israélite dans son rapport à l'inculturation, voir «Du sacerdoce au rabbinisme» (point 6.1.4).

ques dans l'Église favorisant l'égalité mathématique entre les sexes au niveau des ministères ordonnés, garantirait encore la survie de l'institution dans sa forme actuelle. Il n'est pas évident qu'il faille répondre au problème de la désaffectation massive dans l'Église par une politique d'alternance des sexes dans les jeux de rôles — ou de fonctions —, à l'instar de la société civile ou encore au nom de l'égalité et de la justice à rétablir.

Du reste, la *reprise* des modèles masculins, désuets par surcroît, afin de les *transposer* dans des habits féminins ne dit strictement rien de l'inculturation et probablement assez peu de l'avenir de l'Église. La nouveauté que requiert la conscience de l'inculturation est essentiellement un acte de création; les traditions elles-mêmes sont des repères grâce auxquels l'élan créateur originel est réactivé pour un temps et en une culture spécifique afin d'assurer l'avenir dans son rapport au passé.

Rappelons finalement qu'à l'intérieur des paramètres de l'inculturation, la préoccupation centrale consiste, pour une communauté, à se réapproprier les fondements de l'expérience évangélique originelle afin de les *traduire*, grâce à l'action du Souffle, en des formes d'engagements locales et actuelles qui soient significatives pour elle, le monde et son devenir. Certes, dans la crise des modèles que traverse l'Église d'aujourd'hui, la nature même de ses engagements reste à déterminer. Toutefois, à l'instar du questionnement d'Israël, la réponse juste pointe moins en direction de traditions gréco-latines à perpétuer, dont l'exercice des rôles au féminin comme au masculin, que de l'événement fondateur de sa foi à retracer dans le creuset des cultures: la mort—résurrection.

ANNEXE XV

**Pandiassou et Terre-Cassée
Haïti**

Modèle d'inculturation du Christ noir en terre vaudou

Fondées par l'Haïtien charismatique Francklin Armand, la communauté des Petits Frères de l'Incarnation (1976) et celle des Petites Socurs de l'Incarnation (1985) rayonnent à travers Haïti à partir des fraternités-mères de Pandiassou et de Terre-Cassée dans la région du Plateau Central, deux hameaux voisins situés sur la route de Maïssade à quelques kilomètres à l'ouest de la ville de Hinche. Les deux jeunes communautés catholiques rassemblent aujourd'hui plus de 90 Haïtiens, auxquels s'ajoutent quelque 150 coopérants laïcs, dans un projet socioreligieux qui s'apparente à l'inculturation de l'Évangile en terre noire. Quel est donc le projet et, surtout, quelle vision de l'Évangile Pandiassou et Terre-Cassée véhiculent-elles?

Le projet¹

Dans seize modestes fraternités réparties aux quatre coins du pays, mais d'abord dans le Plateau Central, région couverte de savanes desséchées et isolée du reste du pays, de jeunes religieux et religieuses vivent auprès des populations locales les plus misérables pour y oeuvrer dans le secteur du développement des masses paysannes. Il s'agit de la classe de gens les plus marginalisés de la société haïtienne, ceux qui en créole sont appelés avec mépris *moun andeyo* (les gens du dehors).

¹ Quelques publications récentes sur le projet: Frère FRANCKLIN, Édouard DE PAZZIS, *Paysan de Dieu. La longue route du peuple haïtien*. Paris, Bayard Éditions-Centurion, 1997; François ERNENWEIN, «En Haïti, le F. Franklin [sic] combat pour rendre espoir au monde rural». *LaC* 114 / 34597 (24 décembre 1996), p. 15; Baudouin BOLLAERT, «Les "miracles" de frère Franklin [sic]». *LeF* 16261 (27 novembre 1996), p. 6; Marie CHAUDEY, «Avec Francklin, le miracle n'est jamais loin». *LaV* 2632 (8 février 1996), pp. 60-61.

En dépit de l'âpreté des conditions de vie dans le milieu rural haïtien, les activités des Petits Frères et des Petits Soeurs sont nombreuses: prise de parole, conscientisation populaire et regroupements de paysans, regroupements de femmes, garderies, alphabétisation, construction d'écoles et d'ateliers techniques, boulangeries, centres de distribution de nourriture, canalisation des eaux et irrigation, création de seize lacs artificiels destinés surtout à la pisciculture, jardinage et travaux des champs, pépinière et reboisement, mécanisation (moulins à canne et à maïs), magasin général, caisse d'économie, assistances de toutes sortes... allant des soins médicaux aux veillées mortuaires, etc. Tous ces projets de développement communautaire et agricole sont autant d'initiatives locales menées par les jeunes religieux et religieuses assistés des paysans, exécutées dans des conditions souvent les plus précaires, mais dont le rendement ne contribue pas moins à la remarquable croissance humaine, socioéconomique et culturelle du Plateau Central. En janvier 1997, même le Président R. C. Préval accompagné de plusieurs de ses ministres se sont rendus à Pandiassou et dans la zone immédiate pour y observer personnellement la création d'étangs artificiels et les transformations radicales en matière de cultures reconnues à l'échelle nationale.

Issues de la paysannerie haïtienne — l'une des plus déshéritées du globe —, sans cesse victime d'un État prédateur de sa maigre pitance, les Communautés des Petits Frères et des Petites Soeurs de l'Incarnation opèrent de véritables miracles là où personne n'y croyait. Peu d'organisme¹ de développement haïtien et international ne réussit à s'y implanter, faute d'intérêt et d'honneur liés à la cause, à durer en cette contrée ingrate, familière de la faim endémique et de la corruption des pouvoirs, à adoucir les conditions de vie des habitants en leur fournissant des outils de développement. Du reste, la "Perle des Antilles", paradis naturel, fait fuir ses cerveaux et, près de deux siècles après son indépendance (1804), elle importe même son riz, son sucre et sa viande, des denrées traditionnellement en abondance dans le pays.

Dans une approche locale de l'expression de la foi, centrée essentiellement sur la valorisation de la terre et la promotion des paysans, des réalités pourtant dédaignées dans le contexte haïtien, les Frères et les Soeurs font de la justice sociale et de la défense des droits du pauvre la règle de leur évangélisation et la raison d'être de leur présence au milieu des

¹ Quelques exceptions à la règle dont le Mouvement paysan papaye (MPP), coopérative agricole mise sur pied par Jean-Baptiste Chavanne à Papaye dans le Plateau Central.

paysans où les pauvretés polymorphes sont légion¹. Les initiatives à la faveur des paysans et de la nation entière mettent ainsi en valeur la lourde responsabilité qui incombe aux jeunes religieux, mais, en revanche, contrastent fortement avec le quotidien sans issue de millions de femmes et d'hommes écrasés sous les jugs d'un destin qui profite encore à quelques oligarchies minoritaires et petits potentats locaux. Le combat quotidien contre les pauvretés illustre la nature et la finalité de l'inculturation, *dynamique de libération*.

Vision nouvelle de l'évangélisation

Paradoxalement, entre un ciel apparemment silencieux — comment interpréter le silence de Dieu devant pareille détresse sociale? — et un sol chiche qui ne donne en abondance que des pois... et des enfants, la croix et le ressuscité ne sont pas réduits à d'obscurs fétiches importés des contrées blanches ni au rang de protecteurs magiques. Capable de susciter dans le coeur de ces filles et de ces fils descendants d'esclaves animistes² une réponse de type évangélique³, le Christ, principe de communion selon une acception paulinienne du terme, révèle ainsi son haïtianité. Sa créolité. Les frères et les soeurs, témoins de sa présence en terre profondément marquée par le vaudou s'étonnent du renversement des situations socioéconomiques, mais, d'abord, du renversement culturel à la faveur des populations paysannes. «Culture majoritaire de la vie quotidienne», écrit G. Danroc⁴, le

¹ Parmi les pauvretés les plus criantes, les racines du sous-développement chronique haïtien, on trouve non seulement la malnutrition, la maladie et la mortalité infantile, l'analphabétisme, l'érosion et la désertification des sols, le despotisme des pouvoirs en place, l'exploitation et l'asservissement par les puissances colonisatrices, mais, d'abord et davantage, la mentalité marquée par l'obscurantisme dont les multiples forces d'inertie comme la corruption — souvent liée à la famille —, la pensée magique («une société de magiciens n'a pas besoin de techniciens», dit F. Armand), un certain défaitisme lié aux croyances religieuses traditionnelles, la soumission devant les pouvoirs blancs, l'importance du bouc émissaire — ou, en terme psychologique, du transfert — d'où la pratique courante du *déchoukage*, les dépendances paralysantes de toutes sortes — économiques, religieuses — à l'endroit de l'étranger pourvoyeur de biens et d'argent, etc.

² Sur le sujet, voir p. 254, note 6.

³ Le passage de l'*animisme* à l'*Évangile* est une opération socioculturelle qui suppose la reconnaissance de la rencontre de l'autre — individus et collectifs — comme force de conversion et de libération et, par conséquent, la rupture avec des croyances dont la sujétion de l'humain aux forces cosmiques. Plutôt, un tel passage suppose un vaste et long mouvement de restauration ou de recréation culturelle qui va du *mythe* à l'*histoire*, ou de l'*objet sauveur* à la *mémoire des origines*.

⁴ «Haïti: la croisée...». (1996), p. 307.

vaudou est un facteur de cohésion et d'identité pour une majorité importante d'Haïtiens face à l'aliénation culturelle que leur imposèrent les colonisateurs oppresseurs.

Doté de son pouvoir de libération distinctif, le Christ—communion, manifeste sa capacité de recréer des réseaux de solidarités et de rassemblements grâce à l'initiative de ces jeunes religieux, agents charismatiques d'une autorité et d'un rayonnement qui, peut-être même, les dépassent. L'éclosion de regroupements et d'associations de toutes sortes confirment, dans les faits, la dimension christique de la terre vaudou, et en partie du vaudou lui-même, auquel s'ajoute l'appartenance au nouvel Esprit rassembleur. Après tant de décennies de souffrance et d'oubli, de répressions ecclésiale (patrimoine et traditions vaudou) et politico-militaire ou encore d'exploitation économique, de macoutisme larvé, mais non moins insidieux malgré le départ officiel de ses sbires notoires, comment ne pas parler enfin de “bonne nouvelle”.

Plus que les bailleurs de fonds étrangers ou que la volonté blanche d’“élever” au rang de pays industriel, rationnel et chrétien une nation encore liée à sa houe, à ses légendes et aux forces cosmiques, la foi dans les paysans et en Dieu, le courage et l'esprit visionnaire du fondateur associés aux deux communautés sont à la source du véritable combat mené par les Petits frères et les Petites soeurs de l'Incarnation pour le développement des Haïtiens et de leur terre. La foi de ces jeunes associée à la volonté de travailler à l'émancipation de la paysannerie, en tentant de se démarquer des conditionnements blancs que trop de conquérants anciens et modernes cherchent à imposer au nom de “vérités” ou de profits étrangers, est un exemple remarqué d'évangélisation dans la perspective de *l'inculturation du Christ noir en terre vaudou*.

Ainsi, le double axe fondateur de la dynamique d'inculturation ressort fortement dans le projet conjoint des deux communautés: d'une part, le rassemblement de paysans autour de projets concrets est la marque de l'inculturation du Christ noir (dynamique d'incarnation) et, d'autre part, la recréation du tissu humain contribue au développement du quotidien de l'Haïtien (dynamique de réveil ou d'assomption des valeurs culturelles). Ces facteurs socioreligieux constituent la grille de lecture la plus adéquate — et probablement la seule valable — qui permet de saisir et l'originalité et l'ampleur de leur projet incarné dans les réalités haïtiennes. Comme ses axes fondateurs le montrent, le *pattern* sociothéologique de l'inculturation avec ses quatre phases distinctives est manifeste:

- 1° *l'accueil inconditionnel de la culture locale*, d'abord paysanne, à laquelle s'identifient et s'intègrent les Haïtiens eux-mêmes (processus de conscientisation ou d'incarnation dans le milieu);

- 2° *le regard critique*, capable de questionner les réalités du quotidien, qui conduit au rejet d'un certain conditionnement socioculturel avec sa part d'ambiguïtés paralysantes — créoles, vaudou et blanches — (processus de mort);
- 3° *la transformation du milieu* — physique et humain — opérée par la réappropriation de l'élan créateur haïtien (processus de résurrection);
- 4° *la recréation d'un ordre nouveau*, vécue comme une mission à accomplir dans le temps, à partir de la conversion non plus à la volonté "blanche" mais à l'Esprit (processus de pneumatisation).

À l'instar du Livre des Actes des Apôtres (2,8.11) faisant état de juifs, prétentivement satisfaits d'eux-mêmes en matière religieuse et qui pourtant s'émeuvent de la foi des païens que le Souffle habite, l'Occident chrétien, s'il consentait à son tour à reconnaître le caractère provisoire et local du *pattern* gréco-latin dans lequel il véhicule sa foi, pourrait également s'étonner et dire, aussi déconcertés que le furent ses ancêtres juifs dans la foi: «Comment se fait-il que chacun de nous les entende dans sa langue maternelle? (...). Nous les entendons annoncer dans nos langues les merveilles de Dieu.» À cet égard, Pandiassou et Terre-Cassée, telle une Pentecôte perpétuelle en terre vaudou, est un remarquable exemple de miracle du Souffle.

À cette «pastorale des mains sales»¹ apparentée à l'inculturation de l'histoire haïtienne, que les louanges aux tambours, les danses et les jeux rieurs allègent en la célébrant, deux établissements ont été ajoutés: en septembre 1988, une école de théologie «sous l'arbre»² appelée *Terre et Foi* et, en janvier 1994, une école de métiers appelée *Terre et Avenir*. La Belge Marie-Thérèse Lemahieu, secrétaire de F. Armand, qui voue sa vie au projet depuis ses débuts, assure par son dévouement le fonctionnement des deux réalisations éducatives. Avec coeur et autant d'élan vers l'avenir, frère Renan et soeur Emmanuelle dirigent aujourd'hui les communautés en pleine expansion. En plus d'assurer par sa seule présence aux siens sa foi en la terre créole et en l'âme haïtienne, facteur incontestable d'unité et de libération collective, frère Armand continue de voir au rayonnement des communautés tant au plan spirituel qu'aux plans national et international.

¹ Empruntée au théologien camerounais Jean-Marc Éla, expression originale qui traduit la dynamique de la foi dans son rapport à la transformation des réalités de la terre.

² Tirée de Jean-Marc ÉLA, dans *Ma foi d'Africain...*, 1985, p. 215, l'expression est d'autant plus significative que l'École de théologie, installée à Terre-Cassée, voit une partie de ses cours dispensés sous les manguiers en raison de la chaleur intense dans les bâtiments.



En dépit de réformes remarquables opérées sur le terrain et de la viabilité du projet, appuyé déjà par plusieurs pays, souhaitons maintenant que les deux communautés, dont celle des Petits Frères reconnue par l'Église de Rome le 20 janvier 1997, voient l'importance d'articuler une réflexion théologocopastorale éclairée qui puisse refléter et traduire l'originalité de leur foi comme le prophétisme de leur engagement. Les dépendances préfabriquées — culturelles, religieuses et économiques — importées de l'Occident, qui tente par tous les moyens de transposer ses mythes (connaissance, raison, pouvoir, élitisme, etc.) et d'élargir ses marchés en plus de les présenter comme des solutions, constituent des pièges à éviter. Seule la compréhension créole de l'Évangile et ses applications dans des paramètres locaux, respectueux de la culture et des aspirations nationales — telle est l'aspiration de Fr. Armand dans son projet —, apparaissent, à l'instar de l'Israël biblique, comme les outils privilégiés de libération et de promotion de l'haïtianité.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

Répertoires bibliographiques sur l'inculturation :

- ♦ «Annotated Bibliography on Inculturation», dans *ThC* (Supplement, 9). Aachen, Missionswissenschaftliches Institut Missio, 1994, 181 pp.
[Bibliographie exhaustive et abondamment annotée sur l'inculturation: en général, en Afrique, en Asie, en Océanie et Australie, en Amérique latine et centrale.]
- ♦ «Some Bibliography on Inculturation». *EAPR* 18 / 3 (1981), 295-299.

