

## Le Christ, la foi et le défi des cultures

[mars 1993]

Exposé devant les Conférences  
épiscopales d'Asie (Hongkong)

À l'occasion de la rencontre de la Fédération  
des Conférences épiscopales d'Asie (FABC), qui  
s'est tenue à Hongkong du 2 au 5 mars 1993,  
le cardinal Joseph Ratzinger, président  
de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi,  
a donné la conférence ci-après (\*):

Les derniers mots du Seigneur ressuscité  
s'adressent aux disciples pour les envoyer aux  
confins de la terre : « Allez donc, et de toutes les  
nations faites des disciples; baptisez-les..., apprenez-  
leur à observer tout ce que je vous ai  
commandé » (Mt 28, 19 et s.; cf. Ac 1, 8).

Dès que le christianisme a commencé à se  
propager, il a eu conscience que sa mission serait  
universelle. Dès le début, les disciples de Jésus  
savaient qu'ils auraient à transmettre leur foi à  
tous les hommes. La foi était pour eux un bien qui  
ne leur appartenait pas en propre, mais tous y  
avaient droit. Ils auraient manqué à la fidélité s'ils  
n'avaient pas porté jusqu'aux endroits les plus  
reculés de la terre ce qui leur avait été donné.

Le point de départ du christianisme n'a pas été  
la recherche du pouvoir, mais la certitude d'avoir  
reçu la connaissance salvatrice et l'amour rédempteur  
auxquels tous les hommes avaient droit et  
auxquels ils aspiraient du plus profond de leur  
être. La mission n'était pas perçue comme une  
propagation pour exercer un pouvoir, mais  
comme une transmission obligatoire de ce qui  
était destiné à chacun et dont chacun avait besoin.

Aujourd'hui, on a soulevé des doutes quant à  
l'universalité de la foi chrétienne. Beaucoup ne  
considèrent plus la mission universelle comme

(\*) Texte écrit en allemand, prononcé en anglais et publié dans *Origins*  
du 30 mars 1993. Traduction de la DC à partir de la version anglaise.  
Version française publiée dans DC 1995, n. 2120, p. 689-708.

reste ferme, avec moi". Tu te tiens ferme avec moi  
si tu te tiens dans l'Église. L'Église est la terre  
sainte, sur laquelle nous devons nous tenir...  
Tiens donc ferme, tiens-toi dans l'Église. Tiens-toi  
ferme, là où je veux t'apparaître, là où je reste près  
de toi. Où est l'Église, là est le lieu ferme de ton  
cœur. C'est sur l'Église que s'appuient les fonde-  
ments de ton âme. En effet, dans l'Église je te suis  
apparu, comme jadis dans le Buisson ardent. Le  
buisson, c'est toi; moi, je suis le feu. Feu dans le  
buisson, je suis en ta chair. Je suis le feu, pour  
t'illuminer; pour brûler les épines de tes péchés,  
pour te donner la faveur de ma grâce ».

toutes deux se  
de l'Apocalypse,  
e 12 : il n'est pas  
d'une manière  
Marie, parce qu'en  
ips tout le Peuple  
sraël, qui souffre,  
mce. Mais il n'est  
Marie, la Mère du

entre personne et  
trouvons dans ce  
si est tressé entre  
a suite lentement  
ères et finalement  
tard on ait séparé  
vue comme une  
de privilèges et  
is; que l'Église, à  
re impersonnelle  
et cela a nui aussi  
iologie. Ici sont à  
sée occidentale a  
ivre et qui, par  
ns motifs. Mais si  
ement l'Église et  
ir avant ces divi-  
re supra-indivi-  
stitutionnelle de la  
où personne et  
leurs origines à  
l'Adam.

et la vision ecclé-  
arie, nous ramè-  
Christ et au Dieu  
ste ce que la sain-  
re de Dieu dans  
que nous devons  
atologique » de  
hapitre sur Marie  
ologie conciliaire  
départ christolo-

gie des Pères, je  
oser un texte de  
lectionné Hugo  
ous fermes sur le  
t dire "se tenir"?  
Pa écrit : "Le lieu  
". Personne ne se  
tient ferme dans  
écrite : "Mais toi,

l'histoire d'une vérité et d'un amour libérateurs, mais comme une histoire d'aliénation et de violation. Cette nouvelle conviction qui s'exprime ainsi exige des chrétiens qu'ils réfléchissent de manière radicale sur ce qu'ils sont et ce qu'ils ne sont pas, sur ce qu'ils croient et ne croient pas, sur ce qu'ils ont à donner et ce qu'il ne leur appartient pas de donner.

Dans le cadre de cette intervention, je ne peux qu'essayer de dégager une première réflexion sur un sujet aussi vaste. Mon intention est de montrer le droit et la capacité de la foi chrétienne à se communiquer à d'autres cultures, à les assimiler et à se laisser enseigner par elles. Au fond, cela devrait inclure toutes les questions qui concernent le fondement de l'existence chrétienne : Pourquoi croire ? Y a-t-il pour l'homme une vérité, une vérité qui soit accessible et qui appartienne à chacun, ou bien sommes-nous destinés, par l'intermédiaire de divers symboles, à n'avoir jamais qu'un aperçu fugace d'un mystère qui ne se révèle jamais réellement à nous ? Parler de la foi, est-ce une présomption ou un devoir ? Même, ces questions ne peuvent être abordées de front et discutées dans toute leur ampleur. Nous devons simplement les garder au fond de notre esprit car elles sont à la base de notre réflexion sur la foi et la culture.

### 1. Culture, inculturation, rencontre des cultures

Nos premières questions doivent être les suivantes : Qu'est-ce que la culture ? Comment est-elle en relation avec la religion, et comment peut-elle entrer en contact avec des formes religieuses qui, à l'origine, lui sont étrangères ? Tout d'abord, nous pouvons remarquer que ce fut l'Europe moderne qui, la première, donna naissance au concept de culture où celle-ci apparaît comme distincte de la religion, ou même en opposition à elle. Dans toutes les cultures historiques connues, la religion est un élément essentiel de la culture, elle en est même l'âme. C'est la religion qui détermine la structure des valeurs et donc leur logique interne.

Mais, si tel est le cas, l'inculturation de la foi chrétienne dans d'autres cultures apparaît d'autant plus difficile. Car il est difficile de voir comment une culture, qui vit et tire son souffle de la religion avec laquelle elle est intimement mêlée, peut être transplantée dans une autre religion sans que toutes deux aillent à leur perte. Si vous retirez d'une culture cette religion qui l'engendre, alors vous lui volez son cœur. Si vous lui implan-

tez un nouveau cœur, le cœur chrétien, il semble inévitable que l'organisme qui n'est pas ordonné à cela rejette le corps étranger.

Une issue positive de l'opération est difficile à envisager.

L'opération ne peut avoir de sens que si la foi chrétienne et l'autre religion, avec la culture dont elle vit, ne sont pas totalement différentes l'une de l'autre. Elle n'a de sens que si elles sont intérieurement ouvertes l'une à l'autre ou, pour dire les choses différemment, si elles tendent naturellement à se rapprocher et à s'unir. L'inculturation présuppose donc l'universalité potentielle de chaque culture. Elle présuppose que, dans toutes les cultures, c'est la même nature humaine qui est à l'œuvre. Elle présuppose que la recherche de l'union est une vérité commune de la condition humaine qui subsiste dans les cultures.

Autrement dit, la recherche d'inculturation n'a de sens que si aucune injustice n'est faite à une culture quand, étant donné la disposition humaine universelle à l'égard de la vérité, une nouvelle puissance culturelle l'ouvre et la développe davantage. Par conséquent, ce qui, dans une culture, exclut cette ouverture et cet échange, indique ce qui est déficient dans cette culture, car l'exclusion de l'autre va contre la nature humaine. Le signe d'une culture élevée est son ouverture, sa capacité à donner et à recevoir, sa puissance à se développer, à accepter d'être purifiée et à devenir plus conforme à la vérité et à l'homme.

Tentons maintenant une sorte de définition de la culture. Nous pourrions dire que la culture est la forme commune, historiquement développée, de l'expression des idées et des valeurs qui caractérisent la vie d'une communauté. Essayons d'envisager maintenant de plus près les éléments individuels de cette définition de manière à comprendre le mieux possible la communication des cultures entre elles, que le mot *inculturation* doit signifier.

