Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 24 (1974)
Heft: 1

Artikel: Salut, identité et culture
Autor: Rossel, Jacques
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381030

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

SALUT, IDENTITÉ ET CULTURE

Là où le salut en Jésus-Christ est annoncé et reçu, il y a inévitablement crise d'identité et crise culturelle. — L'histoire de la mission, passée et récente, en fournit des preuves irréfutables. Pourquoi ? On peut donner deux réponses à cette question, toutes deux fondées sur l'Ecriture sainte.

Voici la première : l'Evangile est tout autre. C'est pourquoi, là où il est annoncé et reçu, il provoque une cassure dans la vie des personnes et des sociétés. Il arrache à une vie pour introduire à une vie nouvelle. On peut citer ici Col. 1 : 13 : « Avec joie, rendez grâces au Père qui vous a rendus capables d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière. Il nous a arrachés au pouvoir des ténèbres et nous a transférés dans le royaume du Fils de son amour, en qui nous avons la délivrance, le pardon des péchés. » La rupture provoquée par l'Evangile de Jésus-Christ annoncé et reçu requiert un changement complet dans la manière de penser et de vivre. C'est la conversion.

La deuxième réponse reprend l'essentiel de la première, mais évite de parler de cassure ou de rupture. Elle conçoit l'action de l'Evangile comme un jugement qui transforme la vie, qui la renouvelle bien sûr, mais non pas à partir de zéro comme le suggèrent les mots de rupture et de cassure. « Car le Dieu qui a dit : que la lumière brille au milieu des ténèbres, c'est lui-même qui a brillé dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de sa gloire qui rayonne sur le visage du Christ. Mais ce trésor, nous le portons dans des vases d'argile, pour que cette incomparable puissance soit attribuée à Dieu et non à nous » (II Cor. 4 : 6-7). Un peu plus loin, au verset 10, Paul précise le sens de son image : « Sans cesse nous portons dans notre corps l'agonie de Jésus afin que la vie de Jésus soit aussi mani-

N. B. Leçon donnée à l'occasion de l'ouverture des cours de la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, le 22 octobre 1973.

festée dans notre corps. » Lorsque l'Evangile est annoncé et reçu, il y a transformation, certes, mais cette transformation ne va pas jusqu'à remplacer un corps par un autre corps. Sur le plan du nom, il y a changement d'identité : Saul devient Paul. Mais ce changement d'identité, si considérable soit-il, n'est pas radical au point de remplacer le corps de Saul par un autre corps qui serait celui de Paul. Pour Paul, l'identité du corps est si importante qu'elle est maintenue même au travers de la mort (I Cor. 15). On le voit, le corps, pour Paul est beaucoup plus qu'un vase. Il est l'expression de la personne tout entière et, de ce fait, personne et corps sont indissolublement liés. C'est pourquoi Paul s'écrie dans la première épître aux Corinthiens : « Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ ? Prendrai-je les membres du Christ pour en faire des membres de prostituées ? » (I Cor. 6 : 15).

La deuxième réponse démontre à partir de la Bible que les choses ne sont pas aussi simples qu'elles apparaissent selon la première réponse. Selon la première réponse, l'identité nouvelle du monde qui vient se substituerait à l'identité passée, historique et culturelle. Avec la conversion, on se détournerait une fois pour toutes du passé et tout regard jeté en arrière serait une infidélité à l'Evangile. La deuxième réponse apporte des nuances importantes. Elle est donc plus difficile que la première et ce qui est difficile contient en germe la possibilité d'erreurs. Nous sommes généralement rebutés par ce qui est nuancé, surtout lorsqu'il s'agit de l'Evangile, de la bonne nouvelle du salut. Celle-ci n'est-elle pas foncièrement simple ? Alors, pourquoi la compliquer ? Cependant, l'Evangile est un message de vie. Or la vie, assurément, n'est pas simple. Elle est d'une richesse extraordinaire. On ne peut vivre, vivre véritablement, vivre pleinement, autrement qu'en acceptant cette richesse. Cette richesse s'exprime au plan personnel par la pensée et par le corps ; au plan social, par la culture.

La première réponse, dans le but louable de préserver l'absolu de l'Evangile, tend à le maintenir en dehors de ce qui apparaît comme les complications inutiles et même néfastes de la vie ; elle aboutit rapidement à une conception essentiellement métaphysique du salut. Ce salut serait alors limité au salut éternel de l'âme. La deuxième réponse prend la création au sérieux, avec toutes ses richesses, histoire et culture. Son danger est de si bien adhérer à la réalité de la vie qu'elle tend à négliger l'élément rénovateur et transformateur de l'Evangile.