Depuis le milieu des années soixante-dix, mais surtout depuis la fin des années quatre-vingt, une quantité impressionnante d'articles sur *l'inculturation* fut publiée dans des revues théologiques d'Afrique, d'Asie et, dans une moindre mesure, d'Océanie et d'Amérique latine. Ces articles sont souvent présentés, parfois longuement recensés (summaries), dans *Theology in Context*. Voici la liste des principaux périodiques où paraissent ces articles:

African Ecclesial Review, Au coeur de l'Afrique, Bulletin de théologie africaine, Cahiers des religions africaines, Catalyst, Collectanea Theologica Universitatis Fujen, Diwa, Duosheng, East Asian Pastoral Review, Focus, Inculturation, Indian Missiological Review, Ignis Studies, Indian Theological Studies, Jeevadhara, Jos Studies, Journal of Dharma, Journal of Inculturation Theology, Melanesian Journal of Theology, Nelen Yubu, Philippiniana Sacra, Philippine Studies, Revue africaine de théologie, Stromata, Teaching all Nations, Téléma, Teologia y Vida, Teologica Xaveriana, Vaidikamitram, Vidyajyoti, Vox Cleri, Word and Worship, Yachay, etc.

- | |
|---|
| <ul style="list-style-type: none">I. Investigation sur l'inculturationII. Application du conceptIII. Foi, cultures et évangélisationIV. Inculturation et Bible |
|---|

I. Investigation sur l'inculturation

ALSZEGHY, Zoltán, «Il problema teologico dell'inculturazione del cristianesimo», dans A. Amato et A. Strus (Éd.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12-17 settembre 1983)*. Rome, Editorial SUB, 1984, pp. 15-39.

- AMAFILI, Leo, «Inculturation. Its Etymology and Problems». *QL* 73 / 3 (1992), 170-188.
- AMALADOSS, Michaël A., «Dialogue and Inculturation». *Inc* 3 / 4 (1988), 18-24.
- , «Inculturation». *SBull* 84 / 13 (15 septembre 1984), 304-307.
- , «Inculturation and Dialogue», dans *Vatican II. 20 years Later*. Rome, Centre of Ignatian Spirituality, 1986, pp. 151-176.
- , «Inculturation et internationalité». *UISG Bulletin* (5 avril 1993), 30-40.
- , «Inculturation. Theological Perspectives». *Jeev* 6 / 33 (1976), 293-302.
- AMALORPAVADASS, Duraisamy Simon, *Gospel and Culture. Evangelization, Inculturation and «Hinduisation»* (coll. Mission Theology. For Our Times Series, 11). Bangalore, National Biblical Catechetical and Liturgical Centre, 1978. Également dans *FABC Papers* 15 (1979).
- , «Réflexions théologiques sur l'inculturation». *MD* 179 / 3 (1989), 57-66.
- AMATO, Angelo, «Inculturazione, Contestualizzazione, Theologia in contesto — Elementi di bibliografia scelta». *Sal* 45 (1983), 79-111.
- ANTOINE, Philippe, «Le droit canonique face à l'inculturation». *EA* 4-5 (1991), 63-77.
- ARBUCKLE, Gerard A., «Approaches to Inculturation». *EAPR* 19 / 3 (1982), 245-248.
- , «Inculturation and Evangelization: Realism or Romanticism?». *STWS* 25 (septembre 1983), 171-214.
- , «Inculturation, Community and Conversion». *RfR* 44 / 6 (1985), 835-855.
- ARRUPE, Pedro, «Document de travail sur l'inculturation», dans *Acta Romana Societatis Iesu* (coll. des Documents officiels de la Compagnie de Jésus. Romae, Apud Curiam Praepositi Generalis, 1979) XVII / 2 (1978), pp. 291-309.
- , «Sur l'inculturation», dans *Acta Romana Societatis Iesu* (coll. des Documents officiels de la Compagnie de Jésus. Romae, Apud Curiam Praepositi Generalis, 1979) XVII / 2 (1978), pp. 282-290. Également dans *Écrits pour évangéliser* (Présenté par J.-Y. Calvez. coll. Christus, 59). Paris-Montréal, DDB-Bellarmin, 1985, pp. 169-177.
- AZEVEDO, Marcello de Carvalho, «Challenges to Inculturated Evangelization», dans W. Jenkinson et H. O'Sullivan (Éds.), *Trends in Mission. Toward the Third Millennium. Essays in Celebration of Twenty-Five Years of SEDOS*. Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1991, pp. 134-142.
- , «Évangélisation — Inculturation — Vie religieuse: fondements et critères». *UISG Bulletin* (septembre 1988), 27-41.
- , «Evangelización inculturada». *ME* 87 (1985), 197-221.
- , «Inculturação». *IeM* 37 / 2-130 (1985), 335-375.
- , «Inculturation and the Challenges of Modernity», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Inculturation and the Challenges of Modernity* (Inculturation Series: Working

- Papers on Living Faith and Cultures, I). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1982.
- AZEVEDO, Marcello de Carvalho, CARRIER, Hervé, «Inculturation», dans *Dictionnaire de théologie fondamentale* (sous la direction de R. Latourelle et R. Fisichella). Bellarmin-Cerf, Montréal-Paris, 1992, pp. 612-629.
- BAMRUNGTRAKUL, Ratna, «Inculturation and Mission». *OmT* 17 (1983), 319-323.
- BANAWIRATMA, Joannes B., «A Pneumatological Approach to Inculturation», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Building the Church in Pluricultural Asia* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, VII). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1986, pp. 77-96.
- BAUMGARTNER, Jakob, «Die vatikanische Gottesdienstreform in Kontext einer polyzentrischen Weltkirche — der Weg zu einer inkulturierten Liturgie (II)». *NZeitM — NRSM* 46 / 2 (1990), 99-113.
- BERE DE KOUPELA, Zacharie, «Inculturation et problème de l'unité». *EA* 3 (1990), 48-60.
- BERNER, Ulrich, «Synkretismus und Inkulturation», dans H. P. Siller (Hrsg. von), *Suchbewegungen. Synkretismus — Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, pp. 130-144.
- BIANCARDI, Giuseppe, «Inculturazione e formazione pastorale», dans A. Amato et A. Strus (Éd.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12—17 settembre 1983)*. Rome, Editorial SUB, 1984, pp. 369-377.
- BIERNATZKI, William E., «Symbol and Root Paradigm: The Locus of Effective Inculturation», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Effective Inculturation and Ethnic Identity* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, IX). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1987 (1991), pp. 49-68.
- , «Walking a Thin Line: Some "Hard Sayings" about Symbolism in Inculturation». *Inc* 3 / 3 (1988), 20-25.
- BLOMJOUS, Joseph, «Development in Mission Thinking and Practive 1959-1980: Inculturation and Interculturation». *AFER* 22 / 6 (1980), 393-398.
- BOURG, Dominique, BRETON Stanislas, DELZANT, Antoine, GEFFRE, Claude, GROSJEAN, Jean et autres, «Table ronde autour de la question de l'inculturation», dans *L'être et Dieu* (coll. Cogitatio Fidei, 138). Paris, Cerf, 1986, pp. 201-213.
- BULATAO, Jaime C., CLAVER, Francisco F., REILLY, John, WILCKEN, John, «Inculturating Christianity in East Asia». *FABC Papers* 7 (1978), 18-35.
- CALVEZ, Jean-Yves, «Nécessaire inculturation». *LVit* 39 / 3 (1984), 313-323. En anglais: «The Real Problem of Inculturation». *LVit* 40 / 1 (1985), 70-80.
- CAMPS, Arnulf, «Évangile et inculturation. L'aspect théologique du problème». *EgM* 65 / 240 (décembre 1985), 25-42.
- CARAPIET, Mervyn, «Poverty as an Inculturation Factor». *VJTR* 45 / 3 (1981), 117-123.

- CARRIER, Hervé, «Inculturation: A Modern Approach to Evangelization», dans *Inculturation in Nigeria (Proceedings of the Bishops' Study Session on Inculturation)*. Lagos, Catholic Secretariat of Nigeria, 1989, pp. 4-28. Traduction française: «L'inculturation, une approche moderne de l'évangélisation», dans *Évangélisation et développement des cultures* (coll. Studia Socialia, 4). Rome, Université grégorienne pontificale, 1990, pp. 83-123.
- , «L'inculturation de la doctrine sociale de l'Église». *DCath* 90 / 2065 (7 février 1993), 119-125.
- CH'EN, Shih-Kuang, «Quelques mots à propos d'une théologie inculturée» [en chinois]. *VC* 10 / 7 (juillet 1972), 22-25.
- CHEZA, Maurice, «L'inculturation, défi pour toutes les communautés chrétiennes». *LaFT* XXIV / 3 (1994), 256-274.
- , DERROITTE, Henri, LUNEAU, René (textes réunis par), «Sur l'inculturation» (chap. II), dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969–1992). Documents pour le synode africain* (coll. Les dossiers de La Documentation catholique). Paris, Centurion, 1992, pp. 115-203.
- CHANG, Wei-Tu (Bishop Vitus), «Après ma présentation de: "quelques mots concernant la théologie inculturée"» [en chinois]. *VC* 10 / 12 (décembre 1972), 1-5.
- , «Il est maintenant temps pour une théologie inculturée». *VC* 11 / 4 (avril 1973), 2-7 [en chinois].
- CHOU, Ke-Ch'in, «Après ma présentation de: "que pensez-vous de la théologie inculturée?"» [en chinois]. *VC* 10 / 4 (avril 1972), 46-52.
- CLARK, Francis X., «Inculturation: Introduction and History». *TaNat*¹ 15 / 4 (1978), 211-225.
- COLLET, Giancarlo, «Inkulturation», dans *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* (Hrsg. von P. Eicher. Bd. II). München, Kösel-Verlag, 1991, pp. 394-407. Traduction française: «Inculturation», dans *Nouveau dictionnaire de théologie* (sous la direction de P. Eicher et B. Laurent). Paris, Cerf, 1996, pp. 424-430.
- COMBLIN, José, «As aporias da interculturalização (1)». *REBr* 56 / 223 (1996), 664-684.
- , «As aporias da interculturalização (2)». *REBr* 56 / 224 (1996), 903-929.
- Commission théologique internationale, «La foi et l'inculturation». *DCath* 86 / 1980 (19 mars 1989), 281-289.
- Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements, «La liturgie romaine et l'inculturation» (IV^e Instruction). *DCath* 91 / 2093 (1^{er} mai 1994), pp. 435-446.
- CONNOLLY, Neil, «L'inculturation de la Bonne nouvelle» (session des responsables. Conférence donnée aux Petites Soeurs de l'Assomption). Paris, août 1989, 43 p. (Document non publié.)

¹ La revue *TaNat* (*Teaching all Nations*) porte aujourd'hui le nom de *EAPR* (*East Asian Pastoral Review*).

- COSTA, Ruy O. (Ed.), *One Faith, Many Cultures. Inculturation, Indigenization and Contextualisation* (The Boston Theological Institute. Annual Volume 2). Maryknoll-Cambridge, Orbis Books-Boston Theological Institute, 1988.
- CROWLEY, Paul G., «Catholicity, Inculturation and Newman's "Sensus Fidelium"». *HeyJ* 33 / 2 (1992), 161-174.
- CROWE, Desmond, «Consultation on Inculturation». *EAPR* 28 / 2 (1981), 145-152.
- CUSTODIO, Lourdes J., «Understanding Culture». *PhSa* 27 / 80 (1992), 279-292.
- D'ROZARIO, Patrick, «Inculturation» [en bengali]. *Pro* 4 (1981), 253-266.
- DAMEN, Franz, «Hacia una teología de la inculturación». *Yac* 6 / 10 (1989), 41-78.
- DIVARKAR, Parmananda R., «*Evangelii Nuntiandi* and the Problem of Inculturation». *TaNat* 15 / 4 (1978), 226-232.
- , «Reflections on the Problem of Inculturation». *FABC Papers* 7 (1978), 1-8.
- DURAND, Jean-Dominique, LADOUS, Régis (sous la direction de), «Histoire des missions. De l'acculturation à l'inculturation». Mélanges offerts à Jacques Gadille, dans *Histoire religieuse. Histoire globale — Histoire ouverte* (Bibliothèque Beauchesne, 22). Paris, Beauchesne, 1992.
- DWAN, Sean, «Inculturation — Exotic or Practical?». *Inc* 1 / 2 (1986), 16-24.
- , «Taking the Exotic out of Inculturation». *JMB* 41 / 4 (1987), 218-225.
- Editoriale, «Condizioni e limiti dell'inculturazione». *CCatt* 129 / IV (1978), 417-427.
- Editoriale, «Il problema dell'inculturazione oggi». *CCatt* 129 / IV (1978), 313-322.
- EKECHUKWU, A. U., «Theology of Religions and the Theological Problematic of Inculturation», dans *Religion and African Culture. Inculturation — A Nigerian Perspective* (T. I). Enugu (Nigeria), Snaap Press Ltd, 1988, pp. 123-145.
- FACIOLA, Pier Giorgio, «Inculturation According to the Teaching of John Paul II». *OmT* 18 (1984), 135-143.
- FANG, Marcus, «Teología de la inculturación», dans *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio* (Colección Iglesia Hoy, 5). Buenos Aires, Guadalupe, 1988, pp. 201-224.
- FURGER, Franz, «Christliche Ethik zwischen Inkulturation und Einheit». *StM* 20 (1982), 259-273.
- , «Inkulturation — eine Herausforderung an die Moraltheologie. Bestandsaufnahme und methodologische Rückfragen». *NZeitM — NRSM* 40 / 3 (1984), 177-193; 40 / 4 (1984), 241-258.
- GADILLE, Jacques, «Inculturer la foi». *UnChr* 78 (mai 1985), 10-13.
- GANDALI, Dambui Ngala, «Transcendance du Christ et culture ou problématique de l'inculturation du christianisme. Pour une réflexion phénoménologique». *Tel* 2 / 22 (1980), 17-33.
- GEFFRE, Claude, «La rencontre du christianisme et des cultures. Fondements théologiques de l'inculturation», *RETMSup* 1 / 192 (mars 1995), 69-91.

- , «Les fondements théologiques de l'inculturation», dans G. Langevin et R. Pirro (sous la direction de), *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*. Montréal, Bellarmin, 1991, pp. 15-23.
- GEORGE, Francis E., «The Process of Inculturation: Steps, Rules, Problems». *Ker*¹ 22 / 50 (1988), 93-113.
- GNANADICKAM, Casimir, «Inculturation». *Chr* 108 / 27 (1980), 417-421.
- GOLDMAN, Gerard M., «Inculturating Theology». *NY* 56 / 1 (1994), 12-28.
- GUGLIELMINETTI, Pierfilippo M., «Dall'inculturazione alla transculturazione. Rapporti tra evangelizzazione e cultura alla luce del Decreto conciliare "Ad Gentes"». *RdiT* 25 / 3 (1984), 211-226.
- HEARNE, Brian, «Christology and Inculturation». *AFER* 22 / 6 (1980), 335-341.
- , «Christology is basic to inculturation», dans T. Okure, P. van Thiel et autres, 32 *Articles Evaluating. Inculturation of Christianity in Africa* (Spearhead, 112-114). Eldoret, AMACEA Gaba publications, 1990, pp. 89-96.
- , «Christology is Core of Inculturation». *Vaid* 14 / 11 (1981), 489-498.
- HILLMAN, Eugene, «An Evaluation of Inculturation». *AFER* 32 / 6 (1990), 368-374.
- HILPERT, Konrad, «Inkulturation. Anspruch und Legitimation einer theologischen Kategorie», dans K. Hilpert et K.-H. Ohlig (Hrsg.), *Der eine Gott in vielen Kulturen: Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*. Zürich, Benziger, 1993, pp. 13-32.
- HINFELAAR, Hugo F., «Evangelization and Inculturation». *AFER* 36 / 1 (1994), 2-18.
- ICAO, «La problématique de l'inculturation». *RICAO* 4 (1993), 9-17.
- «Inculturation», *Encyclopaedia Universalis* (Thésaurus-Index). Paris, Encyclopaedia Universalis, 1990, p. 1716.
- JOHN, T. K., «Issues in Inculturation». *EAPR* 30 / 3-4 (1993), 260-282.
- JOLY, Raymond, «Inculturation et vie de foi». *Sp* 26 / 98 (1985), 3-32.
- KALATHIL, Mathew, «Inculturation. A Sociologist's Reflection». *Jeev* 6 / 33 (1976), 312-323.
- KAROTEMPREL, Sebastian, «Inculturazione e formazione missionaria», dans A. Amato et A. Strus (Éd.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12-17 settembre 1983)*. Rome, Editorial SUB, 1984, pp. 379-397.
- KÜBLE, Felizitas, «¿Inculturación o sincretismo? "Missio" desviada». *TN* 24 / 91 (1995), 55-62.
- KUNNUMPURAM, Kurien, «Inculturation in Vatican II». *Jeev* 6 / 33 (1976), 283-292.

¹ Depuis 1994, *Ker* (*Kerygma*) porte le nom de *Mis* (*Mission: Journal of Mission Studies* – *Revue des sciences de la mission*).