A. Tout d'abord, la culture a un rapport avec la connaissance et les valeurs. Elle est un essai de compréhension du monde et de l'existence de l'homme dans le monde, mais elle n'est pas qu'une tentative purement théorique. Elle est plutôt ordonnée aux intérêts fondamentaux de l'existence humaine.

Cette compréhension devrait nous montrer comment le fait d'être humain, comment l'homme doit occuper sa place dans le monde et comment il peut y agir pour s'accomplir dans sa quête de la réussite et du bonheur. En outre, dans les grandes

cultures, cette qui individualiste, c'inventer un mot et à la vie. On n'question d'une culture d'une bonne communauté, préalable à l'épanouissement.

Avec la culture compréhension lieu à une *prax* affaire à une condition indispensable d' devons ajouter dans le monde l'homme et du monde tion préalable et ne peut ni construire manière droite et réponse. En effet cultures que de monde afin de l'

B. La culture donc le fait d'allent jusqu'aux culture, en son ouverture au divin l'avons déjà vu, i cende dans la culture dans un sujet emprunter, gard

La culture est qui, d'un côté, révidus et, de l'autre sujet commun qui dépassent la qui peuvent être supra-rationnel appel à la sagesse dieux ; elles fontales qui ont le c dire, elles ne peuvent des délibérations originel avec le d'autres termes communication

Il en découle lorsque celle-ci

(1) Cf. Josef Pieper, 1970 ; et *Über die platon*

trétien, il semble  
l'est pas ordonné

ion est difficile à

sens que si la foi  
c la culture dont  
fférentes l'une de  
les sont intérieure-  
ou, pour dire les  
ndent naturelle-  
r. L'inculturation  
é potentielle de  
que, dans toutes  
: humaine qui est  
la recherche de  
de la condition  
ultures.

'inculturation n'a  
n'est faite à une  
la disposition  
de la vérité, une  
œuvre et la déve-  
, ce qui, dans une  
: et cet échange,  
cette culture, car  
nature humaine.  
son ouverture, sa  
sa puissance à se  
ifiée et à devenir  
omme.

de définition de  
e la culture est la  
t développée, de  
urs qui caractéri-  
ssayons d'envisa-  
ments individuels  
à comprendre le  
des cultures entre  
t signifier.

in rapport avec la  
e est un essai de  
le l'existence de  
e n'est pas qu'une  
. Elle est plutôt  
entaux de l'exis-

it nous montrer  
omment l'homme  
nde et comment  
ns sa quête de la  
dans les grandes

cultures, cette question ne se pose plus de manière individualiste, comme si chaque individu pouvait inventer un modèle pour se confronter au monde et à la vie. On ne peut réussir qu'avec autrui ; la question d'une connaissance juste est donc aussi celle d'une bonne formation à la communauté. La communauté, pour sa part, est la condition préalable à l'épanouissement de l'individu.

Avec la culture, nous avons affaire à une compréhension, qui est connaissance donnant lieu à une *praxis*, c'est-à-dire que nous avons affaire à une connaissance qui inclut la dimension indispensable des valeurs ou de l'éthique. Nous devons ajouter quelque chose qui allait de soi dans le monde d'autrefois. La question de l'homme et du monde comprend toujours la question préalable et vraiment originelle de Dieu. On ne peut ni comprendre le monde ni vivre de manière droite si la question du divin reste sans réponse. En effet, c'est le fondement des grandes cultures que de dire comment elles interprètent le monde afin de l'ordonner au divin.

B. La culture, au sens classique, comprend donc le fait d'aller au-delà du visible et de l'apparent jusqu'aux véritables causes, et, ainsi, la culture, en son sens le plus profond, signifie l'ouverture au divin. Corrélativement, comme nous l'avons déjà vu, il y a l'idée que l'individu se transcende dans la culture et se sent porté en avant dans un sujet social plus vaste dont il peut emprunter, garder ou développer les idées.

La culture est toujours reliée à un sujet social qui, d'un côté, rassemble les expériences des individus et, de l'autre, contribue à les partager. Le sujet commun conserve et développe des idées qui dépassent la capacité d'un individu, des idées qui peuvent être appelées pré-rationnelles ou supra-rationnelles. Ce faisant, les cultures font appel à la sagesse des « anciens », plus proche des dieux ; elles font appel aux traditions fondamentales qui ont le caractère de la révélation, c'est-à-dire, elles ne proviennent pas des investigations et des délibérations de l'homme mais d'un contact originel avec le fondement de toutes choses. En d'autres termes, les cultures font appel à une communication du divin (1).

Il en découle ensuite une crise de la culture lorsque celle-ci n'est plus en mesure de relier de

manière convaincante cet héritage supra-rationnel à une nouvelle connaissance critique. Dans un tel cas, une vérité héritée devient discutable ; ce qui, un temps, était une vérité devient simple habitude et perd de sa vigueur.

C. Ici, apparaît un autre élément. La société évolue, et par conséquent, la culture est aussi en rapport avec l'histoire. Dans son évolution dans le temps, la culture se forme par ses rencontres avec des réalités nouvelles et par l'arrivée de nouvelles idées. Lorsqu'elle n'est pas lovée sur elle-même, la culture se tient dans le cours du temps, à la confluence d'autres courants qui vont vers l'unité.

L'historicité d'une culture signifie sa capacité à s'ouvrir et à se laisser transformer par les rencontres. Assurément, on peut distinguer entre les cultures cosmiques/statiques et les cultures historiques. On dit que les cultures antiques décrivent toujours de la même manière le mystère du cosmos, alors que le monde culturel judéo-chrétien, en particulier, comprend le chemin avec Dieu comme histoire. De ce fait, l'histoire est ici fondamentale.

Cette distinction entre cultures statiques et cultures dynamiques est, dans un certains sens, très pertinente, mais elle ne dit pas toute l'histoire, parce que même les cultures axées sur le cosmos incluent une mort et une renaissance, et le fait d'être humain comme un cheminement. En tant que chrétiens, nous dirons qu'elles comportent en elle une dynamique de l'attente, mais c'est un sujet sur lequel nous reviendrons (2).

Nos petits efforts pour clarifier ici les catégories fondamentales du concept de culture nous aident à mieux comprendre comment les cultures se rencontrent et s'entremêlent. Nous pouvons dire à présent que l'attachement d'une culture à une individualité culturelle, à une expression culturelle particulière, est le point de départ d'une multiplicité de cultures et de leurs caractéristiques particulières. À l'inverse, nous pouvons établir que l'historicité de la culture, son mouvement dans le temps et à travers le temps, comprend son ouverture. Une culture individuelle ne vit pas simplement sa propre expérience de Dieu, du monde et de l'homme. C'est la nécessité plutôt qui lui fait rencontrer sur sa route d'autres cultures avec leurs différentes expériences et qu'elle doit accepter.

(1) Cf. Josef Pieper, *Überlieferung : Begriff und Anspruch*, München, 1970 ; et *Über die platonischen Mythen*, München, 1965.

(2) Th. Haecker a souligné en particulier le concept de l'attente dans le « paganisme » pré-chrétien. Cf. Th. Haecker, *Vergil : Vater des Abendlandes*, Leipzig, 1931 ; 2<sup>e</sup> édition München, 1947.

De là, selon qu'une culture est ouverte ou fermée, intérieurement large ou étroite, elle parvient à approfondir et affiner ses propres intuitions et valeurs. Ceci peut entraîner une profonde évolution par rapport à sa configuration culturelle précédente, et cette évolution ne doit être aucunement une question d'aliénation ou de violation.

Une évolution réussie s'explique par la capacité de toutes les cultures à l'universalité, capacité qui se concrétise dans l'assimilation d'une culture donnée par une autre et par sa propre évolution interne. Ce processus peut même résoudre l'aliénation latente de l'homme par rapport à la vérité et par rapport à lui-même, aliénation qu'une culture peut entretenir. Cela peut signifier la pâque bienfaisante d'une culture. Paraissant seulement mourir, la culture, en fait, ressuscite, et s'épanouit pleinement pour la première fois.