A partir de ces deux réponses à la question : Pourquoi l'Evangile provoque-t-il une crise dans la vie des personnes et des sociétés ? deux positions se sont développées au sein de l'Eglise. D'une manière générale, c'est la position inspirée par la première réponse qui a

prévalu au cours de l'histoire. Cela est compréhensible, vu sa simplicité. Mais la position inspirée par la deuxième réponse n'a jamais été totalement absente et a contribué à tempérer la première dans ce qu'elle a d'excessif. De nos jours, la situation n'a pas changé. Alors que la Conférence de Bangkok représente plutôt la deuxième position, le Congrès international de l'évangélisation mondiale, qui aura lieu à Lausanne en juillet prochain, représentera plutôt la première. Certains de ses organisateurs vont jusqu'à prétendre que le congrès de Lausanne représentera la conception biblique de la mission, alors que Bangkok aurait représenté une conception sociologique extra-biblique de la mission.

Nous estimons que ce jugement est dû à une tragique erreur. Cette erreur consiste à laisser dans l'ombre tout l'aspect du message biblique qui a trait à l'histoire et à la culture, c'est-à-dire à la vie, à la création qui reste don de Dieu même après la chute. En conclusion, nous verrons que la polarisation dont on parle entre évangéliques et œcuméniques n'est qu'une réédition moderne des grands débats christologiques du Ve siècle, aboutissant aux définitions de Chalcédoine (451).

Les deux explications de la crise que provoque l'Evangile là où il est annoncé et reçu sont toutes deux fondées bibliquement ; nous l'avons vu. Les textes cités à leur appui (Col. 1 : 13 et II Cor. 4 : 5-6 et 10) sont tous deux de l'apôtre Paul. Pour Paul, les deux réponses sont indissolubles. Elles n'en font qu'une. Mais pour Paul, c'est là notre thèse, la première réponse est définitivement intégrée à la deuxième, celle qui tient compte de la réalité du corps et, de ce fait, de la valeur de la création. La preuve, c'est que Paul oppose à la mission judéo-chrétienne sa propre conception missionnaire. La mission juive pratiquait le prosélytisme. Ce prosélytisme consistait à faire du converti païen une copie juive. Le Juif de la période hellénistique canonisait sa propre culture, comme expression normative de la loi ; il rejetait en bloc la culture hellénistique d'alors. Les chrétiens judaïsants calquèrent leur mission sur la mission juive. Pour eux, la loi juive restait normative. Le converti païen devait se modeler sur la vie juive en commençant par la circoncision. Paul s'oppose violemment à ce type-là de mission. Il refuse à la vie juive sous la loi toute valeur canonique particulière. Il se fait l'avocat de la liberté au nom même de l'Evangile, entraînant l'Eglise chrétienne dans une extraordinaire aventure. Le païen, pour Paul, n'a pas besoin d'abandonner son identité culturelle pour devenir chrétien. Il n'a pas besoin de revêtir un modèle de vie prétendu canonique et déjà tout fait. Il doit laisser l'Evangile façonner sa propre vie, sa propre culture. Bien entendu, la crise ne lui est pas épargnée. Mais cette crise est pour lui source de créativité sous l'impulsion du mes-

sage évangélique ; elle n'aboutit pas à une copie servile de la vie chrétienne de ses missionnaires d'origine juive.

L'histoire de la mission, en particulier de la mission occidentale, nous montre que la conception judaïsante de la mission est tenace. Bien entendu, les missionnaires occidentaux ont suivi Paul. Ils ont prêché la grâce. Ils n'ont pas circoncis les convertis. Cependant, à y regarder de plus près, ils n'ont pu s'empêcher d'encourager et parfois même d'imposer leurs conceptions particulières de la vie chrétienne. Pour un grand nombre de missionnaires occidentaux, la civilisation occidentale, dans ce qu'elle avait de bon, était considérée comme l'expression quasi canonique de la vie chrétienne. La première guerre mondiale a porté un coup sérieux à la canonicité de la vie chrétienne occidentale. Les conférences missionnaires mondiales de Jérusalem (1928) et de Tambaram-Madras (1938) en font foi. Mais c'est la deuxième guerre mondiale qui a contraint à des révisions souvent déchirantes. La Conférence de Bangkok (1973), et plus encore ses répercussions en Europe et en Amérique, révèlent le désarroi dans lequel la plupart des chrétiens occidentaux se trouvent.