- LANGAN, Thomas, «Accommodating Cultures Without Dissolving the Unity of the Faith», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Creative Inculturation and the Unity of Faith* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, VIII). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1986, pp. 41-53.
- LANGÉVIN, Gilles, «Incarnation et inculturation», dans G. Langevin et R. Pirro (sous la direction de), *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*. Montréal, Bellarmin, 1991, pp. 24-31.
- , «L'inculturation selon le Magistère de l'Église catholique romaine». *ScEs* 46 / 2 (1994), 179-188.
- LAPOINTE, Eugène, «Le Christ assume tout l'humain et s'y incarne» [sur l'inculturation de la foi]. *Mis* 3 / 2 (1996), 163-184.
- LÉCRIVAIN, Philippe, «Les grandes étapes de l'inculturation», dans G. Langevin et R. Pirro (sous la direction de), *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*. Montréal, Bellarmin, 1991, pp. 35-42.
- Les évêques d'Afrique, «L'inculturation. Document de travail du Synode pour l'Afrique» (chap. II). *DCath* 90 / 2068 (21 mars 1993), 284-289.
- LÓPEZ-GAY, Jesús, «Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione», dans *Inculturazione: concetti, problemi, orientamenti*. Rome, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1979, pp. 9-35.
- MARY-ROUSSELIÈRE, Guy, «L'inculturation?... d'accord, mais jusqu'où?». *Ker* 19 / 45 (1985), 185-195.
- McDONAGH, Sean, «Theology of Inculturation». *Inc* 4 / 4 (1989), 43-45.
- MERLOS, A. Francisco, «La inculturación de la fe en el magisterio contemporáneo de la iglesia». *Med* 16 / 61 (1990), 5-16.
- METZ, Johann Baptist, «Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation». *Conci* 224 (1989), 87-96.
- MIRANDA, Dionisio M., «Outlines of a Method of Inculturation». *EAPR* 30 / 2 (1993), 145-167.
- MONDIN, Battista, «Principi generali sull'inculturazione della chiesa e dell'evangelo». *EuD* 46 / 2 (1993), 227-256.
- MONTANI, Mario, «CCC e inculturazione». *Sal* 56 / 3 (1994), 439-454.
- , «Inculturazione e formazione filosofica», dans A. Amato et A. Strus (Éd.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12-17 settembre 1983)*. Rome, Editorial SUB, 1984, pp. 329-341.
- MORONEY, Patrick, «Some Dangers of Inculturation». *VerSVD* 31 / 3 (1990), 327-338.
- MÜLLER, Karl, «Accommodation and Inculturation in the Papal Documents». *VerSVD* 24 / 4 (1983), 347-360.
- , «Inculturation and Evangelization». *IMR* 12 / 1 (1990), 29-38.
- , «Inkulturation», dans *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe* (Hrsg. von K. Müller und T. Sundermeier). Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1987, pp. 176-180.

- MUSEKA, Ntumba L., «Inculturation ou libération? Un malentendu théologique». *PI* (1988), 45-58.
- MUSUVAHO, Paluku, «Assimilation, inculturation et syncrétisme...». *NRA* 4 / 14 (1989), 90-95.
- NEBECHUKWU, Augustine U., «The Dialectics of Liberation Theology and Inculturation: A Critical Evaluation». *NJT* 7 / 6 (1991), 64-71.
- NAPOLI, George A. de, «Inculturation as Communication», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Effective Inculturation and Ethnic Identity* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, IX). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1987 (1991), pp. 69-98.
- NECKEBROUCK, Valeer, «Inculturation et identité». *CultD* 16 (1984), 251-279.
- NEMESHEGYI, Pierre X., «L'aspect missionnaire» (Thèse IX [sur l'inculturation]), dans Commission théologique internationale, *Quinze thèses sur l'unité de la foi et le pluralisme théologique* (coll. Esprit et Vie, 2). Chambray-les-Tours, Éd. C.L.D., 1978, pp. 58-71.
- NIEWIADOMSKI, Józef, «Inkarnation als Inkulturation. Ein theologisches Triptychon», dans P. Gordan (Éd.), *Evangelium und Inkulturation (1492–1992)*. Graz, Styria, 1993, pp. 27-49.
- NKERAMIHIGO, Théoneste, «Quotations on Inculturation». *TaNat* 15 / 4 (1978), 233-235.
- , «Inculturation and the Specificity of Christian Faith». *Inculturation. Its Meaning and Urgency*. Kampala-Nairobi, St. Paul Publications, 1986, pp. 67-74.
- O'LEARY, Joseph S., «Literature and Inculturation». *JMB* 45 / 4 (1991), 323-335.
- OGER, Louis, «Inculturation: To Evangelize as Christ Did, Can this Be Done without Compromising Ourselves?». *AFER* 36 / 1 (1994), 19-31.
- ORTEGAT, Xavier, «L'annonce de l'Évangile aux cultures. Vers une inculturation? Étude de documents du Magistère: 1962-1977». *NRT* 113 / 6 (1991), 864-881.
- OSEI-BONSU, Joseph, «Biblically/Theologically based Inculturation». *AFER* 32 (1990), 342-358.
- PALEATI, Jorge, «Inculturação libertadora». *REBr* 48 / 190 (1988), 429-432.
- PANKOKE-SCHENK, Monika, EVERS, Georg (Hrsg.), *Inkulturation und Kontextualität – Theologien im weltweiten Austausch. Festgabe für Ludwig Bertsch SJ zum 65 Geburtstag*. Frankfurt, Knecht, 1994.
- PATTERY, George, «Inculturation and/or Liberation». *EAPR* 30 / 3-4 (1993), 317-345.
- PAYEUR, Joseph A., «Inculturation through Small Christian Communities». *AFER* 35 / 1 (1993), 37-43.
- PEELMAN, Achiel, «L'inculturation. Une vision nouvelle de l'évangélisation». *EgC* 23 / 8 (26 avril 1990), 231-235.

- PIERIS, Aloysius, «Inculturation: Some Critical Reflection». *VJTR* 57 / 11 (1993), 641-651.
- , «Le problème de l'universalité et de l'inculturation. Au regard des schèmes théologiques». *Conci* 256 (1994), 95-106.
- PUSHPARAJAN, A., «Sociological Aspects of Inculturation. A Dialogue With F. Staffner's Position». *ITS* 18 / 3 (1981), 271-288.
- PUTHANANGADY, Paul, «Inculturation in Spirituality and Worship». *Jeev* 6 / 33 (1976), 302-311.
- , «Which Culture for Inculturation: The "Dominant" or the "Popular"? *EAPR* 30 / 3-4 (1993), 295-310.
- QUACK, Anton, «Enkulturation/Inkulturation», dans *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (Bd. II). Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1990, pp. 283-289.
- , «Inculturation: An Anthropologist's Perspective». *VerSVD* 34 / 1 (1993), 3-17.
- REISER, William E., «Inculturation and Doctrinal Development». *HeyJ* 22 (1981), 135-148.
- RENAUD, Bruno, «La inculturación de la fe cristiana en la historia primitiva y en la actualidad», dans C. Pastore (Coor.), *La inculturación del Evangelio, IV Semana de Teología (La inculturación del Evangelio en Venezuela, marzo-mayo de 1987)* (coll. Estudios Teológicos, 3). Caracas, Publicaciones ITER, 1988, pp. 35-57.
- RIVINIUS, Karl Josef, «Inkulturation». *SdZ* 119 / 10 (1994), 687-696.
- ROEST CROLLIUS, Arij Athanasius, «Inculturation and Incarnation: On Speaking of the Christian Faith and the Cultures of Humanity». *BSNC* XIII, 2 / 38 (1978), 134-140.
- , «Inculturation and the Meaning of Culture». *Greg* 61 / 2 (1980), 253-274. Également dans A. A. Roest Crollius (Éd.), *What Is so New about Inculturation?* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, V). Rome, Pontificia Università Gregoriana, (1984) 1991, pp. 33-54.
- , «Inculturation: Newness and Ongoing Process». *Inculturation. Its Meaning and Urgency*. Kampala-Nairobi, St. Paul Publications, 1986, pp. 31-46.
- , «Inculturazione della fede: la problematica attuale», dans B. Genero (a cura), *Inculturazione della fede* (Saggi interdisciplinari). Napoli, Dehoniane, 1981, pp. 13-32.
- , «Inkulturation als Herausforderung», dans M. Sievernich et G. Switek (Hrsg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gessellschaft Jesu*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1990, pp. 613-623.
- , «Per una teologia pratica dell'inculturazione», dans *Inculturazione: concetti, problemi, orientamenti*. Rome, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1979, pp. 36-53.
- , «Sense and Nonsense about Inculturation». *Sev* 20 (1995), 3-12.

- , *Teologica dell'Inculturazione* [à l'usage des étudiants]. Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1993.
- , «What Is so New about Inculturation? A Concept and its Implications». *Greg* 59 / 4 (1978), 721-738. Également dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *What Is so New about Inculturation?* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, V). Rome, Pontificia Università Gregoriana, (1984) 1991, pp. 1-18.
- SALDANHA, L. Julian, *Inculturation*. Bombay, St. Paul Publications, 1987.
- SANON, Anselme Titianma, «The Challenge of Inculturation». *SBull* 24 / 6-7 (1993), 188-193.
- SARPONG, Peter Kwasi, «Evangelization and Inculturation». *WAJES* 2 / 1 (1990), 1-9.
- SCHEPERS, Maurice, «Inculturation: a Human Project». *CACSt* 7 / 2 (1991), 35-40.
- SCHEUER, Jacques, «À propos de l'inculturation. Mise au point». *Tel* 11 / 42 (1985), 21-28.
- , «L'inculturation. Présentation du thème». *LVit* 39 / 3 (1984), 251-259.
- SCHINELLER, J. Peter, *A Handbook on Inculturation*. New York, Paulist Press, 1990.
- , «Inculturation and Syncretism: What is the Real Issue?». *IBMR* 16 / 2 (1992), 50-53.
- , «Inculturation and the Modern World». *Inc* 4 / 1 (1989), 45-48.
- SCHREITER, Robert J., «A Framework for a Discussion of Inculturation», dans M. Motte et J. R. Lang (Éds.), *Mission in Dialogue. The Sedos Research Seminar on the Future of Mission: March 8-19, 1981, Rome*. Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1982, pp. 544-553.
- SHORTER, Aylward, «Inculturation, the Premise of Universality», dans *A Universal Faith? Peoples, Cultures, Religions, and the Christ* (Louvain Theological & Pastoral Monographs, 9. Essays in honor of Prof. Dr. Frank De Graeve). Louvain, Peeters Press-W. B. Eerdmans, 1992, pp. 1-19.
- , *Toward a Theology of Inculturation*. Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1992. [Paru également à London, Chapman, 1988.]
- SIEVERNICH, Michael, «Plasticidad de la doctrina del pecado e inculturación del Evangelio». *Strom* 41 / 4 (1985), 407-417.
- SILVA, José Antunes da, «Inculturation as Dialogue». *VerSVD* 34 / 1 (1993), 19-28.
- STACHOWSKI, Z., «Inkulturacja w ujęciu Jana Pawła II» [la notion d'inculturation chez Jean-Paul II]. *Euh* 35 / 161 (1991), 73-87.
- STANDAERT, Nicolas, «L'histoire d'un néologisme. Le terme "inculturation" dans les documents romains». *NRT* 110 / 4 (1988), 555-570.
- STARKLOFF, Carl F., «Inculturation and Cultural Systems» (Part 1). *TS* 55 / 1 (1994), 66-81.
- , «Inculturation and Cultural Systems» (Part 2). *TS* 55 / 2 (1994), 274-294.

- , «The Problem of Syncretism in the Search for Inculturation». *Mis* 1 / 1 (1994), 75-94.
- SUESS, Paolo, «Inculturação: desafios — caminhos — metas». *REBr* 49 / 193 (1989), 81-126.
- , «Inculturación», dans I. Ellacuría et J. Sobrino (Éd.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación* (T. II). Madrid, Trotta, 1990, pp. 377-422.
- SUNDERMEIER, Theo, «Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung». *EvT* 52 / 3 (1992), 192-209.
- SVD Study Group, «Secularization, Inculturation and Dialogue in Today's World: Reflections on Mission Towards the Turn of the Millennium and Beyond». *SBull* 23 / 8 (15 septembre 1991), 240-246.
- TSANGU MBUINGA, Thomas, «Théologie et inculturation de la foi». *AN* 20 (1990), 40-46.
- UKPONG, Justin S., «Towards a Renewed Approach to Inculturation Theology [à partir du modèle africain]». *JIT* 1 / 1 (1994), 8-24.
- Van der PEET, G., *20 Essays on Inculturation*. Iperu-Remo (Nigeria), The Ambassador Publications, 1992.
- VELEZ, J. Gregorio, «Para entender y vivir la inculturación». *TX* 78 (1986), 81-99.
- VENGCO, Sabino A., «Another Look at inculturation». *PhSt* 32 (1984), 181-195.
- VERTEUIL, Michel de, «La Lection Divina, arrière-fond théologique pour une inculturation». *BDV* 26 / 1 (1993), 4-8.13-14.
- WALDENFELS, Hans, «Inkulturation», dans *Lexikon der Religionen*. Freiburg im Breisgau, Herder, 1987, pp. 307-309.
- , «Inkulturation oder Kontextualität», dans M. Pankoke-Schenk et G. Evers (Hrsg.), *Inkulturation und Kontextualität — Theologien im weltweiten Austausch. Festgabe für Ludwig Bertsch SJ zum 65 Geburtstag*. Frankfurt, Knecht, 1994, pp. 114-123.
- WILFRED, Felix, «Christian Inculturation and World Religions». *SBull* 21 / 1 (1989), 37-44.
- , «Dogma and Inculturation». *VJTR* 53 (1989), 345-353.
- YANG, Ku-Ch'eng, «Qu'est-ce que la théologie inculturée?» [en chinois]. *VC* 12 / 7 - 8 (juillet 1974), 14-35.
- YAOGHO, Bernard Getwênde, «Les conditions de l'inculturation». *EA* 3 (1990), 6-19.

II. Applications du concept

- ACHARYA, Francis, «A Quest of Monastic Inculturation in India: Forty years at Kurisumala Ashram» [Kerala]. *THa* 7 / 1-2-3 (1994), 109-129.
- ADE, Édouard, «La question méthodologique de l'inculturation», dans *Une expérience africaine d'inculturation* (T. I. Mélanges). Cotonou (Le Sillon Noir), Q.I.C., 1991, pp. 19-28.
- ADIHOU, Alain, «Le développement, une dimension de l'inculturation», dans *Une expérience africaine d'inculturation* (T. I. Mélanges). Cotonou (Le Sillon Noir), Q.I.C., 1991, pp. 29-37.
- ADOUKONOU, Barthélémy, «Jeunes Églises, tradition et inculturation», dans *Une expérience africaine d'inculturation* (T. II. Théologie-Anthropologie). Cotonou (Le Sillon Noir), Q.I.C., 1991, pp. 118-158.
- AFAGBEGEE, Gabby-Lio Kagiso, «Inculturation: African Drums are not Enough!». *AFER* 26 (1984), 369-371.
- AGUIRRE, Alfonso, «Inculturación misionera de los agustinos en América». *RA* 33 / 102 (1992), 1229-1251.
- ALBERICH, Emilio, «Le catéchisme universel, obstacle ou catalyseur dans le processus d'inculturation». *Conci* 224 (1989), 97-106.
- ALLEN, Rodger van, «Catholicism in the United States: Some Elements of Creative Inculturation», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Creative Inculturation and the Unity of Faith* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, VIII). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1986, pp. 55-76.
- AMALADOSS, Michaël A., *Becoming Indian. The Process of inculturation?* Rome, Centre for Indian and International Studies, 1992.
- , «Inculturation and its Implications». *IST* I (1983), 44-54.
- , «Inculturation and Tasks of Mission». *EAPR* 17 / 2 (1980), 117-125 et 130; *Vaid* 14 (1981), 433-447. Paru également dans *Toward a New Age in Mission* (International Congress on Mission, 2 - 7 december 1979. Vol. II). Manille, IMC-TCO, 1981, pp. 33-45.
- , «Inculturation in India». *EAPR* 18 (1981), 213-225.
- , «Théologie indienne». *Et* 378 / 3 (mars 1993), 341-350.
- , SASAKI, Joseph Hiroshi, «Local Asian Churches and the Tasks of Mission. Inculturation» (Workshop II), dans *Toward a New Age in Mission* (International Congress on Mission, 2 - 7 december 1979. Vol. I). Manille, IMC-TCO, 1981, pp. 37-41.
- ANAND, Subhash, «The Inculturation of the Eucharistic Liturgy». *VJTR* 57 / 5 (1993), 269-293.
- ARBUCKLE, Gerard A., *Earthing the Gospel. An inculturation handbook for pastoral workers*. London, Chapman, 1990.