Voilà pourquoi nous ne devrions plus parler d'inculturation mais de rencontres de cultures ou d'*interculturalité*, si je peux m'exprimer ainsi. Car l'inculturation suppose qu'une foi dépouillée de culture soit transplantée dans une culture indifférente du point de vue religieux, où deux sujets, qui ne se connaissent pas officiellement, se rencontrent et fusionnent. Mais cette notion est avant tout artificielle et irréaliste, car, à l'exception de la civilisation technologique moderne, il n'y a pas de foi dépourvue de culture ni de culture dépourvue de foi. Il est surtout difficile d'imaginer comment deux organismes, étrangers l'un à l'autre, deviendraient tout d'un coup une entité viable par une transplantation qui arrête le développement de chacun d'entre eux. L'interculturalité ne peut faire surgir de nouvelles formes que si toutes les cultures sont potentiellement universelles et ouvertes les uns aux autres.

Jusqu'à présent, nous nous sommes intéressés d'abord à ce qu'on pourrait appeler des considérations d'ordre phénoménologique, c'est-à-dire nous avons regardé comment les cultures agissent et se développent. Ce faisant, nous avons posé la potentialité qu'ont toutes les cultures à être universelles comme le principe fondamental d'une histoire qui a l'unification pour objectif. Mais, alors, nous pouvons nous poser la question de savoir pourquoi il en est ainsi ? Pourquoi toutes les cultures ne sont-elles que particulières et, par conséquent, différentes les unes des autres ? Pourtant, pourquoi sont-elles en même temps ouvertes à toutes les autres cultures et capables de s'affiner et de se combiner réciproquement ?

Je ne souhaite pas m'étendre ici sur les solutions positivistes apportées à ces questions ; celles-

ci, bien sûr, existent. Il me semble qu'ici précisément, on ne saurait éviter la référence à la métaphysique. La rencontre des cultures est possible parce que l'homme, malgré toutes les différences de son histoire et de ses composantes sociales, reste un seul et même être. Cependant, cet unique être homme est lui-même marqué au plus profond de son existence par la vérité. L'ouverture fondamentale de toute personne à une autre ne peut être expliquée que par le fait caché que nos âmes ont été marquées par la vérité ; et ceci explique l'accord essentiel qui existe même entre des cultures très proches les unes des autres.

Par ailleurs, une diversité qui conduit à l'isolement peut s'expliquer par la finitude de l'esprit humain. Personne n'englobe la totalité ; les conceptions et les formes multiples représentent une sorte de mosaïque qui montre leur complémentarité et leurs relations réciproques. Pour former un tout, chacun a besoin d'autrui. L'homme ne parvient à l'unité et à la plénitude de son être que dans la réciprocité de toutes les grandes réalisations culturelles.

Certes, nous devons reconnaître que ce diagnostic optimiste ne dit pas tout. La capacité des cultures à l'universalité se heurte toujours et encore à des obstacles insurmontables lorsque nous essayons de traduire cette universalité dans la pratique, car il ne s'agit pas seulement d'une question de force dynamique de ce que nous avons en commun. Nous devons aussi considérer l'élément de séparation, les barrières et les contradictions, l'impossibilité de traverser l'eau qui nous sépare à cause de sa profondeur.

Nous avons parlé auparavant de l'unité de l'être humain, du fait qu'il est saisi par Dieu de manière cachée à travers la vérité. Cependant, nous nous rendons compte également qu'il y a aussi un facteur négatif dans l'existence humaine, une aliénation, qui entrave la connaissance et, finalement, coupe partiellement l'homme de la vérité et, de ce fait, d'autrui. C'est dans cet indéniable facteur d'aliénation que réside la pauvreté de nos efforts pour promouvoir la rencontre des cultures.

Si nous pouvons en déduire qu'il est faux d'accuser d'idolâtrie toutes les religions de la terre, il serait tout aussi inexact de considérer toutes les religions uniquement de manière positive. Nous ne devrions pas oublier, tout d'un coup, la critique de la religion dont non seulement Feuerbach et Marx ont marqué notre âme au fer rouge, mais aussi de grands théologiens tels que Karl Barth et Bonhoeffer.

## 2. Foi et c

Nous arrivons à notre réflexion de l'essence de la rencontre et d'émerger de ce domaine des p nous lancer dar il nous faut ré tats essentiels c der ce qui peu s'attachent pas cielle l'une à devienne l'occa et de se perfect

Le moyen q que la vérité pa sairement en j comme un tou plus elle est gra qui lui était au en mesure de l'

Dès lors, la se comprendre claire. La foi c honnête, sait t culturelles parti ment humain, c fiée et qui doit aussi assurée qu nication de la v sa rédemptio l'homme est d'é vérité. Cette o oppose les uns nous sommes c coupés du terre

La commun vrance de l'alié la norme unive culture mais e puisque chaqu de la vérité. Ce au contraire. C position peut d chaque culture maintenant po

Tel est l'imr tienne ; il soul voyer tous les p est la vérité en l'humanité. No

## 2. Foi et culture

Nous arrivons à présent à la seconde partie de notre réflexion. Nous avons parlé jusqu'à présent de l'essence de la culture et des conditions d'une rencontre et d'un mélange entre cultures qui font émerger de nouvelles formes culturelles. Du domaine des principes, nous devons maintenant nous lancer dans celui des faits. Mais tout d'abord, il nous faut récapituler une fois de plus les résultats essentiels de notre réflexion et nous demander ce qui peut unir les cultures afin qu'elles ne s'attachent pas simplement de manière superficielle l'une à l'autre mais que leur rencontre devienne l'occasion de s'enrichir réciproquement et de se perfectionner.

Le moyen qui peut les rassembler ne peut être que la vérité partagée sur l'homme, qui met nécessairement en jeu la vérité sur Dieu et la réalité comme un tout. Plus une culture est humaine, plus elle est grande, plus elle s'adressera à la vérité qui lui était auparavant étrangère, et plus elle sera en mesure de l'assimiler et d'être assimilée par elle.

Dès lors, la manière unique dont les chrétiens se comprennent à la lumière de leur foi devient claire. La foi chrétienne, si elle est vigilante et honnête, sait très bien que dans ses expressions culturelles particulières il y a une bonne part d'élément humain, qui doit être, en grande partie, purifiée et qui doit s'ouvrir. Mais la foi chrétienne est aussi assurée qu'en son cœur, c'est l'auto-communication de la vérité elle-même et, par conséquent, sa rédemption. Car la véritable pauvreté de l'homme est d'être dans l'obscurité par rapport à la vérité. Cette obscurité fausse nos actes et nous oppose les uns aux autres, précisément parce que nous sommes corrompus, étrangers à nous-mêmes, coupés du terreau de notre être, qui est Dieu.

La communication de la vérité apporte la délivrance de l'aliénation et de la division. Elle éclaire la norme universelle qui ne fait violence à aucune culture mais entraîne chacune en son centre, puisque chaque culture est en définitive l'attente de la vérité. Ceci ne signifie pas uniformité. Bien au contraire. C'est à cette seule condition que l'opposition peut devenir complémentarité parce que chaque culture, fondée sur la même norme, peut maintenant porter ses propres fruits.

Tel est l'immense mandat confié à la foi chrétienne; il souligne l'obligation intérieure d'envoyer tous les peuples à l'école de Jésus parce qu'il est la vérité en personne et, donc, le chemin de l'humanité. Nous ne souhaitons pas, maintenant,

prendre part à la discussion sur la légitimité de ce mandat, mais il nous faudra revenir sur cette question. Posons plutôt la question suivante. Quelles conclusions devrions-nous tirer de ce qui a été dit précédemment sur les relations concrètes entre la foi chrétienne et les cultures de monde ?

Tout d'abord, nous devons établir que la foi est elle-même culture. La foi nue ou la religion pure n'existent pas. Autrement dit, dans la mesure où la foi dit à l'homme qui il est et comment il doit s'humaniser, elle crée de la culture; la foi est culture en tant que telle. L'expression de la foi n'est pas une abstraction; elle a mûri après une longue histoire et des mélanges interculturels par lesquels elle forme une structure de vie, l'interaction de l'homme avec lui-même, son voisin, le monde et Dieu. Cela signifie aussi que la foi est aussi son propre sujet, une communauté vivante et culturelle que nous appelons le *Peuple de Dieu*.