Il y a les chrétiens convaincus que l'Evangile doit être proclamé jusqu'aux extrémités de la terre. Il y a aussi ceux qui condamnent toute forme de mission chrétienne parce que l'Evangile, non seulement transforme, mais souvent détruit des valeurs culturelles, et finalement aliène. Nous nous trouvons ici en présence d'une position qui combat l'Evangile biblique comme une puissance aliénante. A l'Evangile biblique, ils substituent un Evangile qui invite à développer les capacités intérieures et innées de l'homme. Certains critiques prétendent que c'est l'orientation qui a été prise par la Conférence de Bangkok. Pour l'affirmer, il faut délibérément placer ce qui était périphérique à Bangkok au centre et rejeter à la périphérie ce qui était central. C'est la méthode adoptée par l'un de ses critiques, le professeur Peter Beyerhaus de Tubingue. Nous sommes convaincus qu'il a tort. A chacun de juger d'après les textes que nous allons présenter concernant salut, identité et culture.

Aux yeux du tiers monde, l'aliénation culturelle dont il souffre est due en majeure partie à l'Occident, qui lui a imposé sa civilisation. Les chrétiens du tiers monde n'échappent pas à cette souffrance. Au contraire, ils la ressentent d'autant plus que la foi chrétienne fait partie intégrante de leur vie. Le texte que voici nous permet de mesurer leur inquiétude : « Dans mon pays, la solidarité qu'engendre la religion officielle est terrible. En devenant chrétien, je me suis transformé moi-même en un citoyen de seconde classe. J'ai perdu le sens de l'appartenance à ma nation. Je suis conscient d'être coupé de mon propre peuple comme un arbre déraciné. Evidemment, la réponse est que l'Eglise doit être présente et faire partie de la com-

munauté nationale mais, dans mon cas, l'Eglise n'est pas encore assez forte pour donner ce sens de l'appartenance. La réponse est de ressembler davantage au Christ, d'accepter de souffrir par amour et par conséquent d'être libéré de toutes les chaînes, de rendre à la culture toutes les bénédictions qui nous viennent par le Christ. » (Section I, A, 3.)

Ce texte indique une ligne de réflexion importante. Le chrétien, dans un pays dont la culture a été façonnée par une autre religion et une autre conception de la vie, se sent souvent déraciné et déclassé. Parfois, il est lui-même responsable de cet état de choses. Sa rencontre avec l'Evangile l'a introduit à une vie aux dimensions nouvelles et il a été amené tout d'abord à souligner les différences de cette vie nouvelle par rapport à sa vie ancienne. L'Eglise dans laquelle il a été reçu, composée d'hommes et de femmes ayant fait des expériences semblables, l'aura plutôt renforcé dans sa prise de conscience de la séparation. C'est seulement plus tard que les côtés négatifs de cette séparation consentie apparaissent. Son Eglise n'est pas assez forte, numériquement et spirituellement, pour lui donner le sens de l'appartenance à la collectivité nationale, en intégrant ce qui est spécifiquement chrétien à certains éléments de la culture ambiante, ou vice versa.

Il y a beaucoup d'Eglises dans le monde qui jouent un rôle dans la vie nationale et sont des facteurs d'intégration culturelle. Si on les étudiait de plus près, on verrait que ces Eglises n'ont pas nécessairement résolu le problème, car le sentiment d'appartenance culturelle qu'elles engendrent est souvent plus sociologique que chrétien. Est-ce à dire que les Eglises en sont réduites à osciller entre une séparation aliénante et une adaptation reléguant le message spécifique de l'Evangile au second plan ? L'auteur du texte cité indique dans quel sens il convient de rechercher une solution : il faut « ressembler davantage au Christ », « accepter de souffrir par amour », autrement dit accepter le message de libération de l'Evangile (« être libéré de toutes les chaînes ») pour pouvoir « rendre à la culture toutes les bénédictions qui nous viennent par le Christ ».

On a quelque peine à comprendre cette dernière expression. Elle nous oblige à réfléchir. On ne peut rendre que ce qu'on a pris. Or, par la nouvelle orientation qu'il implique, l'Evangile arrache des hommes à leur culture, qui s'en trouve appauvrie. Cette perte est compensée lorsque ces mêmes hommes la font bénéficier des bénédictions qu'ils ont reçues par le Christ. Dans la pensée de l'auteur, ces bénédictions appartiennent à ces cultures au même titre que les hommes qui en ont bénéficié. Il est donc juste qu'elles leur soient rendues.