- ARINZE, Francis, «Echte Inkulturation in den Missionsländern. Ein Vortrag». *IF* 3440 (1985), 85-91.
- ARRUPE, Pedro, «Catéchèse et inculturation». *LVit* 32 / 4 (1977), 445-450. En anglais: «Catechesis and Inculturation», dans P. S. de Achutegui, J. L. Roche, *Word, Memory, Witness. The 1977 Bishops' Synod on Catechesis* (Loyola Papers, 11). Manila, Loyola School of Theology, 1978, pp. 152-155, et dans *AFER* 20 (1978), 32-33.
- AUBERT, Jean-Marie, *Inculturation de l'Église Catholique dans le Nord de Madagascar* (Recherches et Documents, 1). Paris, Centre de Recherche théologique Missionnaire (Document interéglises), 1986.
- BAMRUNTRAKUL, R. Ratna, «Inculturation and Mission». *OmT* 17 (1983), 319-323.
- BANG, Hanne, «Pluralisme et inculturation» [en Suède]. *LVit* 33 / 4 (1978), 482-484.
- BATE, Stuart C., «God's Family: Notes on inculturation in Ecclesia in Africa». *GT* 12 / 3 (1995), 24-29.
- , *Inculturation and Healing: Coping — healing in South African Christianity*. Pietermaritzburg, Cluster Publications, 1995.
- , «Inculturation: The local church emerges». *Missio* 22 / 2 (1994), 93-117.
- BEAL, John, «L'inculturation du droit canon. Made in USA». *Conci* 267 (1996), 71-81.
- BELITA, Jaime, «The Santo Niño and the Nazareno: The inculturation of Christ in Filipino popular religion». *EAPR* 30 / 3-4 (1993), 244-259.
- BERGAMELLI, Ferdinando, «Christianesimo primitivo e inculturazione greca. L'esperienza dei Padri preniceni», dans A. Amato et A. Strus (Éd.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12-17 settembre 1983)*. Rome, Editorial SUB, 1984, pp. 57-73.
- BERTENS, Kees, «The Catholic Community in Indonesia and the Problem of Inculturation», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Building the Church in Pluricultural Asia* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, VII). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1986, pp. 63-76.
- BERTSCH, Ludwig, «Inkulturation des christlichen Glaubens in der nachchristentümlichen Gesellschaft der westlichen Welt». *JM* 19 (1987), 20-31.
- , «Liturgische Erneuerung - Testfall der Inkulturation», dans M. Klöckener, W. Glade (Hrsg.), *Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. Festschrift für Heinrich Rennings*. Kevelaer, Butzon & Bercker, 1986, pp. 346-358.
- BIMWENYI KWESHI, Oscar, «Inculturation en Afrique et attitude des agents de l'évangélisation». *CRA* 14 / 27-28 (1980), 47-60; *BTA* 3 / 5 (1981), 5-17.
- BINGHAM, David, «Inculturation and the Charismatic Movement». *EAPR* 23 / 2 (1986), 174-177.
- BITOTO ABENG, Nazaire, «Echec des efforts d'inculturation du christianisme en Afrique». *Conci* 231 (1990), 117-130.

- , «La pastorale de la famille — L'inculturation — L'ecclésiologie. Après le Synode des Evêques pour l'Afrique». *RAT* 18 / 35 (1994), 51-64.
- BOINOT, Xavier, «Inculturation du message chrétien». *FR* 93-95 (1976), 85-91.
- BOISSET, Louis (Éd.), *Foi chrétienne et inculturation au Proche-Orient*. Beyrouth, ISSR, 1992.
- BOKA di MPASI LONDI, «Un jalon sur la voie de l'inculturation». *RAT* 10 / 5 (1981), 240-245.
- BRAGT, Jan van, «Inculturation in Japan», dans *A Universal Faith? Peoples, Cultures, Religions, and the Christ* (Louvain Theological & Pastoral Monographs, 9. Essays in honor of Prof. Dr. Frank De Graeve). Louvain, Peeters Press-W. B. Eerdmans, 1992, pp. 49-71.
- BUGEKE, Conrad, ERIYO, Thomas H., «Music and Inculturation. Traditional African Music Inculturation into the Liturgy», dans AMECEA Liturgical Colloquium, *Liturgy: Towards Inculturation* (Spearhead, 92). Eldoret, Gaba Publications-Amecea Pastoral Institute, 1986, pp. 17-25.
- BUJO, Bénézet, *African Christian Morality at the Age of Inculturation*. Nairobi, St. Paul Publications, 1990.
- , «Welche Theologie braucht Afrika? Mit Inkulturation allein ist es nicht getan». *HK* 37 (1983), 74-79. Paru aussi sous le titre de «What Kind of Theology for Africa? Inculturation Alone is not Enough», dans *African Christian Morality at the Age of Inculturation*, Nairobi, St. Paul Publications, 1990, pp. 119-130.
- BULATAO, Jaime C., CLAVER, Francisco F., COSTA, Horacio de la, MARASIGAN, Vicente M., YSAAC, Walter L. et autres, *Inculturation, Faith and Christian Life [de l'est asiatique]* (Loyola Papers, 6). Manille, Loyola School of Theology, (1976) 1978.
- BURKE, Cormac P., «Inculturation: John Paul II and the Third Word». *EAPR* 32 / 3-4 (1995), 277-290.
- CABRA, Giordano, «Inculturation and Religious Life in Europe». *USG* XXX Meeting (Villa Cavalletti, du 28 novembre au 1^{er} décembre 1984), 27-32.
- CALLE, José, «Catechesis, Inculturation and Sacraments». *EAPR* 19 / 3 (1982), 275-279.
- CARROLL, Kevin, «Practical Inculturation in Nigeria - A Testimony», dans *Inculturation in Nigeria (Proceedings of the Bishops' Study Session on Inculturation)*. Lagos, Catholic Secretariat of Nigeria, 1989, pp. 79-91.
- CASTI, Joseph, «Inculturation in Asia: Religious and Cultural Aspects», dans A. Amato et A. Strus (Éd.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12-17 settembre 1983)*. Rome, Editorial SUB, 1984, pp. 253-275.
- CASTILLO, Fernando, «Le christianisme et l'inculturation en Amérique latine». *Conci* 251 (février 1994), 93-107.
- CAVASSA, Ernesto, «Vivir lo de Dios de otro modo: inculturación y fe». *Pág* XV /106 (1990), 16-38.

- CHANG, Aloysius B., «The Inculturation of Theology in the Chinese Church». *Greg* 63 (1982), 5-59. En chinois: «The Inculturation of Theology in the Chinese Church. A Record for Twenty Years». *CTUF* 42 (hiver 1979), 405-456.
- , «The Basic Problem of Inculturation the Church». *ColT* 33 (octobre 1977), 347-361.
- CHARBONNIER, Jean, «The Idea of Inculturation in Catholic and Protestant Historiography». *Tri* 54 (1989), 44-52.
- CHARENTENAY, Pierre de, «D'une inculturation à une autre». *Et* 380 / 2 (février 1994), 208-218.
- CHENU, Bruno, COMBY, Jean, FONTANA, Jacques, FROSTIN, Charles, HÜBSCH, Bruno et autres, *La mutation des modèles missionnaires au XX^e siècle. Expériences d'inculturation chrétienne* (Cours de missiologie historique 1981-1982. Les Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon, 12). Lyon, Associations des Facultés catholiques de Lyon, 1983.
- CHOSSONNERY, Charles, «Qu'est-ce que l'inculturation du Christianisme». *ACAf* 22 / 5 (1982), 242-262.
- , «Toute Église est en inculturation permanente». *BTA* 6 / 11 (1984), 128-136.
- CHUCPUNGCO, Anscar J., «Liturgy and Inculturation». *EAPR* 18 / 3 (1981), 263-268.
- , «Liturgical inculturation». *EAPR* 30 / 2 (1993), 108-119.
- , *Liturgies of the Future: The Process and Methods of Inculturation*. New York, Paulist Press, 1989.
- CLARK, Francis X., «Making the Gospel at Home in the Asian Culture: Some Questions, Suggestions, Hopes». *TaNat* 13 / 3 (1976), 131-149.
- CORBON, Jean, «L'inculturation de la foi chrétienne au Moyen-Orient. Eléments de problématique ecclésiologique». *P-Ochr* 38 (1988), 255-271.
- CORNILLE, Catherine, *The Guru in Indian Catholicism. Ambiguity or Opportunity of Inculturation?* (coll. Louvain Theological & Pastoral Monographs, 6). Louvain, Peeters Press, 1991.
- CROWE, Nicolás, «Inculturation: Challenge to the Local Church. A Summer Course at the EAPI». *EAPR* 18 / 3 (1981), 211-214.
- D'SOUZA, Archie, «Inculturation in the Light of Islam» [en pakistanaï]. *PastNo* 4 (June 1980), 140-148.
- DA SILVA, António, «A inculturação missionária no enquadramento das reformas de Trento (nos 500 anos da Evangelização)». *Brot* 136 / 2 (1993), 189-205.
- , «Tentativas de integração inculturada. Nos 500 anos da Evangelização». *Brot* 136 / 1 (1993), 32-41.
- DAHI, Jyoti, «Témoignage, venu de l'Inde, sur une recherche d'inculturation. Une Église "indienne", vue par un artiste», dans *Naître et grandir en Église. Le rôle des autochtones dans la première inculturation du christianisme hors d'Europe. Actes*

- du Colloque de Chantelle (Allier), suivis d'une bibliographie sur le Pacifique-Sud* (coll. du CREDIC, 5). Lyon, CREDIC, 1987, pp. 206-212.
- DALY, John, «Inculturation of Christianity in a Local Culture. Notes on Penance and Reconciliation in an African Culture». *AFER* 17 / 4 (1975), 228-236.
- DANANDJAJA, James, «The Role of Local Cultures in Inculturation: An Indonesian Case». *EAPR* 30 / 3-4 (1993), 283-294.
- DANCAUSE, Denis, «Reflection on Inculturation in the Light of the Gita». *Ker* 22 / 50 (1988), 115-118.
- DAPILA, Fabian N., *Inculturation and Ancestor Veneration: The Case of the Dagaaba Catholics*. Ottawa, Université d'Ottawa, 1995. [Thèse pour l'obtention du PH.D. Document non publié.]
- , «The Importance of the Dagaaba Ancestors and Their Role in the Process of Inculturation». *Mis* 3 / 1 (1996), 91-122.
- DELGADO, Mariano, «Inkulturation oder Transkulturation? Der missionstheologische Charakter der Evangelisierung des altamerikanischen Kulturen am Beispiel der Übertragung des abendländisch geprägten trinitarischen Gottesbegriffs». *NZeitM* – *NRSM* 48 / 3 (1992), 161-189.
- DIATA, Nazaire Ukeyeng, «L'évangélisation à l'heure de la pastorale d'inculturation. Communauté chrétienne et communauté traditionnelle face à face». *Tél* 63-64 (1990), 5-23.
- DINH DUC DAO, Joseph, «Inculturation of the Prayer-Life of the Church in Asia: The Case of Zen Meditation», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Building the Church in Pluricultural Asia* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, VII). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1986, pp. 145-168.
- DIVARKAR, Parmananda R., «Our Mission Today: Evangelization and Inculturation». *CIS* 7 / 19 (1976), 56-69.
- DONADIO, Francesco, «Filosofia e cultura. Riflessioni propedeutiche al concetto di inculturazione», dans B. Genero (a cura), *Inculturazione della fede* (Saggi interdisciplinari). Napoli, Dehoniane, 1981, pp. 33-53.
- DOPPELFELD, Basilius, *Ein Gott aller Menschen. Inkarnation und Inkulturation* (Münsterschwarzacher Kleinschriften, 65). Münsterschwarzach, Vier-Türme-Verlag, 1991.
- DREGO, Pearl, «The mission of the Local Church and the Inculturation of the Gospel». *VJTR* 45 / 9 (1981), 423-435.
- DUPUIS, Jacques, «Inculturation and Inter-religious Dialogue in India Today», dans *A Universal Faith? Peoples, Cultures, Religions, and the Christ* (Louvain Theological & Pastoral Monographs, 9. Essays in honor of Prof. Dr. Frank De Graeve). Louvain, Peeters Press-W. B. Eerdmans, 1992, pp. 21-47.
- DUMOULIN, Heinrich, «Inkulturation in der Jesuitenmission Japans», dans M. Sievernich et G. Switek (Hrsg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gessellschaft Jesu*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1990, pp. 254-271.

- EBILA, Gilbert, «Des amulettes aux bénédictions: Inculturation ou syncrétisme religieux? Essai d'une pastorale de transition». *AN* 33 (1995), 17-24.
- EJIZU, Christopher I., «Dialogue at the Depth-Level. Inculturation Prayer in the Nigerian Church». *NZeitM – NRSM* 46 / 1 (1990), 31-48.
- ELAVATHINGAL, Sebastian, *Inculturation & Christian Art. An Indian Perspective*. Rome, Urbaniana University Press, 1990.
- EVENOU, Dazú J., «Une Église qui se veut africaine. Le problème de l'inculturation». *Mi* 476 (décembre 1985), 280-282. En anglais par Bill KNIPE, «Inculturation in Africa».
- FAVERO, Maria Leônida, «Inculturação e libertação como tarefa educativa», dans *Inculturação e libertação. Semana de Estudos Teológicos* (Dir.: CNBB-CIMI). São Paulo, Ed. Paulinas, 1986, pp. 199-210.
- FELDTKELLER, Andreas, *Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum* (Cool. Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 25). Fribourg-Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- FERNANDO, Peter (Ed.), *Inculturation in Seminary Formation*. Indore, Ishvani Kendra, Pune and Satprakashan Sanchar Kendra, 1980.
- FORTIN, Benoît, «Inculturer l'eucharistie pour évangéliser». *PrPast* 96 / 4 (1993), 218-224.
- FRANCA MIRANDA, Mário de, «¿Un catolicismo plural? A propósito de la "evangelización inculturada" de Santo Domingo». *TX* 45 / 113 (1995 / 1), 41-57.
- FUSCO, Vittorio, «Le ricchezze dei popoli. La inculturazione della fede alla luce della Bibbia», dans B. Genero (a cura), *Inculturazione della fede* (Saggi interdisciplinari). Napoli, Dehoniane, 1981, pp. 55-84.
- GABRIEL, Manuel G., «Inculturation from a Pastor's Point of View [in the Philippines]». *EAPR* 30 / 3-4 (1993), 346-362.
- GADILLE, Jacques, «Les modèles d'interprétation de l'accueil ou du refus du christianisme — Essai de classification des interprétations historiques», dans *L'Accueil et le refus du christianisme — Historiographie de la conversion. Actes du Colloque de Stuttgart (septembre 1985)* (coll. du CREDIC, 4). Lyon, CREDIC, 1986, pp. 12-15.
- , «Missions salésiennes et inculturation». *RST* IX / 1 (1990), 211-224.
- , «Sur l'"inculturation". L'inculturation chrétienne est-elle possible? Essai d'analyse théorique et expérimentale». *Recherches et documents du Centre Thomas More* 39 (septembre 1983), 35-50.
- GALLO, Antonio, GARCIA, Angel, «Evangelización e inculturación en Guatemala», dans *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio* (Colección Iglesia Hoy, 5). Buenos Aires, Guadalupe, 1988, pp. 351-353.
- GARCIA, Rubén D., «Inculturación en América Latina. Ensayo de criteriología zonal», dans A. Amato et A. Strus (Éd.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier*