Le caractère historique de la foi comme sujet s'exprime peut-être plus manifestement dans ce concept. Faut-il alors que la foi soit placée comme une culture parmi d'autres de sorte que l'on ait à choisir si on appartient à ce peuple comme à une communauté culturelle ou à un autre ? Non. On arrive au point où ce qui est spécifique et propre à une culture devient évident. Le sujet culturel *Peuple de Dieu* diffère des cultures classiques, qui se définissent par tribus, peuples ou par les frontières d'une région commune, dans la mesure où le peuple de Dieu existe dans différentes cultures qui, pour leur part, même autant que le chrétien puisse être concerné, ne cessent d'être la première et immédiate culture. Même en tant que chrétien, on reste Français, Allemand, Américain, Indien, etc.

Dans le monde anté-chrétien, comme dans les grandes cultures de l'Inde, de la Chine et du Japon, l'identité et l'indivisibilité du sujet culturel perdure. Une double appartenance est, en principe, impossible, à l'exception, bien sûr, du bouddhisme, qui est capable de s'unir à d'autres cultures comme une sorte de principe inné. Mais la double appartenance culturelle apparaît d'abord de manière visible avec le christianisme, de sorte que l'homme vit maintenant dans deux mondes culturels, la culture historique et celle, nouvelle, de la foi, qui toutes deux l'imprègnent.

Cette interaction ne sera jamais une synthèse définitivement accomplie; elle suppose la nécessité de continuer les efforts vers la réconciliation et l'affinement. L'homme doit constamment apprendre la transcendance vers la plénitude et l'universalité qui n'appartient pas à un peuple

particulier, mais précisément au peuple de Dieu, lequel englobe tous les hommes. Par ailleurs, ce qui est en commun doit constamment être reçu dans le domaine du particulier et doit être vécu ou même subi dans l'histoire actuelle.

Il en découle quelque chose d'important. On pourrait penser que la culture est l'affaire d'un pays historique en tant que tel (Allemagne, France, Amérique, etc.), alors que la foi, en ce qui la concerne, est en recherche d'une expression culturelle. Les cultures individuelles attribueraient, pour ainsi dire, à la foi un corps culturel. Par conséquent, il faudrait toujours que la foi vive de cultures d'emprunt, qui restent en fin de compte quelque chose d'externe et susceptible d'être abandonné. Surtout, une forme culturelle d'emprunt donnée ne dira rien à quelqu'un qui vit dans une autre culture. De ce fait, l'universalité finirait par devenir fictive.

Cette manière de penser est fondamentalement manichéenne. La culture est dévalorisée, réduite à n'être qu'une simple coquille interchangeable. La foi est réduite à un esprit désincarné finalement dépourvu de réalité. Cette conception reflète certainement la mentalité qui suit les Lumières. La culture est réduite à sa plus simple expression; la religion à une simple impression inexprimable ou à une pensée pure. La tension bénéfique, par laquelle on pourrait s'attendre à caractériser *per se* la coexistence de deux sujets, est perdue.

Si la culture représente davantage qu'une simple forme ou qu'un principe esthétique, si elle est plutôt l'agencement de valeurs dans une forme historique de vie et si elle ne peut pas être séparée de la question de Dieu, alors nous ne pouvons pas esquiver le fait que l'Église est pour les croyants son propre sujet culturel. Ce sujet culturel qu'est l'Église, peuple de Dieu, ne correspond à aucun sujet historique individuel même à l'époque d'une christianisation apparemment entière comme on a pensé qu'elle l'a été en Europe. L'Église conserve plutôt de manière significative sa propre forme transcendante.

S'il en est ainsi, lorsque la foi et sa culture, qui lui est jusqu'ici étrangère, se rencontrent, il ne saurait être question que la dualité des cultures se fonde au détriment de l'une ou de l'autre. Gagner un christianisme, privé de son caractère humain concret au prix de la perte de son propre héritage culturel, serait autant une erreur que l'abandon de la propre physionomie culturelle de la foi. En effet, la tension est bénéfique; elle renouvelle la foi et régule la culture. Il serait donc absurde de

proposer une sorte de christianisme pré-culturel ou déculturé qui déroberait à lui-même sa propre force historique et se réduirait à n'être qu'une collection vide d'idées.

Nous ne pouvons pas oublier que, déjà dans le Nouveau Testament, le christianisme porte le fruit d'une histoire culturelle entière, une histoire faite d'accueil et de rejet, de rencontre et d'échange. L'histoire de la foi d'Israël, qui a été reprise dans le christianisme, a trouvé sa forme propre par des affrontements avec la culture égyptienne, hittite, sumérienne, babylonienne, perse et grecque.

Toutes ces cultures étaient en même temps des religions, des formes de vie historiques complètes. Israël les a adoptées et transformées non sans peine au cours de sa lutte avec Dieu, en lutte avec les grands prophètes, afin de préparer un réceptacle toujours plus pur pour la nouveauté de la révélation du Dieu unique. Ces autres cultures sont parvenues de ce fait à leur propre achèvement. Elles auraient toutes sombré dans le passé lointain si elles n'avaient pas été affinées et élevées dans la foi de la Bible, parvenant de ce fait à la pérennité.

Certes, l'histoire de la foi d'Israël commence avec la vocation d'Abraham : « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père » (Gn 12, 1); elle commence avec une rupture culturelle. Cette rupture, avec sa propre histoire antérieure, cette avancée, sera toujours au commencement d'une nouvelle période de l'histoire de la foi. Mais ce nouveau départ se révèle lui-même être une capacité de guérison qui crée un nouveau centre et qui daigne tirer à elle tout ce que est vraiment humain, tout ce qui est vraiment divin. « Moi, une fois élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (Jn 12, 31) – cette parole du Seigneur ressuscité s'applique également ici. La croix est avant tout rupture, rejet, ascension, mais c'est précisément la raison pour laquelle elle devient un nouveau centre d'attraction magnétique, tirant l'histoire du monde vers le haut et devenant une rencontre de personnes divisées.

Quiconque rejoint l'Église doit être conscient qu'il entre dans un sujet culturel avec sa propre interculturalité multistratifiée et qui a eu son développement culturel. On ne peut devenir chrétien sans un certain exode, une rupture par rapport à sa vie antérieure dans tous ses aspects. Le foi n'est pas une voie privée vers Dieu; elle conduit vers le peuple de Dieu et son histoire.

Dieu lui-même s'est lié à une histoire qui est maintenant la sienne et dont nous ne pouvons nous affranchir. Christ reste un homme pour

l'éternité. C incluent in culture, une culières, que ne pouvons tion à notre pourrions é donner un a lement selor

Cela sign de Dieu n'est plutôt qu'il première id rupture, trou pas tout. Ce pour permet tion du Logo La tension e sujet apparti compli de l'i le véritable c se tient certe c'est-à-dire c défenses de l

### 3. La foi et les dans l

Tout cela véritableme Logos, l'auto- Il est donc é chacun peut valeur ni de entend des o telles déclara aujourd'hui posés mais a tisme. Hans époque lorsq « Qu'est-ce q appropriée l moraux et re remplacée p précisément norme access l'homme (3).

Ainsi, la r preuve de lei

(3) Cf. V. Possenti, *società*, Marietti, 19

me pré-culturel même sa propre à n'être qu'une

que, déjà dans le me porte le fruit ne histoire faite e et d'échange. été reprise dans e propre par des ptienne, hittite, et grecque.

même temps des ques complètes. s non sans peine n lutte avec les r un réceptacle té de la révéla- s cultures sont re achèvement. le passé lointain . élevées dans la : à la pérennité. raël commence itte ton pays, ta (Gn 12, 1); elle

ulturelle. Cette ntérieure, cette ncement d'une la foi. Mais ce e être une capa- au centre et qui : est vraiment t divin. « Moi, ous les hommes le du Seigneur ci. La croix est ion, mais c'est lle elle devient gnétique, tirant t devenant une

t être conscient avec sa propre t qui a eu son t devenir chré- e rupture par us ses aspects. vers Dieu; elle son histoire. histoire qui est us ne pouvons t homme pour

l'éternité. Cependant, être homme et être corps incluent inévitablement une histoire et une culture, une histoire et une culture plutôt particulières, que cela nous convienne ou non. Nous ne pouvons pas répéter l'événement de l'incarnation à notre convenance dans le sens où nous pourrions écarter le corps du Christ et lui en donner un autre. Le Christ reste lui-même, réellement selon son corps. Mais il nous tire à lui.