- dell'incontro di Roma (12–17 settembre 1983)*. Rome, Editorial SUB, 1984, pp. 211-221.
- GEFFRE, Claude, «L'inculturation du christianisme dans les cultures non occidentales», dans *Dimensions culturelles de la catéchèse* (Cahiers de l'I.S.P.C., 4). Paris, Desclée, 1989, pp. 99-107.
- , «Mission et inculturation». *Sp* 28 / 109 (1987), 406-427.
- GEORGE, Francis E., «Ecclesiological Presuppositions in Inculturating the Faith: Three Examples from Mission History». *NZeitM – NRSM* 45 / 4 (1989), 256-264; *Ker* 26 / 59 (1992), 153-164.
- , *Inculturation and Ecclesial Communion. Culture and Church in the Teaching of Pope John Paul II* (coll. Urbaniana University Press, 8051). Rome, Urbaniana University Press, 1990.
- GIRAUDOU, Cesare, «Prière eucharistique et inculturation. Jalons pour le synode d'Afrique et de Madagascar». *NRT* 116 / 2 (1994), 181-200.
- GISPERT-SAUCH, George, «Liturgical Inculturation Questioned». *VJTR* 46 (1982), 546-552.
- GITTINS, Anthony J., *Gifts and Strangers: Meeting the Challenge of Inculturation*. New York and Mahwah (N. J.), Paulist Press, 1989.
- GNANADICKAM, Casimir, «L'inculturation et l'Église locale». *LVit* 39 / 3 (1984), 305-312.
- GOMEZ, P., «Two Cases Studies in Inculturation». *EAPR* 18 / 3 (1981), 241-244.
- GONZALEZ DORADO, Antonio, «Inculturación y endoculturación de la Iglesia en America Latina. Anotaciones para una investigación del proceso». *EstE* 65 / 255 (1990), 403-442.
- GORDAN, Paulus (Hrsg.), *Evangelium und Inkulturation (1492–1992)*. Graz, Styria, 1993.
- GORSKI, Juan F., «La "Teología India" y la inculturación». *Yac* 13 / 23 (1996), 73-98.
- GROSS, Engelbert, «Erneuerung der katechetischen und pastoralen Kirche in der Perspektive der Inkulturation. Aspekte aus einer Untersuchung in Senegal». *ZMR* 80 / 3 (1996), 196-222.
- GUILLEMETTE, François, «L'apparition du concept d'inculturation: une réception de Vatican II». *Mis* 2 / 1 (1995), 53-78.
- GUTIERREZ JARAMILLO, Mario, NEIRA, F., Germán, «La comunicación inculturada como función de la teología». *TX* 46 / 117 (1996), 35-61.
- GY, Pierre-Marie, «L'inculturation de la liturgie chrétienne en Occident». *MD* 179 / 3 (1989), 15-30.
- , «L'inculturation dans la liturgie romaine ancienne», dans *Médiations africaines du sacré. Célébrations créatrices et langage religieux: actes du III^e Colloque International du CERA (Kinshasa. 16–22 février 1986)*. Kinshasa, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1987, pp. 473-482. Ensemble des Actes du Colloque

- également publié dans un numéro spécial des *CRA* XX-XXI / 39-42 (1986-1987).
- HAES, René de, «L'inculturation de la vie religieuse jésuite au Zaïre», dans *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines* (Actes du Colloque International. Kinshasa, 19-25 février 1989). Kinshasa, Éd. Archidiocèse de Kinshasa-Aide Inter-Monastères, 1989, pp. 223-236.
- HAQUIN, André, «Liturgie et inculturation». *EgM* 261 (1991), 2-9.
- HARDAWIRYANA, Robert, «Building the Church of Christ in a Pluricultural Situation» [sur l'inculturation], dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Building the Church in Pluricultural Asia* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, VII). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1986, pp. 1-38.
- HATCHER, John, «Tiospiye Wakan: Toward an Inculturated Sioux Church». *Ker* 23 / 53 (1989), 155-193.
- HAZAEEL-MASSIEUX, Guy, «Inculturation et langue de l'évangélisation aux Antilles», dans R. Thiercelin (Éd.), *Cultures et sociétés: Andes et Mésio-Amérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols* (II). Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1991, pp. 455-475.
- HEALEY, Joseph G., «Inculturating the Holy Week Liturgy in East Africa» [Kenya et Tanzanie]. *Wor* 65 / 2 (1991), 112-125.
- HEBGA, Meinrad P., «Universality in Theology and Inculturation». *BTA* 5 / 10 (1983), 179-192; aussi dans *BET* 6 / 1 (1994), 52-68.
- HEINEMANN, Gerd, «Priesterausbildung in Mitteleuropa - Ein Testfall der Inkulturation», dans M. Pankoke-Schenk et G. Evers (Hrsg.), *Inkulturation und Kontextualität - Theologien im weltweiten Austausch. Festgabe für Ludwig Bertsch SJ zum 65 Geburtstag*. Frankfurt, Knecht, 1994, pp. 186-199.
- HERNOU, Paul, «Missionary Among the Cree of Northern Alberta: The Challenge of Inculturation». *Ker* 21 / 49 (1987), 233-244.
- HILLMAN, Eugene, *Toward an African Christianity. Inculturation Applied*. New York-Mahwah, Paulist Press, 1993.
- HINGA, Teresia Mbari, «Entre colonialisme et inculturation. Les théologies féministes en Afrique». *Conci* 263 (1996), 39-48.
- , «Inculturation and the otherness of Africans. Some reflections», dans P. Turkson et F. Wijssen (Éds.), *Inculturation. Abide by the Otherness of Africa and the Africans* (coll. Church and Theology in Context, 26). Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1994, pp. 10-18.
- HIRUDAYAM, Ignatius, «Ashrams, Theologizing, Inculturation». *VJTR* 56 / 8 (1992), 439-443.
- , «Christian Awareness of the Need of Inculturation», *JDh* 5 / 4 (1980), 352-365.
- , «Indian Ashrams and Inculturation». *WW* 17 / 2 (1984), 78-80.
- HUBER, Thomas, «Inculturation and Catechesis». *EAPR* 30 / 3-4 (1993), 233-243.

- IMMOOS, Thomas, «Die Harfe, die von selber tönt. Überlegungen zur Inkulturation in Japan», dans K. Hilpert et K.-H. Ohlig (Hrsg.), *Der eine Gott in vielen Kulturen: Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*. Zürich, Benziger, 1993, pp. 215-232.
- IN-SYEK SYE, Paul, «Essai sur les problèmes de l'inculturation de la foi chrétienne en Corée», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *L'inculturation et la sagesse des nations* (Inculturation: Études sur l'actualité de la rencontre entre la foi et les cultures, IV). Rome, Université Grégorienne, 1984, pp. 13-32.
- IRARRÁZAVAL, Diego, «Inculturación latinoamericana de la catequesis». *Med* 60 (1989), 542-576; *TyV* 30 (1989), 271-297.
- , «Mission in Latin America: Inculturated Liberation». *MIR* 20 / 2 (avril 1992), pp. 221-239.
- , «Práctica y teología en la inculturación». *Pág* XVIII / 122 (1993), 32-48.
- JAOUEN, René, *L'eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expressions de la foi* [sur l'inculturation de la liturgie]. Paris, Karthala, 1995.
- , «Les conditions d'une inculturation fiable. Observations d'un missionnaire au Cameroun». *L&V* 33 / 168 (1984), 29-41. En anglais: «Conditions for Authentic Inculturation. Some Observations of a Missionary in Cameroon». *Ker* 19 / 44 (1985), 3-15.
- , «Possibilités et limites de l'inculturation. Réflexion sur le Discours du Pape Jean-Paul II aux peuples autochtones du Canada. Fort Simpson, 20 septembre 1987». *Ker* 21 / 49 (1987), 185-191.
- JARAMILLO B., Roberto, «El asunto de la inculturación del evangelio». *TX* 46 / 117 (1996), 63-84.
- JEYARAJ, Daniel, *Inkulturation in Tranquebar. Der Beitrag der frühen dänisch-halleschen Mission zum Werden einer indisch-einheimischen Kirche (1706–1730)* (Missionswissenschaftliche Forschungen, 4). Erlangen, Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission, 1996.
- JOLICOEUR, Louis, *El christianismo aymara: ¿inculturación o culturización?* Cochabamba, Universidad Católica Boliviana, 1994.
- , «Théologie et cultures des Andes». *Mis* 3 / 2 (1996), 203-224. [Théologie incultivée dans le contexte des Indiens aymaras et quechuas de Bolivie].
- KABASELE LUMBALA, François, *Alliances avec le Christ en Afrique. Inculturation des rites religieux au Zaïre* (Chrétiens en liberté). Paris, Karthala, 1994.
- , «Célébrer le réconfort des malades en Afrique» [sur l'inculturation], dans M. Pankoke-Schenk et G. Evers (Hrsg.), *Inkulturation und Kontextualität – Theologien im weltweiten Austausch. Festgabe für Ludwig Bertsch SJ zum 65 Geburtstag*. Frankfurt, Knecht, 1994, pp. 299-307.
- , «L'inculturation sacramentelle au Zaïre». *LVit* 42 / 1 (1987), 75-84.
- KABASELE MUKENGE, André, «Les enjeux du Synode africain. L'Église en Afrique aux abords du III^e millénaire». *NRT* 116 / 2 (1994), 161-180.

- KALU, Ogbu U., «The Dilemma of Grassroot Inculturation of the Gospel. A Case Study of a Modern Controversy in Igboland: 1983—1989». *JRA* 25 / 1 (1995), 48-72.
- , «Unconquered Spiritual Gates: Inculturation Theology in Africa Revisited». *JIT* 1 / 1 (1994), 25-37.
- KARECKI, Magdalena Mary, «Inculturation: An Imperative of Mission». *Missio* 21 / 2 (1993), 152-158.
- KASANDA LUMENBU, Léonard, «À propos de l'inculturation de la vie religieuse en Afrique Noire». *UISG Bulletin* 78 (1988), 38-50.
- KAVANAGH, Aidan, «L'inculturation de la liturgie: un regard prospectif». *MD* 179 / 3 (1989), 67-82.
- KAUMBA, Lufunda, «Inculturation et traduction de la Bible en une langue africaine. À propos de la thèse du Pr. Mugaruka». *RAT* 19 / 37 (1995), 109-121.
- KIA, Matthieu, «Les relations entre Églises locales du point de vue de l'Asie Orientale (Chine)» [sur l'inculturation]. Taïpei, Chinese Catholic Bishop's Conference, 1^{er} novembre 1990, 6 p. [Document non publié.]
- KONGOCHA, Chiwangu, «The Funeral Rites and Inculturation», dans AMECEA Liturgical Colloquium, *Liturgy: Towards Inculturation* (Spearhead, 92). Eldoret, Gaba Publications-Amecea Pastoral Institute, 1986, pp. 40-48.
- KRALJEVIC, Vinko, «Inculturazione nei paesi a ideologia marxista», dans A. Amato et A. Strus (Éd.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12—17 settembre 1983)*. Rome, Editorial SUB, 1984, pp. 277-287.
- KRAMM, Thomas, «Kirche und Inkulturation in der Dritten Welt». *StZ* 203 (1985), 818-828.
- KRIEGISCH, Rudy, «Christian Initiation and Inculturation». *AFER* 30 / 1 (1988), 29-39.
- KÜNG, Hans, «Lateinamerika als Herausforderung. Zum Problem der Inkulturation des Christentums», dans K. Hilpert et K.-H. Ohlig (Hrsg.), *Der eine Gott in vielen Kulturen: Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*. Zürich, Benziger, 1993, pp. 259-276.
- LACROIX, Benoit, «Religion populaire et inculturation de la foi», dans G. Langevin et R. Pirro (sous la direction de), *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*. Montréal, Bellarmin, 1991, pp. 321-330.
- LAFONT, Ghislain, «Théologie de la vie monastique et inculturation», dans *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines* (Actes du Colloque International. Kinshasa, 19-25 février 1989). Kinshasa, Éd. Archidiocèse de Kinshasa-Aide Inter-Monastères, 1989, pp. 255-263.
- LAFORGE, André, «Inculturation de la foi et pauvreté évangélique». *UnChr* 78 (mai 1985), 14-18.
- LALEYE, Issiaka-Prosper, «Préalable à l'inculturation de l'évangile du Christ: Eléments pour une évaluation des coûts», dans *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines* (Actes du Colloque International. Kinshasa,

- 19-25 février 1989). Kinshasa, Éd. Archidiocèse de Kinshasa-Aide Inter-Monastères, 1989, pp. 141-149.
- LARRE, Claude, CHU LI-TEH, Michel, «Matteo Ricci, pionnier de l'inculturation en Chine», dans G. Langevin et R. Pirro (sous la direction de), *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*. Montréal, Bellarmin, 1991, pp. 128-137.
- LAMBINO, Antonio B., «Toward an Inculturation Theology in the Philippines». *SEAJT* 20 / 2 (1979), 35-38.
- LEGRAIN, Michel, «Diversité des cultures et mariage chrétien». *LVit* 40 / 2 (1985), 207-220.
- LEEUWEN, Gerwin van, «Inculturation in Gujarat». *WW* 18 / 1 (1985), 26-30.
- LEMIEUX, Raymond, «L'inculturation: paradigme contemporain de l'intelligence pastorale», dans *Les défis du dialogue. Questions de théologie pratique*. Laval, Université Laval (Faculté de théologie), 1990, pp. 17-24.
- LLANQUE CHANA, Domingo, «Inkulturation des Evangeliums in den peruanischen Anden». *MTZ* 47 / 2 (1996), 173-181.
- LOBO, Lancy, «Towards an Inculturation in the Non-Sanskritic Tradition». *VJTR* 49 / 1 (1985), 16-28.
- LOBO, Mary, «Attempts at Inculturation in U. P. [Uttar Pradesh]». *Vaid* 12 / 9-10 (1979), 330-342.
- LONG, Fiachra, «The Inculturation of Brother Vicente Cañas». *ITQ* 56 / 3 (1990), 191-200.
- LUNEAU, René, «L'inculturation en promesse: vers un droit des Églises d'Afrique». *Mis* 4 / 1 (1997), 107-131.
- , *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*. Paris, Karthala, 1997. [Partie II sur l'inculturation.]
- M'NTEBA, Metena, «L'inculturation dans la tierce-Église. Pentecôte de Dieu ou revanche des cultures?». *Conci* 239 (1992), 171-191.
- MacGARRY, William, «Inculturation in Pohnpei [Micronésie]». *EAPR* 30 / 3-4 (1993), 363-369.
- MAGESA C., Laurenti, «Pour une mission "inculturée". Église d'Afrique orientale». *Sp* 30 / 116 (1989), 270-281.
- , «The Present and Future of Inculturation in Eastern Africa», dans P. Turkson et F. Wijzen (Éds.), *Inculturation. Abide by the Otherness of Africa and the Africans* (coll. Church and Theology in Context, 26). Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1994, pp. 57-71.
- MANIKKAM, Thomas, «Mission as Inculturation». *JDh* 6 / 2 (1981), 190-196.
- MARIVOET, C., «Principles of Inculturation in the Liturgy». *Foc* 4 / 5 (1984), 283-291.
- MARRANZINI, Alfredo, «Evangelizzazione e inculturazione». *RdiT* 17 / 4 (1976), 329-348.

- , «Il magistero al servizio della inculturazione», dans B. Genero (a cura), *Inculturazione della fede* (Saggi interdisciplinari). Napoli, Dehoniane, 1981, pp. 129-173.
- MARTEY, Emmanuel, *African Theology. Inculturation and Liberation*. Maryknoll, Orbis Books, 1993.
- MARYNIARCZYK, Andrea, «Inculturazione nei paesi a ideologia marxista sull'esempio della Polonia», dans A. Amato et A. Strus (Éd.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12-17 settembre 1983)*. Rome, Editorial SUB, 1984, pp. 289-302.
- MATEKA, Michael N.R.K., «The African Synod and Inculturation». *GT* 12 / 3 (1995), 15-20.
- MAURER AVALOS, Eugenio, «Inculturation or Transculturation Among the Indians», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Effective Inculturation and Ethnic Identity* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, IX). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1987 (1991), pp. 99-128.
- MAWULAWOE, K. Robert Yawo, «Théologie de la vie monastique et inculturation. Point de vue africain», dans *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines* (Actes du Colloque International. Kinshasa, 19-25 février 1989). Kinshasa, Éd. Archidiocèse de Kinshasa-Aide Inter-Monastères, 1989, pp. 265-275.
- MBEFO, Luke Nnamdi, «Theology and Inculturation: Problems and Prospects — The Nigerian Experience». *NJT* 1 / 1 (1985), 54-69.
- , *Theology and Inculturation: The Nigerian Experience*. New York, Cross Currents, 1988.
- McCABE, Joseph V., «Language, Gestures and Inculturation», dans AMECEA Liturgical Colloquium, *Liturgy: Towards Inculturation* (Spearhead, 92). Eldoret, Gaba Publications-Amecea Pastoral Institute, 1986, pp. 12-16.
- , «The Challenge of Liturgical Inculturation: Directions», dans AMECEA Liturgical Colloquium, *Liturgy: Towards Inculturation* (Spearhead, 92). Eldoret, Gaba Publications-Amecea Pastoral Institute, 1986, pp. 6-11.
- MEIER, Erhard, «Die Aufhebung des Zweiheit und die christliche Gottesvorstellung. Inkulturation in Begegnung mit dem Buddhismus», dans K. Hilpert et K.-H. Ohlig (Hrsg.), *Der eine Gott in vielen Kulturen: Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*. Zürich, Benziger, 1993, pp. 201-213.
- MESA, José M. de, «Cultural Analysis and Inculturation in the Lowland Filipino Context», dans *A Universal Faith? Peoples, Cultures, Religions, and the Christ* (Louvain Theological & Pastoral Monographs, 9. Essays in honor of Prof. Dr. Frank De Graeve). Louvain, Peeters Press-W. B. Eerdmans, 1992, pp. 111-125.
- , «Doing Theology as Inculturation in the Asian Context». *Ker* 20 / 47 (1986), 151-173.
- , *Maginhawa — den Gott des Heils erfahren. Theologische Inkulturation auf den Philippinen* (Theologie der dritten Welt, Bd. 17). Freiburg [u.a.], Herder, 1992.