Cela signifie que, dans la mesure où le peuple de Dieu n'est pas une entité culturelle propre mais plutôt qu'il est issu de tous les peuples, sa première identité culturelle, provenant d'une rupture, trouve donc aussi sa place. Mais ce n'est pas tout. Cette première identité est nécessaire pour permettre l'incarnation du Christ, l'incarnation du Logos, afin qu'il parvienne à sa plénitude. La tension entre les nombreux sujets et l'unique sujet appartient essentiellement au drame inaccompli de l'incarnation du Fils. Cette tension est le véritable dynamisme interne de l'histoire; elle se tient certes toujours sous le signe de la croix, c'est-à-dire qu'elle a toujours à lutter contre les défenses de l'étroitesse d'esprit et du refus.

### 3. La foi chrétienne et les religions non-chrétiennes dans la situation historique actuelle

Tout cela en découle, si Jésus de Nazareth est véritablement le sens incarné de l'histoire, le Logos, l'auto-manifestation de la vérité elle-même. Il est donc évident que cette vérité est le lieu où chacun peut se réconcilier et rien ne perd ni de sa valeur ni de sa dignité. Mais, aujourd'hui, on entend des objections sur ce point. Affirmer que telles déclarations de foi sont vraies est considéré aujourd'hui non seulement comme des présupposés mais aussi comme un signe d'obscurantisme. Hans Kelsen a exprimé l'esprit de notre époque lorsqu'il affirma que la question de Pilate : « Qu'est-ce que la vérité ? » est l'unique position appropriée par rapport aux grands problèmes moraux et religieux de l'humanité. La vérité est remplacée par la décision de la majorité, dit-il, précisément parce qu'il ne saurait y avoir de norme accessible communément obligatoire pour l'homme (3).

Ainsi, la multiplicité des cultures devient une preuve de leur relativité. La culture est mise en

opposition à la vérité. Ce relativisme, un sentiment de fond de l'homme des Lumières, qui touche aujourd'hui profondément la théologie, est le problème le plus grave de notre temps. C'est aussi la raison fondamentale pour laquelle la *praxis* a remplacé la vérité et, de ce fait, modifie les axes des religions. Nous ne savons pas ce qui est vrai, mais nous savons ce que nous devons faire, à savoir, inaugurer une société meilleure, le « Royaume », comme on dit souvent en reprenant un mot de la Bible et en l'appliquant dans un sens profane et utopique.

Il semble que l'ecclésiocentrisme, le christocentrisme, le théocentrisme, tout cela revient à se centrer sur le Royaume, ce qui représente la tâche de toutes les religions, celles-ci étant supposées se rencontrer autour de cette conviction (4). Ainsi, il n'est plus justifié de les approcher plus longuement dans ce qui fait leur cœur et de les mettre en lien par leurs messages éthiques ou religieux. Bien au contraire, les religions seraient de ce fait déformées dans leur être le plus profond, dans la mesure où elles sont susceptibles d'être utilisées comme un moyen pour une structure à venir qui leur est véritablement étrangère et qui les vide de leur substance.

Le dogme du relativisme fonctionne aussi dans une autre direction. L'universalisme chrétien réalisé concrètement dans la mission n'est plus alors la transmission obligée d'un bien, à savoir une vérité et un amour qui s'adressent à chacun. La mission devient plutôt la présomption arrogante d'une culture qui s'estime supérieure aux autres et qui voudrait ainsi les priver de ce qui est bon pour elles et qui leur est propre.

Les conclusions tirées de ce relativisme sont différentes d'une culture à l'autre même si elle sont liées à leur dynamisme fondamental. En Amérique latine, il existe aujourd'hui un mouvement en cours qui s'appelle *teologia india*, le titre faisant référence aux populations indigènes. Le mouvement pleure la perte des vieilles religions de ce continent et voudrait les faire revivre d'une certaine manière.

Les religions sont considérées comme des chemins qui mènent les différents peuples vers Dieu et sont donc fondamentalement des chemins de même valeur pour conduire au salut. Chaque peuple a le droit de choisir sa voie; l'Amérique

(3) Cf. V. Possenti, *Le società liberali al bivio: Lineamenti di filosofia della società*, Marietti, 1991, p. 315-345, notamment 345 et s.

(4) Cf. les indications de J. Dupuis, « The Kingdom of God and World Religions », in *Vidyajyoti, Journal of Theological Reflection* 51 (1987), p. 530-544.

latine doit en fin de compte se libérer de l'aliénation qu'elle a endurée lorsque le christianisme occidental lui a été imposé.

La situation est quelque peu différente en Afrique, où, contrairement à l'Amérique latine, les religions tribales sont encore vigoureuses. Mais même là on peut observer un mouvement inverse en raison du doute qui affecte le christianisme aujourd'hui et de la diminution de son contenu religieux en faveur de simples impératifs moraux. Pourquoi l'Afrique devrait-elle renoncer à ses identités religieuses en faveur d'une religion dont il apparaît rétrospectivement à bien des gens que la proclamation et l'implantation ne sont autre chose qu'un aspect auto-aliénant du colonialisme qui leur avait été imposé ?

Quiconque regarde les choses de plus près s'aperçoit aisément qu'il ne saurait y avoir un simple retour vers le passé. Non seulement parce que la convergence de l'humanité vers une seule communauté de vie et de destin ne peut être arrêtée, mais aussi parce que la diffusion de la civilisation technologique est irréversible. C'est un rêve romantique que de vouloir préserver des îlots pré-technologiques dans l'océan de l'humanité. Vous ne pouvez pas enfermer des hommes et des cultures dans une réserve naturelle spirituelle.

En fait, que ce soit en Amérique latine, en Afrique ou en Asie, personne ne veut sérieusement s'exclure des sciences naturelles et de la technologie qui ont débuté en Occident. Mais puisque la technologie, comme les sciences naturelles, sont considérées comme neutres, l'opinion se dit à elle-même : pourquoi ne pas accepter les réalisations de l'âge moderne tout en gardant les religions indigènes ? Cette notion, en apparence si proche des Lumières, ne fonctionne pourtant pas. En réalité, la civilisation moderne n'est pas une simple multiplication de connaissances et de savoir-faire. Elle empiète profondément sur la compréhension fondamentale de l'homme, du monde et de Dieu. Elle transforme les normes et les comportements. Elle modifie l'interprétation du monde à sa base. La cosmologie religieuse en est nécessairement changée. L'arrivée de ces nouvelles possibilités d'existence est comme un tremblement de terre qui secoue le paysage intellectuel sur ses fondations mêmes.

En tout cas, il est de plus en plus fréquent que la foi chrétienne soit abandonnée en tant qu'héritage culturel européen et que les religions antérieures soient rétablies, alors qu'en même temps la technologie, bien qu'occidentale, soit

passionnément adoptée et exploitée. Cette division de l'héritage occidental entre l'utile qu'on accepte et l'étranger qu'on rejette ne conduit pas au sauvetage des anciennes religions. On constate à présent que ce qui est bon et tourné vers l'avenir, je dirais la dimension de « l'avent » des anciennes religions, s'effondre parce que cela semble incompatible avec la nouvelle compréhension du monde et de l'homme, alors que la magie, au sens le plus large du terme, tout ce qui promet du pouvoir sur le monde, reste intacte et devient pour la première fois déterminante pour la vie. Les religions perdent ainsi leur dignité parce que le meilleur en elles est éliminé et que seul reste le dangereux.

La situation de l'Asie vis-à-vis du christianisme est encore différente de celle de l'Amérique latine ou de l'Afrique noire. Ici, nous n'avons pas affaire à des cultures tribales pré-littéraires, mais à des cultures religieuses élaborées qui ont donc produit un riche héritage de textes sacrés et d'écrits de philosophie et de théologie.

En Afrique, le christianisme a rencontré des religions indigènes au moment où celles-ci, dans une vigueur juvénile, ont encore cherché la parole ultime. On peut discerner une certaine analogie avec la situation du monde méditerranéen quand il a rencontré le Christ, même si l'analogie contient autant de différences que de ressemblances, comme c'est le cas pour toute analogie. La première proclamation du christianisme au monde gréco-romain s'est affrontée à des religions qui étaient moribondes ; elles avaient perdu leur crédibilité et leur vitalité intérieures. On cherchait quelque chose de neuf. Sans hésiter, on peut dire qu'il y avait un besoin de monothéisme, du Dieu unique au-dessus de tous les dieux.

Ce Dieu, la philosophie le vit de loin mais ne put tracer de chemin pour y conduire ; restant une philosophie, elle était incapable de remplacer la religion. La proclamation chrétienne fut ici la réponse intérieure attendue qui était en mesure d'appréhender la pensée philosophique et la remplir de réalité religieuse.

En Afrique, il y avait, et il y a encore, un besoin similaire de transcendance des religions tribales. Celles-ci n'étaient pas en mesure non plus de répondre à ce besoin à ce moment de l'histoire ; l'islam et le christianisme s'emploient à répondre à la question soulevée par les religions elles-mêmes.

La situation est différente en Inde, en Chine et au Japon dans la mesure où les religions

traditionnelles raisonnements monde commencent à la structure de vie pas vécu ici le vivre dans la r Afrique noire déjà engagée c nisme appari culture et une porte de la sie

C'est la rais christianisme en comparaiso moins, la con chrétien et as plutôt inaugu formation er indienne. Le r senté par exen la fusion de tr tardive de chr peut-on y voir gion, mais per d'un genre de le relativisme tualité traditi sorte de fond religieuses et perdu dans ce de leur sens o

Si on trouv port indien re comme chez F davantage sur aussi, nous av des religions tives, ou peut trouver le che les cultures et soit pas marq vérité, mais p vérité qui per avant d'avoir i de cette vérité

Cette synté tée dans un b jamais le statu rie. Il faut plu crée les possibil ainsi, comme mes pas » (3



sité. Cette divinité n'est pas l'utile qu'on ne conduit pas. On constate un tourné vers l'ave-  
« l'avent » des : parce que cela nouvelle compré-  
me, alors que la erme, tout ce qui e, reste intacte et terminante pour insi leur dignité st éliminé et que

du christianisme l'Amérique latine l'avons pas affaire aires, mais à des s qui ont donc textes sacrés et ologie.

à rencontré des où celles-ci, dans cherché la parole certaine analogie iterranéen quand me si l'analogie que de ressem- ur toute analogie. christianisme au tée à des religions vaient perdu leur ures. On cherchait siter, on peut dire théisme, du Dieu eux.

it de loin mais ne duire; restant une e de remplacer la étienne fut ici la ii était en mesure losophique et la

l y a encore, un nce des religions s en mesure non e moment de l'his- me s'emploient à e par les religions

Inde, en Chine et où les religions

traditionnelles elles-mêmes ont produit des raisonnements philosophiques qui interprètent le monde comme une globalité et, ce faisant, assignent à la religion une place rationnelle dans la structure de vie et la culture. D'où le fait qu'on n'a pas vécu ici le christianisme comme on a pu le vivre dans la région méditerranéenne ou même en Afrique noire comme une nouvelle étape de vie déjà engagée dans la même direction. Le christianisme apparut plutôt davantage comme une culture et une religion étrangères s'établissant à la porte de la sienne et menaçant de la supplanter.

C'est la raison pour laquelle les conversions au christianisme sont largement restées marginales en comparaison de l'ensemble de la société. Néanmoins, la confrontation entre l'univers religieux chrétien et asiatique n'a pas été sans effet, mais plutôt inaugure un profond processus de transformation en particulier dans la religiosité indienne. Le néo-hindouisme, tel qu'il est représenté par exemple par Radhakrishnan, repose sur la fusion de traditions indiennes avec une forme tardive de christianisme occidental. Sans doute, peut-on y voir une synthèse de culture et de religion, mais peut-être serait-il préférable de parler d'un genre de philosophie des religions où se mêle le relativisme moderne occidental avec la spiritualité traditionnelle orientale, présentant une sorte de fondement rationnel à des perspectives religieuses et culturelles qui, assurément, ont perdu dans cette nouvelle vision un grande partie de leur sens originel.

Si on trouve là un exemple de synthèse où l'apport indien reste déterminant, on pourrait voir, comme chez Panikkar, une union qui met l'accent davantage sur la composante chrétienne. Mais là aussi, nous avons plus affaire à une philosophie des religions qu'à une religion. Entre ces tentatives, ou peut-être mieux au-delà d'elles, il faut trouver le chemin d'une véritable rencontre entre les cultures et les religions, une rencontre qui ne soit pas marquée par la perte de la foi ou de la vérité, mais par un contact plus profond avec la vérité qui permet de donner tout ce qui précédait avant d'avoir une pleine et profonde signification de cette vérité.

Cette synthèse de vérité ne peut pas être inventée dans un bureau sans quoi elle ne dépasserait jamais le statut de philosophie ou de simple théorie. Il faut plutôt un processus de foi vivante qui crée les possibilités de rencontre dans la vérité et ainsi, comme le dit le psaume, « tu as mis au large mes pas » (31, 9). Mais bien entendu, un tel

processus se doit d'être guidé par la réflexion de la foi et d'être ordonné par elle. Telle est la grande tâche qui attend la théologie en Asie aujourd'hui, une tâche qui touche en même temps l'Église universelle tout entière.

Notre rencontre ici à Hong Kong devrait être un encouragement à entreprendre ce travail et, en même temps, à nous aider à clarifier les principes nécessaires en jeu. Les Pères de l'Église peuvent, aujourd'hui encore; nous montrer le chemin pour parvenir aux vrais principes puisqu'ils ont été affrontés à la même tâche avec la rencontre des religions de la région méditerranéenne avec les philosophies endémiques des religions. En effet, bien que la croyance dans les dieux et, de ce fait, le sens immédiat des cultes anciens se fussent désintégrés, de nouvelles justifications philosophiques des religions païennes furent conçues, qui montrent des caractéristiques très semblables avec les philosophies des religions de notre siècle, par exemple, avec Radhakrishnan.

Je ne citerai que deux exemples frappants. Le premier étant le rhéteur romain Symmaque (345-402), qui défendit passionnément le maintien de l'ancienne religion romaine. Il devint particulièrement célèbre pour avoir demandé à César de réinstaller dans le Sénat romain la déesse de la Victoire. La ligne de force du mémorandum justifiant sa requête est celle-ci : « *Uno itinere non potest venire ad tam grande secretum* » (On ne peut accéder à un si grand mystère par un unique chemin). Ce passage est une expression classique de l'idée romaine de la religion. Le mystère divin est si grand que nulle voie humaine ne peut l'épuiser; aucune religion ne peut l'englober. Il ne peut être approché que par différents côtés et doit être représenté sous diverses formes.

Symmaque ne cherchait pas à abolir le christianisme, mais voulait l'intégrer dans sa forme de religion. Il fallait que le christianisme apprenne à se regarder comme une voie parmi d'autres pour voir, chercher Dieu et en parler, en reconnaissant qu'il y a aussi d'autres voies. Même le christianisme ne saurait prétendre épuiser ce grand mystère.

Peut-être le problème apparaît-il encore plus clairement dans le cas de l'empereur Julien l'Apostat (332-363), qui voulait supprimer le christianisme « intolérant » et rétablir les anciens cultes, tout cela sur l'arrière-plan de la philosophie néoplatonicienne. Julien critiquait l'Ancien Testament et la foi chrétienne à partir du même point de vue que Symmaque. Son principal grief à l'adresse du

christianisme et son unique objection à l'égard du judaïsme portent sur le premier commandement : « Tu n'auras d'autres dieux étrangers devant ma face ». Il ne pouvait ni ne voulait reconnaître le caractère unique du Dieu unique. Même, le Dieu d'Israël, le Dieu de Jésus-Christ, est pour lui l'un des aspects du divin, mais un aspect qui n'épuise pas le « grand mystère ». Pour cette raison, le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu des chrétiens doivent tolérer d'autres dieux. Pour cette raison aussi, le Nazaréen ne peut être reconnu comme l'unique *Logos* incarné, seul médiateur pour toute l'humanité.