- MEYER, Hans Bernhard, «Zur Frage der Inkulturation der Liturgie». *ZKTh* 105 / 1 (1983), 1-31.
- , «Zur Inkulturation der Eucharistiefeyer im Blick auf das deutsche Sprachgebiet». *LJ* 41 / 1 (1991), 7-23.
- MILLIGAN, Mary, «Inculturation and Religious Women in the United States». *USG* XXX Meeting (Villa Cavalletti. 28 novembre au 1^{er} décembre 1984), 33-39.
- MIRANDA, Dionisio M., «Fragments of a Method for Inculturation» [appliqué au contexte philippin]. *EAPR* 30 / 2 (1993), 168-197.
- , «Inculturation and Moral Theology» [dans le contexte philippin]. *PhSa* 28 / 83 (1993), 289-309.
- MKHATSHWA, Smangaliso, «Inculturation. Abide by the otherness of Africa and the Africans», dans P. Turkson et F. Wijssen (Éds.), *Inculturation. Abide by the Otherness of Africa and the Africans* (coll. Church and Theology in Context, 26). Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1994, pp. 19-29.
- MNYAGATWA, William, «Inculturing the Reconciliation Experience», dans AMECEA Liturgical Colloquium, *Liturgy: Towards Inculturation* (Spearhead, 92). Eldoret, Gaba Publications-Amecea Pastoral Institute, 1986, pp. 26-33.
- MONSENGWO PASINYA, Laurent, *Inculturation du message à l'exemple du Zaïre* (conférence). Kinshasa, Éd. Saint-Paul, 1979, pp. 7-29. Également sous le titre de: «Inculturation du message chrétien à l'exemple du Zaïre». *Sp* 20 / 74 (1979), 93-104; article repris partiellement dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969—1992). Documents pour le synode africain* (coll. Les dossiers de La Documentation catholique). Paris, Centurion, 1992, pp. 145-150.
- MONTANYANE, Alexander, «Inculturation of Religious Life in Africa». *Ker* 26 / 58 (1992), 45-60.
- , «La pauvreté religieuse et l'inculturation en Afrique». *DCath* 90 / 2072 (16 mai 1993), 471-477.
- MORIN, Alfredo, «Algunas tendencias en la inculturación de la fe en los padres de la iglesia ante de Constantino». *Med* 15 / 60 (1989), 462-477.
- MUGARUKA, Mugarukira-Ngabo, *La traduction de la Bible comme moment d'inculturation du message révélé: Application à la version shi des béatitudes en Mt 5,1-12*. Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1991.
- , «Pour une catéchèse biblique inculturée: Principes et méthodes». *RAT* 17 / 34 (1993), 203-213.
- MUKUCHA KATHEMBO, Willy, «Inculturation du christianisme: vie de famille — vie de communauté». *AN* 35 (1996), 22-28.
- MULAGO GWA CIKALA, Musharhamina V. (Hrsg.), *Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube. Erfahrungen der Inkulturation* (Theologie der dritten Welt, Bd. 8). Freiburg [u.a.], Herder, 1986.

- MUTISO-MBINDA, John, «Inculturation: Challenge to the African Local Church». *Inculturation. Its Meaning and Urgency*. Kampala-Nairobi, St. Paul Publications, 1986, pp. 75-83.
- MUTO, Kazuo, «Christianity and the Notion of Nothingness» [le «néant» dans son rapport à l'inculturation au Japon]. *JR* 21 / 2 (1996), 199-227.
- MVENG, Engelbert, «Adaptation ou inculturation», dans *L'Afrique dans l'Église; paroles d'un croyant*. Paris, L'Harmattan, 1986, pp. 93-115
- , «De la mission à l'inculturation», dans J. Ndi-Okalla (Dir.), *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique* (Chrétiens en liberté). Paris, Karthala, 1994, pp. 11-19.
- MWAUNGULU, Robert T., «Les possibilités d'inculturer le droit romain en Afrique». *Conci* 267 (1996), 111-118.
- NASIMIYU-WASIKE, Anne, «Acceptance of the total human situation as a precondition for authentic inculturation», dans P. Turkson et F. Wijssen (Éds.), *Inculturation. Abide by the Otherness of Africa and the Africans* (coll. Church and Theology in Context, 26). Kampen, Uitgeversmaatschappij J. H. Iok, 1994, pp. 47-56.
- NATALI, Paolo, «Inculturazione e formazione salesiana», dans A. Amato et A. Strus (Éd.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12-17 settembre 1983)*. Rome, Editorial SUB, 1984, pp. 9-14.
- NDI-OKALLA, Joseph (sous la direction de), *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique* (Chrétiens en liberté). Paris, Karthala, 1994.
- , «Inculturation: héritages, expériences et perspectives», dans J. Ndi-Okalla (Dir.), *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique* (Chrétiens en liberté). Paris, Karthala, 1994, pp. 29-53.
- NDRUUDJO NDAHURA, Telesphore, «Adaptation et inculturation requises pour une eucharistie évangélisatrice. L'expérience du Zaïre». *RAT* 19 / 38 (1995), 167-193.
- NECKEBROUCK, Valeer, «L'autre inculturation». *EgM* 249 (1988), 2-19.
- , «Nécessaire inculturation». *EgM* 239 (1985), 18-29.
- , *Paradoxes de l'inculturation. Les nouveaux habits des Yanomami* (Annua Nuntia Lovaniensia, XXXVI). Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1994.
- NEDUNGATT, George, «Il processo e i problemi dell'inculturazione visti dall'Est», dans *Inculturazione: concetti, problemi, orientamenti*. Rome, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1979, pp. 89-121.
- NEMESHEGYI, Petrus X., «Versuch über die Einkulturierung des Christentums in Asien. Neue Aspekte des Theologischen Pluralismus», dans *Internationale Theologienkommission – Die Einheit des Glaubens und der Theologische Pluralismus*. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1973, pp. 180-203.
- NEMET, Ladislav, «Inculturation of Catechesis and Spirituality in the Documents of the Catholic Bishops'Conference of the Philippines». *EAPR* 32 / 1-2 (1995), 48-80.

- NEO, Julma C., «Most Promising Inculturation Trend in the Philippines Today». *EAPR* 18 / 4 (1981), 330-333.
- NEUNER, Josef, «Inkulturation in Indien». *GuL* 52 (1979), 171-184.
- NEYT, Martin, «Les quatre dimensions du dialogue interculturel dans la vie monastique et l'inculturation ou la parabole du griot», dans *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines* (Actes du Colloque International. Kinshasa, 19-25 février 1989). Kinshasa, Éd. Archidiocèse de Kinshasa-Aide Inter-Monastères, 1989, pp. 17-44.
- NGINDU MUSHETE, Alphonse, «Contribution de la vie monastique à la théologie de l'inculturation en Afrique», dans *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines* (Actes du Colloque International. Kinshasa, 19-25 février 1989). Kinshasa, Éd. Archidiocèse de Kinshasa-Aide Inter-Monastères, 1989, pp. 277-289.
- , «L'inculturation du christianisme comme problème théologique», dans A. Ngindu Mushete (Éd.), *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du Prof. V. Mulago gwa Cikala Musharharmina* (Bibliothèque du Centre d'études des religions africaines, 6). Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981, pp. 9-19.
- NKERAMIHIGO, Théoneste, «À propos de l'inculturation du Christianisme». *Tel* 3 / 4 (1977), 19-26. En anglais: «Inculturation and the Specificity of Christian Faith», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *What Is so New about Inculturation?* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, V). Rome, Pontificia Università Gregoriana, (1984) 1991, pp. 21-29.
- , «La création culturelle et l'inculturation en Afrique», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *L'inculturation et la sagesse des nations* (Inculturation: Études sur l'actualité de la rencontre entre la foi et les cultures, IV). Rome, Université Grégorienne, 1984, pp. 33-52. Également dans *BSNC* XIV (1979), 48-63, sous le titre de: «La création comme condition de la revalorisation d'une culture». En italien: «La creazione come condizione per rivalorizzare una cultura», dans *Inculturazione: concetti, problemi, orientamenti*. Rome, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1979, pp. 67-88.
- NOSSENT, Georges, «Inculturation de l'Église en milieu "tsigane" [de Wallonie]». *LVit* 45 / 1 (1990), 84-94.
- NTEDIKA KONDE, Joseph, *Les communautés ecclésiales de base et les valeurs africaines traditionnelles. Le propos d'une inculturation d'après les Actes du synode diocésain de Kinshasa (1986-1988)* (Église africaine en dialogue, 15). Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1995.
- NWAZOJIE, Basil Kanoyo, «The Nigerian Hierarchy and Liturgical Inculturation in the Nigerian Church», dans *Inculturation in Nigeria (Proceedings of the Bishops' Study Session on Inculturation)*. Lagos, Catholic Secretariat of Nigeria, 1989, pp. 63-78.
- NYAMITI, Charles, «Teología de la inculturación. Una perspectiva africana». *ST* 24 / 3 (1992), 753-812.

- NYEME TESE, Jean A., «L'inculturation au choc des cinq continents. À propos du Colloque international d'Aix-la-Chapelle — du 20 au 25 février 1994 —». *RAT* 18 / 36 (1994), 261-268.
- O'SHAUGHNESSY, Thomas J., «Muslim Body, Christian Soul - Inculturation in Islamic Areas». *NZeitM — NRSM* 37 / 4 (1981), 284-290.
- OKEKE, Hilary Odili, «Charting the Waters: Methodology for Inculturating Canon Law in Africa». *JIT* 1 / 2 (1994), 156-166.
- , «Inculturation in Nigeria: Towards Igbo Christian Marriage». *NZeitM — NRSM* 51 / 1 (1995), 1-17.
- ONUH, Charles O., *Christianity and the Igbo Rites of Passage. The Prospects of Inculturation* (European University Studies, Series XXIII. Theology Vol. 462). Frankfurt am Main, Peter Lang, 1992.
- ONWUBIKO, Oliver Alozie, «Inculturation as a New Vision of Evangelisation in the Light of the Lineamenta of the Special Synod on Africa: the Theological Implications». *BTS* 11 / 2 (1991), 21-32.
- ONYEKE, Augustine, «Igbo Inculturation Initiatives: The Omu Liturgical Use». *AFER* 30 / 1 (1988), 3-11.
- PACKIARAJ, John, «Inculturation and Liturgical Spirituality [en Inde]». *EAPR* 30 / 3-4 (1993), 218-232.
- PAIRAULT, Claude, «Questions sur l'inculturation. À propos d'un livre récent [Valeer Neckebrouck, *Paradoxes de l'inculturation. Les nouveaux habits des Yanomami*.]». *RSR* 83 / 1 (1995), 61-72.
- PASQUATO, Ottorino, «Inculturazione: la lezione dei Padri (sec. IV-V)», dans A. Amato et A. Strus (Éd.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12-17 settembre 1983)*. Rome, Editorial SUB, 1984, pp. 75-115.
- PASTOR, Felix, «Inculturazione e liberazione in America Latina», dans *Inculturazione: concetti, problemi, orientamenti*. Rome, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1979, pp. 122-143.
- PEELMAN, Achiël, *L'inculturation. L'Église et les cultures* (coll. L'horizon du croyant, 8). Paris-Ottawa, Desclée-Novalis, 1988.
- , *Le Christ est amérindien. Une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens du Canada*. Montréal, Novalis, 1992.
- , «L'avenir du christianisme chez les Amérindiens au Canada: syncretisme ou inculturation?», dans J.-C. Petit et J.-C. Breton (Éd.), *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir? Questions posées à nos pratiques* (coll. Héritage et projet, 40). Montréal, Fides, 1988, pp. 59-82.
- PENOUKOU, Efoé-Julien, *Églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*. Paris, Karthala, 1984 [sur l'inculturation, voir les pp. 43 à 56].
- PEREZ-ESCLARÍN, Antonio, «Educación popular e inculturación del Evangelio», dans C. Pastore (Coor.), *La inculturación del Evangelio* (coll. Estudios Teologicos, 3). Caracas, Publicaciones ITER, 1988, pp. 151-166.

- PIEPKE, Joachim Georg, «Den Glauben inkulturieren. Die Neuevangelisierung Lateinamerikas in Santo Domingo». *ThDG* 39 / 2 (1996), 128-144.
- PIERIS, Aloysius, *Fire & Water. Basic Issues in Asian Bouddhism and Christianity* (coll. Faith Meets Faith Series). Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1996. [Sur l'inculturation, voir les pp. 127-146.]
- , «Inculturation as a Missionary/Evangelical Presence in a Religiously Plural Society: Two examples from Sri Lanka». *VJTR* 60 / 3 (1996), 151-154; aussi dans *EAPR* 32 / 1-2 (1995), 81-86.
- , *Une théologie asiatique de la libération*. Paris, Centurion, 1990.
[Voir les pp. 95 à 108: «Les modèles occidentaux d'inculturation sont-ils applicables en Asie?». Déjà paru dans *L&V* 33 / 168 (1984), 50-62, sous le titre de: «L'Asie non sémitique face aux modèles occidentaux d'inculturation», et dans *EAPR* 22 (1985), 116-124.]
- PINTO, Joseph Prasad, «Basic Communities and Inculturation». *VJTR* 50 / 5 (1986), 265-273.
- , *Inculturation Through Basic Communities. An Indian Perspective*. Bangalore, Asian Trading Corporation, 1985.
- PIZZUTI, Domenico, «Quale inculturazione della fede nell'Italia meridionale?», dans B. Genero (a cura), *Inculturazione della fede* (Saggi interdisciplinari). Napoli, Dehoniane, 1981, pp. 199-222.
- POGGI, Vincenzo, «Inculturazione nei primi secoli dell'era cristiana e dell'era musulmana», dans B. Genero (a cura), *Inculturazione della fede* (Saggi interdisciplinari). Napoli, Dehoniane, 1981, pp. 85-107.
- , «L'inculturation au début de l'Islâm [sic]», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Islam and Culture* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, VI). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1984, pp. 1-19.
- PONCHAUD, François, «L'Évangile en Kmer. Inculturation et traduction». *Et* 380 / 2 (février 1994), 229-234.
- PROBST, Manfred, «Inkulturation der katholischen Liturgie in Schwarzafrika», dans W. Hering (Hrsg. von), *Christus in Afrika. Zur Inkulturation des Glaubens im Schwarzen Kontinent* (Glaube, Wissen, Wirken; Bd. XV). Limburg, Lahn-Verlag, 1991, pp. 107-123.
- PRUDHOMME, Claude (présentation par), *Amérique latine et initiatives missionnaires (XVI^e – XX^e s.)*. Actes de la XIII^e session du CREDIC à Huelva. Août 1992. (coll. du CREDIC, 11). Lyon, CREDIC, 1992.
- PULSFORT, Ernst J., «Die liturgische Inkulturation des Christentums in Indien seit dem Zweiten Vatikanum». *ZMR* 75 / 1 (1991), 22-36.
- RAGUIN, Yves, «Das Problem der Inkulturation und der chinesische Ritenstreit», dans M. Sievernich et G. Switek (Hrsg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gessellschaft Jesu*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1990, pp. 272-292.
- , «Un exemple d'inculturation: Matteo Ricci». *LVit* 39 / 3 (1984), 261-277.