Dans le débat avec le polythéisme philosophique éclairé, les Pères ont mis l'accent sur les fondements de la foi biblique : les relativiser annule cette foi et la prive de son identité. Ce qui resterait après cet abandon, ce seraient des morceaux choisis de la tradition de la Bible, mais non la foi de la Bible elle-même. Je voudrais tenter d'indiquer brièvement ces éléments de base, tels qu'ils sont extraits de l'Écriture Sainte par les Pères.

A. Le premier grand commandement est à la fois le premier grand article de la foi et le principe fondateur de la foi : « Le Seigneur, notre Dieu, est l'unique Seigneur ». Tous les « dieux » ne sont pas Dieu. Donc, seul le Dieu unique peut être adoré en vérité ; adorer d'autres dieux est une idolâtrie. Sans cette décision fondatrice, il n'y a pas de christianisme. On se trouve en dehors du christianisme dès lors que cela est oublié ou relativisé. La christologie, l'ecclésiologie, la liturgie et les sacrements n'ont de valeur que dans la mesure où cette décision est prise. Le christianisme a révolutionné le monde ancien avec cette confession de foi. Le monde ancien est parti exactement du principe opposé, comme l'empereur Julien l'avait de nouveau formulé à la fin de l'antiquité.

Le Dieu unique n'est aucunement un thème inconnu dans l'histoire des religions. On peut même dire que la grande majorité des religions le connaissent. Elles savent de ce fait que les dieux ne sont pas la puissance suprême, mais seulement des puissances relatives. Les religions, en général, ont conscience que les « dieux » ne sont pas « Dieu ». En même temps, le Dieu unique est souvent, assurément, sans culte ou est, à tout le moins, sans importance sur le plan culturel, car il est trop éloigné de la vie de l'homme. Et c'est pourquoi la pratique culturelle s'adresse aux dieux, de telle manière que, dans les religions, et cela pour bien des motifs

pratiques, Dieu est souvent presque entièrement occulté par les dieux.

Pour le monde méditerranéen et de nouveau pour l'Amérique latine et l'Afrique, la foi chrétienne a été une libération par rapport aux dieux, parce que le Dieu unique s'était manifesté et était devenu « Dieu avec nous ». Les mots décisifs par lesquels Jésus s'en prend à Satan, tentateur de l'humanité, sont les suivants : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu ne serviras que lui seul » (Mt 4, 10 ; Lc 4, 8 ; Dt 5, 9 ; 6, 13). Si l'on n'accepte pas ce commandement, on ne peut être du côté de Jésus-Christ dans la religion professée par la Bible.

B. L'existence chrétienne commence par cette décision fondamentale et, depuis toujours, repose sur cette base. Là où disparaît la différence entre l'adoration de Dieu et l'idolâtrie, le christianisme se défait. La Bible et le langage des Pères appellent à la décision qui s'impose, la *conversion* (*metanoia*). Une théologie qui ferait l'impasse sur le concept de conversion ne rendrait pas compte de la catégorie décisive de la religion de la Bible. La foi chrétienne est un recommencement, et non pas seulement une nouvelle variante culturelle dans un cadre religieux en perpétuel développement.

Pour cette raison, les Pères ont souligné avec force la nouveauté du christianisme. L'acte de conversion est essentiel à la compréhension propre aux chrétiens. Dans un grand nombre de religions, comme nous l'avons vu, la réalité du Dieu unique n'était assurément pas inconnue, mais ce Dieu unique restait trop distant. Son mystère reste inaccessible. Ainsi, le contenu concret de la religion ne peut pas être que de nature symbolique. Il ne s'agit pas ici de vérité, mais d'apparences relatives auprès desquelles d'autres aspects sont possibles.

La foi chrétienne reconnaît dans le Dieu d'Israël, dans le Dieu de Jésus-Christ, l'unique et vrai Dieu, la vérité même qui se manifeste. La conversion chrétienne est donc, dans son essence, une foi dans le fait de la révélation même de la vérité. Si le mystère ne s'en trouve pas aboli, le relativisme, à coup sûr, est exclu, car le relativisme coupe l'homme de la vérité, faisant de lui un esclave. La pauvreté véritable de l'homme est l'obscurité devant la vérité. L'homme ne devient libre que lorsqu'il est obligé de servir la seule vérité.

À cet égard, un autre point est pourtant de grande importance. Les Pères n'ont pas manqué de souligner avec beaucoup de force le caractère de la conversion en tant que décision et, de ce fait,

le caractère de point assuré, en évidence de la conversion et de la conversion des cultures, mais

Conformément à ce qui est venu à s'opposer de fanatisme, les temples ne furent pas en églises. La foi chrétienne et la résurrection des religions préchrétiennes relativisées existaient comme elle avait rendu : donné aux religions se développant aspects de l'existence, mais c'est seulement une étape, à savoir unique, que transformant

C. Le mystère de la foi ne peut être compris sans le commandement qui exige. Pour Jésus-Christ, mais l'homme ne peut suivre ; le Seigneur est l'intime de la foi. Dieu est l'un

J'oserai affirmer que ce passage pour la raison essentielle de l'Ancien Testament donné que l'homme construit autour de cette raison pour les chrétiens porte témoignage la clé de l'Ancien Testament cette phrase

Hélas, le monde de présente qu'elle devra d'autant plus les questions coup de vivre doit constituer sur la théologie

que entièrement  
n et de nouveau  
que, la foi chré-  
pport aux dieux,  
manifesté et était  
mots décisifs par  
tentateur de l'hu-  
Tu adoreras le  
as que lui seul »  
Si l'on n'accepte  
t être du côté de  
ssée par la Bible.

imence par cette  
toujours, repose  
différence entre  
le christianisme  
s Pères appellent  
rsion (*métanoia*).  
sur le concept de  
te de la catégorie  
La foi chrétienne  
a pas seulement  
ans un cadre reli-  
nt.

nt souligné avec  
isme. L'acte de  
compréhension  
rand nombre de  
vu, la réalité du  
t pas inconnue,  
op distant. Son  
nsi, le contenu  
pas être que de  
as ici de vérité,  
près desquelles

ans le Dieu d'Is-  
, l'unique et vrai  
feste. La conver-  
essence, une foi  
e de la vérité. Si  
li, le relativisme,  
ativisme coupe  
si un esclave. La  
est l'obscurité  
nt libre que lors-  
vérité.

est pourtant de  
ont pas manqué  
orce le caractère  
ion et, de ce fait,

le caractère de la foi en tant qu'exode. Une fois ce point assuré, ils ont également de plus en plus mis en évidence le second aspect, à savoir que la conversion est transformation, et non destruction. La conversion ne détruit pas les religions et les cultures, mais les transforme.

Conformément à cette idée, les Pères en sont venus à s'opposer de plus en plus à l'iconoclasme de fanatiques chrétiens à l'esprit étroit. Les temples ne furent plus démolis, mais transformés en églises. La continuité interne entre les religions et la foi chrétienne devient visible. On assista à la résurrection de ce qui était le meilleur dans les religions précédentes. Ce n'était pas une philosophie relativiste des religions qui leur donnait une existence continuée; en réalité, c'était cela qui les avait rendues inefficaces en premier lieu. La foi a donné aux religions l'espace où leur vérité pouvait se développer et devenir fécondes. Les deux aspects de l'acte de conversion sont importants, mais c'est seulement après qu'a eu lieu la première étape, à savoir le tournant décisif vers le Dieu unique, que le second, à savoir la conversion transformante, peut intervenir.

C. Le mystère de Jésus-Christ ne peut se comprendre que dans ce contexte du premier commandement et de l'acte de conversion qu'il exige. Pour Jésus, qui n'a pas aboli l'Ancien Testament mais l'a accompli, le premier commandement demeurerait le socle de tout ce qui allait suivre; le *Shema Israel* constituait le contenu intime de la foi. « Écoute, Israël; le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur ».