- RAJOELISON, Jean Germain, «Le synode africain et l'inculturation». *AFER* 37 / 3 (1995), 116-122.
- RAKOTOMAEFA, Pierre Martial, «Repas et inculturation». *ACM* 1 / 1-2 (1985), 46-60.
- RAYAN, Samuel, «Inculturation and the Local Church». *MisSt* 3 / 2 (1986), 14-27; *Foc* 6 / 4 (1986), 243-251.
- READ, Cletus, «The Aboriginal Anawim. Inculturation or Assimilation?» [sur les aborigènes australiens]. *NY* 56 / 1 (1994), 5-10.
- RODRÍGUEZ, Julián, «Inculturación y formación en la Vida Religiosa», dans C. Pastore (Coor.), *La inculturación del Evangelio* (coll. Estudios Teologicos, 3). Caracas, Publicaciones ITER, 1988, pp. 125-149.
- , «Inculturación y formación salesiana en América Latina», dans A. Amato et A. Strus (Éd.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12-17 settembre 1983)*. Rome, Editorial SUB, 1984, pp. 223-246.
- ROEST CROLLIUS, Arij Athanasius, «Inculturation and the Formation for the Apostolate», dans *Becoming a Franciscan Disciple: Proceedings of the International Meeting for Formation Directors O.F.M. Conv., 23-29 Aug. 1987*. Rome, Seraficum, pp. 29-34.
- , «La storia dell'evangelizzazione in Asia e l'inculturazione», dans A. Amato et A. Strus (Éd.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12-17 settembre 1983)*. Rome, Editorial SUB, 1984, pp. 183-189.
- ROZARIO, Joachim J., «A journey Toward Inculturation of the Church of Chittagong». *EAPR* 30 / 3-4 (1993), 370-382.
- RUFEISEN, Oswald Daniel, «Kann ein Jude in der Kirche seine identität Bewahren? Zur Frage der Inkulturation des Christentums in Israel». *Jud* 38 (1982), 24-31.
- RYAN, Patrick J., «Inculturating the Faith in West Africa». *Mo* 12 (1979), 123-127.
- , «The Dialectic of Inculturation and Disinculturation in West African Islam», dans A. A. Roest Crollius (Éd.), *Islam and Culture* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, VI). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1984, pp. 21-41.
- SALDANHA, L. Julian, «Inculturation: Its Meaning and Implications for Religions in Pakistan» [en pakistanais]. *PastNo* 4 (june 1980), 114-124.
- , «Instruction on Liturgical Inculturation». *VJTR* 60 / 9 (1996), 618-621.
- , «Theological Inculturation as a Missiological Problem». *ITS* 14 / 4 (1977), 333-348.
- SANTEDI KINKUPU, Léonard, «Dogme et inculturation en Afrique». *RAT* 18 / 35 (1994), 65-82.
- SANTOS de VILLAMAÑÁN, Adolfo, «Inculturación del Evangelio y plenitud de identidad», dans C. Pastore (Coor.), *La inculturación del Evangelio* (coll. Estudios Teologicos, 3). Caracas, Publicaciones ITER, 1988, pp. 59-69.

- SARPONG, Peter Kwasi, «Inculturation and the African Church». *Sh* 6 / 2 (1988), 76-87.
- , «Inculturation: The Ghana Experience», dans *Inculturation in Nigeria (Proceedings of the Bishops' Study Session on Inculturation)*. Lagos, Catholic Secretariat of Nigeria, 1989, pp. 29-38.
- SASAKI, Joseph Hiroshi, «God's Word in Japanese Culture and Tradition» [sur l'inculturation], dans *Toward a New Age in Mission* (International Congress on Mission, 2 - 7 december 1979. Vol. II). Manille, IMC-TCO, 1981, pp. 46-59.
- SASTRE, Robert, «Églises africaines et inculturation». *Tel* 16 / 62 (1990), 41-56.
- SCANNONE, Juan Carlos, «Sabiduría, Filosofía e Inculturación. La contribución de la analogía en un filosofar desde la saliduría popular latinoamericana». *Str* 38 / 3-4 (1982), 317-327.
- , «Sabiduría popular y teología inculturada». *Str* 35 / 1 (1979), 3-18.
- SCHASCHING, Johann, «Inculturazione nel mondo occidentale», dans *Inculturazione: concetti, problemi, orientamenti*. Rome, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1979, pp. 54-66.
- SCHATZ, Klaus, «Zur Inkulturationsproblematik der Jesuitenreduktion. Neuere spanischsprachige Publikationen und Forschungsergebnisse [en Amérique latine]». *TUP* 68 / 3 (1993), 409-419.
- , «Inkulturation und Kontextualität in der Missionsgeschichte am Beispiel des Ritenstreits», dans M. Pankoke-Schenk et G. Evers (Hrsg.), *Inkulturation und Kontextualität – Theologien im weltweiten Austausch. Festgabe für Ludwig Bertsch SJ zum 65 Geburtstag*. Frankfurt, Knecht, 1994, pp. 17-36.
- SCHEUER, Jacques, «Matteo Ricci et l'“inculturation” de la foi (1583—1983)». *LVit* 39 / 3 (1984), 247-249.
- SCHINELLER, J. Peter, «L'inculturation, pèlerinage vers la catholicité». *Conci* 224 (1989), 107-116.
- , «Ten Summary Statements on the Meaning, Challenge and Significance of Inculturation as Applied to the Church and Society of Jesus in the United States, in Light of the Global Processes of Modernization», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *On Being Church in a Modern Society* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, II). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1983, pp. 51-87.
- SCHNEIDER, Franz, «Inkulturation - Nur für die Dritte Welt? (Fachtagung der “Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozenten in deutschen Sprachgebiet”)». *LJ* 41 / 1 (1991), 1-6.
- SCHOLZ, Herbert, «Christian faith and Asian cultures». *Diw* 4 / 2 (1980), 145-161.
- SEGURA, G. Dionisio, «L'initiation, valeur permanente en vue de l'inculturation», dans *Mission et cultures non-chrétiennes. Rapports et compte rendu de la XXIX^e semaine de missiologie. Louvain 1959* (Museum Lessianum. Section missiologique, 40). Paris-Bruges, DDB, 1959, pp. 219-235.

- SEKWA, Castor, «Guidelines and Strategies for Liturgical Inculturation», dans AMECEA Liturgical Colloquium, *Liturgy: Towards Inculturation* (Spearhead, 92). Eldoret, Gaba Publications-Amecea Pastoral Institute, 1986, pp. 49-57.
- SEMPORE, Sidbe, «Popular Catholicism in Africa. A way of the Gospel», dans P. Turkson et F. Wijssen (Éds.), *Inculturation. Abide by the Otherness of Africa and the Africans* (coll. Church and Theology in Context, 26). Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1994, pp. 30-46.
- SHAYO, Evarist, «Mission and Inculturation». *AFER* 38 / 5 (1996), 291-297.
- SHORTER, Aylward, *Christianity and the African Imagination. After the African Synod. Resources for Inculturation*. Nairobi, Paulines Publications Africa, 1996.
- SINAGA, Anicetus Bongsu, «*Madah Bakti: An Experiment in the Inculturation of Liturgical music [en Indonésie]*». *EAPR* 30 / 2 (1993), 120-144.
- SOARES PRABHU, George M., «Inculturación, liberación, diálogo. Retos a la teología en el Asia de hoy». *ME* 85 (1985), 21-49.
- STANDAERT, Nicolas, L'inculturation et la mission en Chine au XVII^e siècle». *EgM* 65 / 240 (décembre 1985), 2-24.
- STARKLOFF, Carl F., «Christian Ministry and Inculturation in Recent History». *Ker* 23 / 52 (1989), 31-42.
- , «Keepers of Tradition. The Symbol Power of Indigenous Ministry» [dans la ligne de l'inculturation, réflexion théologique sur le développement des Églises amérindiennes en Amérique du Nord]. *Ker* 23 / 52 (1989), 3-120.
- , «Missionary Prayer and the Problem of Inculturation». *RfR* 39 (1980), 325-337.
- STAUFFER, Anita, «Inculturation et architecture d'Église». *MD* 179 / 3 (1989), 83-98.
- STOCKMEIER, Peter, «Die Inkulturation des Christentums». *LeSee* 39 (1988), 99-103.
- SUESS, Paolo, «Ein Zeugnis aus Lateinamerika. Inkulturation und Befreiung. Anfragen aus der Perspektive indianischer Völker». *OrK* 28 (1987), 17-30.
- SUN, Johannes Hsiao-Chih, «Die chinesischen Begriffe "Tian", "Dao" und der christliche Gott. Überlegungen zu Inkulturationsversuchen in die chinesische Tradition», dans K. Hilpert et K.-H. Ohlig (Hrsg.), *Der eine Gott in vielen Kulturen: Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*. Zürich, Benziger, 1993, pp. 233-246.
- SURLIS, Paul, «The Relation Between Social Justice and Inculturation in the Papal Magisterium», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Creative Inculturation and the Unity of Faith* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, VIII). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1986, pp. 9-40.
- SUTTNER, Ernst Christoph, «Orthodoxy and Catholicism in Ethiopia. The Challenge of Inculturation». *Missio* 23 / 1 (1995), 108-129.
- SYBERTZ, Donald, HEALEY, Joseph, «"A Narrative Theology of Inculturation". Evangelising through Proverbs: Sukuma Wisdom about Food». *AFER* 26 / 1-2 (1984), 70-74.

- Synode des évêques 1980, «Pour une réflexion en profondeur sur l'inculturation. Conférence épiscopale de Madagascar», dans *Aujourd'hui la famille* (Document d'Église). Paris, Centurion, 1981, pp. 92-95.
- TABORDA, Francisco, «Vida, religiosa e inculturación: Reflexiones teológicas». *Chri* 59 / 681 (1994), 37-44; *TX* 4 / 110-2 (1994), 183-198.
- TAKEHIRO KUNII, Aug., «Inculturation in Japan». *EAPR* 18 / 4 (1981), 337-342.
- TETLOW, Joseph A., «The Inculturation of Catholicism in the United States», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *On Being Church in a Modern Society* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, II). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1983, pp. 13-50.
- THEKEDATHU, Joseph, «Inculturation in the Context of Asian Social Realities», dans A. Amato et A. Strus (Éd.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12–17 settembre 1983)*. Rome, Editorial SUB, 1984, pp. 247-251.
- TINI, Osvaldo, «Fraternité et inculturation en Zambie». *Sp* 26 / 98 (1985), 65-92.
- TOMKO, Joseph, «Inculturation and African Marriage». *AFER* 28 / 3-4 (1986), 155-167.
- TOSSOU, Kossi K. J., «Chancen und Schwierigkeiten der Inkulturation in Afrika». *TPQ* 139 / 1 (1991), 49-57.
- TRIACCA, Achille M., «A Definition of Liturgical Inculturation». *EcclOr* 5 (1988), 11-23.
- , «Inculturazione e liturgia. Traccia per una chiarificazione», dans A. Amato et A. Strus (Éd.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12–17 settembre 1983)*. Rome, Editorial SUB, 1984, pp. 343-367.
- TURCOTTE, Paul-André, «Le compromis de l'inculturation d'après l'oeuvre d'Ernst Troeltsch» (chap. 5), dans *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel* (coll. Héritage et Projet, 51). Montréal, Fides, 1994, pp. 107-132.
- UKPONG, Justin S., «Inculturation: A Major Challenge to the Church in Africa Today». *AFER* 38 / 5 (1996), 258-267.
- , «Inculturation in Africa: A Major Challenge». *ThD* 44 / 3 (1997), 231-233.
- UMOREN, Uduakobong E., «Socio-cultural Anthropology and the Methodology of Inculturation in Africa». *JIT* 1 / 2 (1994), 4-16.
- UZUKWU, Eugène Elochukwu, *Church and Inculturation* (Spiritan Books, 1). Oboasi (Ghana), Pacific College Press Ltd, 1985.
- , «Church and Inculturation: A Century of Roman Catholicism in Eastern Nigeria». *SBull* 10 (1985), 217-222.
- , «Église nigérienne et inculturation». *Sp* 26 / 98 (1985), 33-52.
- , «Inculturation of Eucharistic Celebration in Africa Today». *CACS* 1 / 1 (1985), 13-27.

- , «Liturgical Celebration and Inculturation in Igbo Christian Communities. 20 Years after Vatican II». *NJT* 1 / 2 (1986), 46-60.
- (Éd.), *Religion and African Culture. Inculturation – A Nigerian Perspective* (T. I). Enugu (Nigeria), Snaap Press Ltd, 1988.
- VANHOYE, Albert, «L'inculturation aux origines du christianisme», dans G. Langevin et R. Pirro (sous la direction de), *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*. Montréal, Bellarmin, 1991, pp. 43-51.
- VARAPRASADAM, Arul M., «Inculturation: The Crucial Challenges in the Indian Situation», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Building the Church in Pluricultural Asia* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, VII). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1986, pp. 39-62.
- VARGHESE, V., «What is being done for Inculturation. During the Initial Formation of the Religion in India Today». *WW* 12 (1979), 326-329.
- WALIGGO, John Mary, «Making a Church that is Truly African». *Inculturation. Its Meaning and Urgency*. Kampala-Nairobi, St. Paul Publications, 1986, pp. 11-30.
- WEBER, Franz, «Freiräume der Inkulturation. Hoffnung und Bedrängnis des lateinamerikanischen Basisgemeinden». *TPQ* 141 / 3 (1993), 263-274.
- VERHULST, Marcel, «Inculturation et formation salésienne en Afrique noire», dans A. Amato et A. Strus (Éd.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12–17 settembre 1983)*. Rome, Editorial SUB, 1984, pp. 303-316.
- VERMANDER, Benoît, «Théologiens catholiques en monde chinois». *NRT* 117 / 5 (1995), 670-693; 117 / 6 (1995), 860-873 (suite).
- WELTE, Paul, «Mon humble vision de la théologie de l'inculturation en Chine» [en chinois]. *VC* 5 / 2 (novembre 1966), 50-57.
- , «Inculturation as Hermeneutical Question. Reflections in the Asian Context». *VJTR* 52 (1988), 422-436.
- , «World Religions and Christian Inculturation». *ITS* 25 / 1 (1988), 5-26.
- WIAME, Bernadette, *Pour une inculturation de l'enseignement religieux* (coll. Théologies pratiques). Bruxelles, Lumen Vitae, 1997.
- WIJSEN, Frans, HOEBEN, Harrie, «We are not a Carbon Copy of Europe», dans P. Turkson et F. Wijzen (Éds.), *Inculturation. Abide by the Otherness of Africa and the Africans* (coll. Church and Theology in Context, 26). Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1994, pp. 72-82.
- WILFRED, Felix, «Inculturation as a Hermeneutical Question: Reflections in the Asian Context». *VJTR* 52 (1988), 422-436. Également sous le titre de «Inculturation: Reflections in the Asian Context», dans *SBull* 21 / 6 (1989), 185-194.
- ZAGO, Marcello, «Inculturation in the Addresses of John Paul II in Asia». *OmT* 12 (1981), 375-389.

- , «L'inculturazione sull'espansione del Buddhismo», dans *Prospettive di Missiologia, oggi* (Documenta Missionalia, 16). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1982, pp. 241-271.
- ZUERN, Theodore F., «The Preservation of Native Identity in the Process of Inculturation, as Experienced in American Indian Cultures», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *On Being Church in a Modern Society* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, II). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1983, pp. 1-11.
- ZVAREVASHE, Ignatius M., «The Problem of Ancestors and Inculturation». *AFER* 29 / 4 (1987), 242-251.

III. Foi, cultures et évangélisation

- ALSZEGHY, Zoltán, «Cultural Adaptation as an Internal Requirement of Faith». *Greg* 63 (1982), 61-85.
- , «Modernity: The Indian Experience», dans *Making All Things New: Dialogue, Pluralism and Evangelization in Asia*. Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1990, pp. 131-141.
- AMALADOSS, Michaël A., *À la rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises?* (coll. Questions ouvertes, 2). Paris, Éd. de L'Atelier-Éd. Ouvrières, 1997.
- AMALORPAVADASS, Duraisamy Simon, «Évangélisation et culture» [sur l'inculturation]. *Conci* 134 (1978), 81-92.
- ARRUPE, Pedro, «Pendant le Concile: le problème de la culture (1965)», dans *Écrits pour évangéliser* (Présentés par J.-Y. Calvez. coll. Christus, 59). Paris-Montréal, DDB-Bellarmin, 1985, pp. 39-46.
- AZEVEDO, Marcello de Carvalho, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. São Paulo, Ed. Loyola, 1986. [Traduit en français par F. Melley sous le titre de: *Communautés ecclésiales de base. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Église*. Paris, Centurion, 1986.]
- BARTH, Karl, «La théologie et la mission. À l'heure présente [l'Allemagne missionnaire]». *MnC* (décembre 1932 / 4), 70-104.
- BAUM, Gregory, «Deux points d'interrogation. L'inculturation et le multiculturalisme». *Conci* 251 (1994), 121-127
- BEVANS, Stephen B., *Models of Contextual Theology* (Faith and cultures series). Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1992.
- BOFF, Leonardo, *La nouvelle évangélisation. Dans la perspective des opprimés*. Paris, Cerf, 1992.
- CARRIER, Hervé, *Évangélisation et développement des cultures* (coll. Studia Socialia, 4). Rome, Université grégorienne pontificale, 1990.