J'oserai affirmer que le caractère central de ce passage pour tout l'Ancien Testament est aussi la raison essentielle de la place unique réservée à l'Ancien Testament dans la foi chrétienne. Étant donné que l'Ancien Testament tout entier est construit autour de cette seule phrase, il est pour cette raison un « canon », une Écriture Sainte, pour les chrétiens. Pour cette raison seulement, il porte témoignage de Jésus, et vice versa. Jésus est la clé de l'Ancien Testament parce qu'il concrétise cette phrase dans sa chair même.

Hélas, le manque de temps ne nous permet pas de présenter la question christologique telle qu'elle devrait l'être. C'est pourquoi, je voudrais d'autant plus me référer à *Redemptoris missio*, où les questions essentielles sont traitées avec beaucoup de vivacité et de clarté. Cette Encyclique doit constituer une norme pour tout futur travail sur la théologie des religions et de la mission. On

ne saurait trop l'étudier et l'accueillir. Et je voudrais m'arrêter ici pour une brève allusion.

Le problème qui se pose en Inde, mais également ailleurs, se trouve exprimé dans la célèbre expression de Panikkar : « Jésus est le Christ, mais le Christ n'est pas (seulement) Jésus ». Pour voir toute la dimension de la question, il nous faut remplacer le mot *Christ* par *Logos* ou Fils de Dieu, car *Christ* est un titre relevant du salut et de l'histoire, où la pleine profondeur métaphysique du mystère de Jésus n'est pas encore mise en lumière.

Dans sa vie historique, Jésus n'a employé ce titre qu'avec réticence. La tradition post-pascale explique ce titre de manière de plus en plus appuyée en recourant au titre de Fils, qui finit par le remplacer et que Jean interprète de nouveau en profondeur par le concept de *Logos*. Ce processus de développement de la révélation est déjà, toutefois, fortement présent dans la tradition synoptique. La confession de Pierre est présentée de manière très simple dans Marc : « Tu es le Christ [le Messie] ». Matthieu dit, quant à lui : « Tu es le Christ [le Messie], le Fils du Dieu vivant » (Mc 8, 29; Mt 16, 16). Jésus déclare expressément à Pierre que celui-ci n'a pas appris cette confession grâce à la chair et au sang, autrement dit à travers sa culture et son héritage religieux; mais « mon Père qui est aux cieux le lui a révélé » (Mt 16, 17).

Cette confession, la confession fondamentale de l'Église tout entière, en tout temps et en tout lieu, est donc expressément détachée des traditions purement humaines et qualifiée de révélation au sens strict du terme. Toute interprétation qui ne lui rend pas justice est un retour au purement humain. Le christianisme tient debout ou chute avec cette confession. Elle ne peut plus être séparée de la confession de base d'Israël : « Le Seigneur notre Dieu, est l'unique Seigneur ». Le Dieu unique se montre à nous dans son Fils unique et veut être adoré en lui comme le Dieu unique. Cela répond en principe à la question de la réversibilité des formules christologiques.

Lorsque Panikkar nie la simple réversibilité, il a raison dans la mesure où les deux natures, la divine et l'humaine, restent distinctes. La nature humaine de Jésus a son commencement dans le temps; la nature divine du *Logos* est éternelle. L'une et l'autre sont si différentes, comme sont différents le créateur et la créature, et ne sont donc pas interchangeables. Néanmoins, dans l'incarnation, le *Logos* éternel s'est lié à Jésus à un point tel que la réversibilité des formules résulte de sa *personne*. Le *Logos* ne peut plus être pensé à

part de son lien avec l'homme Jésus. Le *Logos* a attiré Jésus lui-même et s'est tellement lié à lui qu'ils ne sont plus qu'une seule personne dans la dualité des natures.

Quiconque entre en contact avec le *Logos* touche Jésus de Nazareth. Jésus est plus que le sacrement du *Logos*. Il est le *Logos* lui-même, qui, dans l'homme Jésus, est un sujet historique. À coup sûr, Dieu touche l'homme de bien des manières, même en dehors des sacrements. Mais il le touche toujours à travers l'homme Jésus qui est son auto-médiation dans l'histoire et notre médiation dans l'éternité. Le Christ n'est pas une simple théophanie, une apparence de Dieu ; il faut dire plutôt que, en lui, l'être de Dieu lui-même entre en unité avec l'être de l'homme.

Si, avec Pierre, avec le Nouveau Testament tout entier, avec l'Église tout entière, nous confessons Jésus comme Christ, le Fils du Dieu vivant, nous ne voulons pas seulement dire que ce Jésus est devenu la plus haute manifestation du divin pour nous, alors que d'autres, ailleurs, pourraient avoir trouvé leur propres sauveurs uniques. La foi, au sens du Nouveau Testament, signifie précisément que nous sommes arrachés à nos propres estimations subjectives ou purement humano-culturelles, que celui qui nous prend par la main est celui qui passe au-dessus de la mer sans s'enfoncer car il est le Seigneur du temps. La foi, comme acte « théologal » transcende toute expérience. C'est un acte d'assentiment que nous ne pouvons faire qu'au Dieu vivant, qui est la vérité en personne. Nous ne pouvons conférer cette obéissance à une réalité relative quelconque. C'est ce que veut signifier Pierre lorsqu'il dit aux autorités et aux anciens du peuple d'Israël : « Aucun autre nom n'a été donné sous le ciel parmi les hommes, par lequel nous devons être sauvés » (Ac 4, 12).

Dans ses lettres de captivité, Paul développe la signification cosmique du Christ, ouvrant ainsi pour nous une christologie « inclusive » dans le

sens que nous avons dit plus haut au sujet de la conversion. La foi en Jésus-Christ devient un nouveau principe de vie et ouvre un nouvel espoir pour vivre. L'ancien espoir n'est pas détruit mais trouve sa forme définitive et sa pleine signification. Cette conservation transformante, telle que les Pères l'ont magnifiquement pratiquée dans la rencontre entre la foi biblique et ses cultures, est le contenu réel de l'« inculturation », de la rencontre et de la fécondation mutuelle des cultures et des religions sous le pouvoir de médiation de la foi.

C'est là que résident les grandes tâches du moment historique que nous vivons. Sans nul doute, la mission chrétienne doit comprendre et recevoir les religions d'une manière bien plus profonde qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent. Par ailleurs, les religions, pour vivre authentiquement, doivent reconnaître leur propre caractère d'attente, qui les pousse vers le Christ. Si nous avançons dans ce sens vers une recherche interculturelle, en vue de trouver des pistes pour une commune vérité, nous trouverons quelque chose d'inattendu.

Les éléments que le christianisme a en commun avec les anciennes cultures de l'humanité sont plus grands que ceux qu'il partage avec le monde relativiste et rationaliste. Ce dernier s'est soustrait aux notions communes de base qui soutiennent l'humanité et ont conduit l'homme à un vide existentiel qui le menace de ruine si aucune réponse ne vient à son secours. En effet, la connaissance de la dépendance de l'homme par rapport à Dieu et à l'éternité, la connaissance du péché, du repentir et du pardon, la connaissance de la communion avec Dieu et la vie éternelle, et enfin la connaissance des préceptes moraux de base tels qu'ils ont pris forme dans le Décalogue, toute cette connaissance imprègne les cultures. Au contraire, c'est l'unité de la condition humaine, l'unité de l'homme qui a été touchée par une vérité plus grande que l'homme lui-même. ■

Le relatif est aujourd'hui le problème de la foi

[1996]

Conférence des Cardinaux de l'Amérique

Le cardinal Joseph Ratzinger a donné une conférence entre cette Commission qui s'est tenue en mai 1996. À noter que cette même conférence a eu lieu le 16 septembre à un groupe de territoires. Voici le texte

Dans les lettres de captivité, Paul développe la signification cosmique du Christ, ouvrant ainsi pour nous une christologie « inclusive » dans le sens que nous avons dit plus haut au sujet de la conversion. La foi en Jésus-Christ devient un nouveau principe de vie et ouvre un nouvel espoir pour vivre. L'ancien espoir n'est pas détruit mais trouve sa forme définitive et sa pleine signification. Cette conservation transformante, telle que les Pères l'ont magnifiquement pratiquée dans la rencontre entre la foi biblique et ses cultures, est le contenu réel de l'« inculturation », de la rencontre et de la fécondation mutuelle des cultures et des religions sous le pouvoir de médiation de la foi.

(\*) Texte original italien publié en 1996. Version anglaise française dans D