- , *Evangelizing the Culture of Modernity*. Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1993.
- , *Évangile et Cultures. De Léon XIII à Jean-Paul II*. Cité du Vatican-Paris, Libreria editrice Vaticana-Médiaspaul, 1987.
- , *Lexique de la Culture. Pour l'analyse culturelle et l'inculturation*. Tournai-Louvain-la-Neuve, Desclée, 1992.
- , «Understanding Culture: The Ultimate Challenge of the World-Church», dans J. Gremillion (Éd.), *The Church and Culture since Vatican II. The Experience of North and Latin America*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985, pp. 13-30.
- CHAMPAGNE, Claude, «Foi et cultures à la lumière du passé». *Ker* 19 / 44 (1985), 17-70.
- CHARLES, Pierre, «Missiologie et acculturation». *NRT* 75 / 1 (1953), 15-32. Paru également dans *Études missiologiques* (Museum Lessianum. Section missiologique, 33). Paris-Bruges, DDB, 1956, pp. 132-152.
- CHENU, Bruno, *Théologies chrétiennes des tiers mondes. Théologies latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*. Paris, Centurion, 1987.
- CORNILLE, Catherine, NECKEBROUCK, Valeer (Eds.), *A Universal Faith?* (coll. Louvain Theological and Pastoral Monographs, 9). Grand Rapids, Eerdmans, 1992.
- CROCKETT, William R., «Le christianisme et la culture dans la société moderne sécularisée». *MD* 179 / 3 (1989), 45-56.
- DAVIAU, Pierrette T., *Pour une formation pastorale inculturée* (coll. Pastorale et vie, 9). Montréal, Éd. Paulines-Médiaspaul, 1990.
- DORE, Joseph, «Foi et culture en Europe à la fin d'un millénaire». *DCath* 93 / 2144 (1^{er} et 15 septembre 1996), pp. 789-797.
- DUCRET, Jean, «La foi chrétienne dans une situation de pluralisme culturel». *RTL* 20 (1989), 32-58.
- ERIVWO, Sam U., «Traditional Culture and Christianity: Rivals or Partners?». *AFER* 21 / 4 (1979), 216-222 et 254.
- FOSSION, André, *La catéchèse dans le champ de la communication. Les enjeux pour l'inculturation de la foi* (coll. Cogitatio Fidei, 156). Paris, Cerf, 1990.
- GADILLE, Jacques, PIROTTE, Jean, BRION, Édouard, SPINDLER, Marc, ILBOUDO, Jean et autres, *L'Accueil et le refus du christianisme. Historiographie de la conversion* (Acte du Colloque de Stuttgart, septembre 1985). Lyon, Université Jean Moulin Lyon III (Centre de Recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme), 1986.
- GÓMEZ FREGOSO, J. Jesús, «Historia de la evangelización de la cultura y de la inculturación del Evangelio en América Latina», dans *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio* (Colección Iglesia Hoy, 5). Buenos Aires, Guadalupe, 1988, pp. 51-74.
- GRITTI, Jules, *L'expression de la foi dans les cultures humaines*. Paris, Centurion, 1975.

- HASTINGS, Adrian, «Le christianisme occidental et la confrontation des autres cultures». *MD* 179 / 3 (1989), 31-44.
- JAOUEN, René, «L'histoire des peuples non-chrétiens peut-elle leur servir d'ancien testament?». *Ker* 20 / 47 (1986), 229-238.
- , «Vivante parole dans les cultures», dans *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible* (sous la direction de J. Duhaime et O. Mainville. coll. Lectures Bibliques, 41). Montréal-Paris, Médiaspaul, 1994, pp. 345-355.
- JENKINSON, William, O'SULLIVAN, Helene (Eds.), *Trends in Mission. Toward the Third Millennium. Essays in Celebration of Twenty-Five Years of SEDOS*. Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1991.
- JENSON, Robert W., *Essays in Theology of Culture*. Grand Rapids, Eerdmans, 1995.
- LANGVIN, Gilles, PIRRO, Raphaël (sous la direction de), *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*. Montréal, Bellarmin, 1991.
- LAURENTIN, René, *L'évangélisation après le quatrième synode*. Paris, Seuil, 1975.
- LEGRAND, Lucien, *Le Dieu qui vient. La mission dans la Bible*. Paris, Desclée, 1988.
- LUZBETAK, Louis J., *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology* (American Society of Missiology Series, 12). Maryknoll, Orbis Books, 1988.
- MALY NYIMI, *Modeste, Inversion culturelle et déplacement de la pratique chrétienne africaine* (coll. Église et théologie dans leurs contextes, 24). Kampen, Uitgeverij Kok, 1993.
- MASSON, Joseph, «Objectives and Obligations of Dialogue of Religions». *JDh* 1 (1975), 68-84.
- MAYERS, Marvin K., *Christianity Confronts Culture. A Strategy for Cross-Cultural Evangelism*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1974.
- MENAMPARAMPIL, Thomas, «Le défi des cultures». *Sp* 35 / 137 (1994), 451-470.
- , «The challenge of cultures». *OmT* 29 / 259 (1995), 288-295.
- MEYENDORFF, Jean, «Christ as Word: Gospel and Culture». *IRM* 74 / 294 (avril 1985), 246-257.
- MOUTTAPA, Jean, *Dieu et la révolution du dialogue. L'ère des échanges entre les religions* (coll. Paroles vives). Paris, Albin Michel, 1996.
- NIEBUHR, Richard H., *Christ and Culture*. New York, Harper and Brothers Publishers, (1951), 1956.
- POUPARD, Paul, *L'Église au défi des cultures. Inculturation et évangélisation*. Paris, Desclée, 1990.
- , «Théologie de l'évangélisation des cultures», dans «Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio». *Str* 41 / 4 (1985), 277-299. Également dans *Evan-*

- gelización de la cultura e inculturación del Evangelio* (Colección Iglesia Hoy, 5). Buenos Aires, Guadalupe, 1988, pp. 151-173.
- RATZINGER, Joseph, «Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Kulturen», dans P. Gordan (Éd.), *Evangelium und Inkulturation (1492-1992)*. Graz, Styria, 1993, pp. 9-26.
- ROEST CROLLIUS, Arij Athanasius, «The Meaning of Culture in Theological Anthropology». *Inculturation. Its Meaning and Urgency*. Kampala-Nairobi, St. Paul Publications, 1986, pp. 47-66.
- SALES, Michel, «Le christianisme, la culture et les cultures». *Ax* XIII / 1-2 (janvier 1981), 3-40.
- SCHREITER, Robert J., «Faith and Cultures. Challenges to a World Church». *TS* 50 / 4 (1989), 744-760.
- , «Inculturation de la foi ou identification avec la culture?». *Conci* 251 (février 1994), 29-39.
- SHIH HSING-SAN, Joseph, «Un hito simbolico en la evangelización de la cultura y la inculturación del Evangelio: el P. Mateo Ricci, s.j.», dans *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio* (Colección Iglesia Hoy, 5). Buenos Aires, Guadalupe, 1988, pp. 229-250.
- STAFFNER, Hans, *Dialogue, Stimulating Contacts with Hindus*. Anand, Gujarat Sahitya Prakash, 1993.
- STARKLOFF, Carl F., «Aboriginal Cultures and the Christ». *TS* 53 / 2 (1992), 288-312.
- SUESS, Paolo, «Cultura e religião». *REBr* 49 / 196 (dezembro 1989), 778-798.
- , «No verbo que se fez carne, o evangelho se fez cultura». *REBr* 54 / 213 (1994), 36-49.
- TASSEL, Élisabeth, DANROC, Gilles, BERTEN, Ignace, PIERRE, André, SMARTH, William, *Santo-Domingo 1992. Haïti aujourd'hui. I: Évangéliser les cultures* (Cahiers no 5). Port-au-Prince, CHR, 1996.
- UGALDE, Luis, «Inculturación del Evangelio y Evangelización de la cultura», dans C. Pastore (Coor.), *La inculturación del Evangelio* (coll. Estudios Teologicos, 3). Caracas, Publicaciones ITER, 1988, pp. 71-98.

IV. Inculturation et Bible

- BAENA, B. Gustavo, «Fundamentos bíblicos de la inculturación del evangelio». *TX* 43 / 106 (1993), 125-161.
- BEAUCHAMP, Paul, *Le récit, la lettre et le corps* (coll. Cogitatio Fidei, 114). Paris, Cerf, 1992.
- , «The Role of the Old Testament in the Process of Building up Local Churches», dans A. A. Roest Crollius (Éd.), *Bible and Inculturation* (Inculturation Series:

- Working Papers on Living Faith and Cultures, III). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1983, pp. 1-16.
- BOSSUYT, Philippe, RADERMAKERS, Jean, «Rencontre de l'incroyant et inculturation. Paul à Athènes (Ac 17,16-34)». *NRT* 117 / 1 (1995), 19-43.
- CALDUCH-BENAGES, Nuria, «Elementos de inculturación hellenista en el libro de Ben Sira: Los viajes». *EstB* 54 / 3 (1996), 289-298.
- CAMPBELL, M. G., «Inculturation. Some New Testament perspectives». *JSt* 1 / 1 (1990), 4-14.
- CO, Maria Anicia, «Inculturation and the Bible». *EAPR* 30 / 3-4 (1993), 202-217.
- DHAVAMONY, Mariasusai, «Problemática dell'inculturazione del Vangelo oggi», dans *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio* (Colección Iglesia Hoy, 5). Buenos Aires, Guadalupe, 1988, pp. 107-126. En espagnol: «Problemática actual de la inculturación del Evangelio», pp. 127-146.
- DUMAIS, Marcel, «The Church of the Apostles: a Model of Inculturation?», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Cultural Change and Liberation in a Christian Perspective* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, X). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1987, 1-24.
- DUMERMUTH, Carlo F., «Testament and Intercultural Dialogue: Remarks». *AJT* 5 / 2 (1991), 429-433.
- EZEOGU, Ernest Munachi, «La réponse juive à l'hellénisme. Une leçon d'inculturation». *Sp* 34 / 130 (1993), 25-33. En anglais: «The Jewish response to Hellenism: A lesson in inculturation». *JIT* 1 / 2 (1994), 144-155.
- FANG, Mark, «Sensus Plenior in Holy Scripture and in the Chinese Classics», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *Bible and Inculturation* (Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, III). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1983, pp. 91-125.
- GILBERT, Maurice, «Le Livre de la sagesse et l'inculturation», dans A. A. Roest Crolius (Éd.), *L'inculturation et la sagesse des nations* (Inculturation: Études sur l'actualité de la rencontre entre la foi et les cultures, IV). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1984, pp. 1-11.
- GRUEN, Wolfgang, «Jésus-Christ, modèle pour la catéchèse inculturée». *LVit* 50 / 3 (1995), 287-305.
- HILARY, Mbachu, *Inculturation Theology of the Jerusalem Council in Acts 15: An Inspiration for the Igbo Church Today* (European University Studies, Series XXIII, Theology. Vol. 520). Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995.
- JOHN, E. C., «Israel and Inculturation: an Appraisal». *Jeev* 14 / 80 (1984), 87-94.
- LEGRAND, Lucien, «Inculturation. Quelques points de repères bibliques». *LI* 60 / 2 (1992), 13-20.
- MBADU-KWALU, Vidal A., «Dieu connu en Jésus-Christ. Une approche paulinienne d'après l'épître aux Romains», dans *Chemins de la christologie africaine* (coll. Jésus et Jésus-Christ, 25). Paris, Desclée, 1986, pp. 229-246.

- MEESTER, Paul de, «Inculturation de la foi et salut des cultures. Paul de Tarse à l'aréopage d'Athènes (Ac 17,22-32)». *Tel* 16 / 62 (1990), 59-80.
- , «L'inculturation implique réciprocité. Rencontre de Pierre avec Corneille (Ac 10 et 11)». *Tel* 63-64 (1990), 25-38.
- MERCADO, Leonardo N., «Inculturation and the Biblical Apostolate». *PhSa* 26 / 76 (1991), 37-49.
- MONSENGWO PASINYA, Laurent, «L'inculturation dans le Livre des Actes», dans W. Amewowo, P. J. Arowele, Buetubela Balembo (Éd.), *Les Actes des Apôtres et les jeunes Églises. Actes du Deuxième Congrès des Biblistes Africains. Ibadan: 31 juillet – 3 août 1984*. Kinshasa, Katholische Jungschar Oesterre-Facultés Catholiques de Kinshasa, 1990, pp. 120-133.
- MORIN, Alfredo, «La inculturación de la fe en la iglesia apostólica». *Med* 15 / 60 (1989), 450-461.
- MYRE, André, «Jésus au passé et au présent». *Rel* 616 (décembre 1995), 297-299.
[Regard sur Jésus à partir de la perspective de l'inculturation.]
- NEUDECKER, Reinhard, «The Sermon on the Mount as a Witness to "Inculturation". The first two Antithetical Cases (Mt 5:21-32)», dans A. A. Roest Crollius (Éd.), *Bible and Inculturation* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, III). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1983, pp. 71-89.
- NEUNER, Peter, «Die Hellenisierung des Christentums als Modell von Inkulturation». *StZ* 213 / 120-6 (1995), 363-376.
- OKURE, Teresa, «Inculturation: Biblical/Theological Bases», dans T. Okure, P. van Thiel et autres, *32 Articles Evaluating. Inculturation of Christianity in Africa* (Spearhead, 112-114). Eldoret, AMACEA Gaba publications, 1990, pp. 56-88.
- , «Inculturation in the New Testament: Its Relevance for the Nigerian Church», dans *Inculturation in Nigeria (Proceedings of the Bishops' Study Session on Inculturation)*. Lagos, Catholic Secretariat of Nigeria, 1989, pp. 39-62.
- PASTORE, Corrado, «La inculturación en la Biblia», dans C. Pastore (Coor.), *La inculturación del Evangelio* (coll. Estudios Teologicos, 3). Caracas, Publicaciones ITER, 1988, pp. 11-33.
- Pontificia Commissione Biblica, *Fede et cultura alla luce della Bibbia (Foi et culture à la lumière de la Bible)*. Torino, Editrice Elle Di Ci, 1981.
- RAJA, R. J., «New Testament Pointers to Inculturation». *Vaih* 1 / 1 (1996), 82-92.
- ROEST CROLLIUS, Arij Athanasius, «Inculturation: From Babel to Pentecost (An Introduction)», dans A. A. Roest Crollius (Éd.), *Creative Inculturation and the Unity of Faith* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, VIII). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1986, pp. 1-8.
- ROSSI de GASPERIS, Francesco, «Continuity and Newness in the Faith of the Mother Church of Jerusalem», dans A. A. Roest Crollius (Éd.), *Bible and Inculturation* (Inculturation Series: Working Papers on Living Faith and Cultures, III). Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1983, pp. 17-69.

- SCHROER, Silvia, «Évolution de la foi. La Bible, un témoignage d'apprentissage inter-culturel». *Conci* 251 (février 1994), 15-27.
- SOARES PRABHU, George M., «The New Testament as a Model of Inculturation». *Jeev* 6 / 33 (1976), 268-282.
- , «Towards an Indian Interpretation of the Bible». *BibBh* 6 / 1 (1980), 151-170.
- STUHLMÜLLER, Carroll, «The Old Testament and Inculturation». *EAPR* 18 (1981), 219-228.
- TURKSON, Peter, «Inculturation: a Biblical Perspective», dans P. Turkson et F. Wijzen (Éds.), *Inculturation. Abide by the Otherness of Africa and the Africans* (coll. Church and Theology in Context, 26). Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1994, pp. 1-9.
- UKPONG, Justin S., «Inculturation and Evangelization. Biblical Foundations for Inculturation». *VJTR* 59 / 5 (1994), 298-307.
- , *Perspectives néotestamentaires en matière d'inculturation*. (À paraître.)
- , «Rereading the Bible with African Eyes. Inculturation and Hermeneutics». *JTSA* 91 (1995), 3-14.
- VANHOYE, Albert, «Nuovo Testamento e inculturazione». *CCatt* 3223 / 4 (6 octobre 1984), 119-136. En anglais: «The New Testament and Inculturation». *IMR* 7 / 3 (1985), 198-216.
- VERMEYLEN, Jacques, «La Bible et l'héritage des cultures proche-orientales». *LVit* 50 / 3 (1995), 245-251.

—

*Cette recherche de troisième cycle
sur la problématique de l'inculturation
et la rédaction du manuscrit
ont été rendues possibles*

*grâce
à Monsieur André MYRE,
directeur de cette thèse,
que je remercie chaleureusement
pour s'être fait l'instigateur discret
d'un sujet qui sut me passionner,
et à Madame Gertrude Giroux
à qui j'exprime ma gratitude
pour avoir révisé le texte.*

*L'aide financière accordée
par le FCAR (Ottawa), le CRSH (Québec),
les Universités de Montréal et du Québec à Trois-Rivières
a également permis de mener à terme
ce projet doctoral,
commencé à Jérusalem
auprès de père Marie-Émile Boismard
de l'École biblique et archéologique française
et achevé à la Faculté de théologie
de l'Université de Montréal.*

—