Le groupe de travail de la conférence de Bangkok dont la tâche consistait à réfléchir aux relations entre salut, culture et identité,

a poursuivi sa recherche dans la direction indiquée par le participant dont nous avons cité le texte. Les résultats de son travail consistent en une juxtaposition de rapports, de témoignages et de recommandations dont il est difficile de se faire une idée d'ensemble. Cependant, il y a un fil conducteur ; c'est une réflexion théologique continue sur l'incarnation. Christ, en s'incarnant, s'identifie aux hommes de toutes tribus, races, couleurs ou cultures et, ainsi, les rachète de l'aliénation dans laquelle ils se trouvent tous. Car en fait, tous les hommes sont à la recherche de leur identité. D'une part, il est impossible de retourner aux cultures en vase clos d'il y a 400 ou 500 ans ; d'autre part, il n'y a pas de culture universelle en vue à laquelle on puisse s'identifier en espérance. Nous nous trouvons pris entre le particulier et l'universel, sans pouvoir renoncer à l'un ou à l'autre. Or le Christ, par son incarnation même, unit l'un et l'autre. « Le Christ est venu pour que toi et moi nous parvenions à l'état d'adultes, à la taille de Christ dans sa plénitude. » (Section I, A, 6.) Toutes les conférences missionnaires mondiales qui ont précédé Bangkok (Edimbourg 1910, Jérusalem 1928, Madras-Tambaran 1938, Mexico 1963) ont insisté sur le fait que l'Evangile devait s'intégrer aux cultures ambiantes. A Bangkok, on a carrément renversé les termes et affirmé que les identités raciales et culturelles, à la fois dons divins et réalisations humaines, devaient s'intégrer à l'identité chrétienne. Et cette identité consiste à être rendu conforme à l'image du Christ, qui a pris la condition de serviteur, s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort et a été souverainement élevé. (Cf. section I, A, 7, e.)

L'Evangile, du moins dans un premier temps, arrache, sépare. Cela signifierait-il qu'il crée sa propre culture, une sorte d'anticulture ? Le rapport de Bangkok dit ceci : « Nous avons joué avec l'idée que la communauté chrétienne elle-même serait une anticulture ; mais nous l'avons abandonnée, car elle établit une séparation trop nette entre nous et les communautés d'hommes dont nous faisons partie. C'est seulement dans des cas extrêmes que nous pouvons être appelés à secouer de nos chaussures la poussière de la ville ; d'ordinaire, il nous faut vivre dans une relation en quelque sorte dialectique, participer, non sans certaines réserves, nous identifier tout en gardant une distance critique. Toutefois, cette dialectique ne doit pas nous empêcher d'être pleinement engagés avec d'autres dans la quête de la justice et de la liberté. *Notre identité est en Christ, et c'est à lui que nous nous identifions ; nous pouvons aussi être tenus à l'écart par lui. Nous découvrons les critères d'une relation aussi délicate en laissant l'Ecriture nous étonner et en maintenant la communion avec le Seigneur et avec son peuple.* » (Section I, C, 2.) Bangkok souligne avec une extraordinaire clarté que notre identité est en Christ. Il est utile de se demander pourquoi. Depuis la conférence de Madras-

Tambaran (1938), la vision du monde a changé. On croyait envers et contre tout au développement harmonieux des cultures ; l'Evangile devait trouver sa place dans ce développement en s'intégrant à ces cultures comme agent de renouvellement, certes, mais surtout comme agent conservateur. Les missions qui étaient parvenues à conserver un maximum de culture régionale étaient particulièrement bien vues. La deuxième guerre mondiale a mis une fin brutale à cette vision. Partout, les cultures sont en transformation ; là où elles se refusent à cette transformation, elles se condamnent à être réduites en folklore. Nous nous trouvons donc en présence d'un phénomène général de révolution culturelle. Cela explique pourquoi les participants de Bangkok étaient moins soucieux de conserver les valeurs culturelles que d'essayer de comprendre la signification du message libérateur de l'Evangile pour *l'avenir* des cultures. Cela les amena à préciser les rapports entre la conversion du chrétien et les changements culturels. Le rapport fait tout d'abord état des difficultés qu'il y a à décrire l'expérience existentielle de la conversion, qu'elle soit personnelle ou collective, en des termes rendant justice à la pensée rationnelle, ainsi qu'aux autres niveaux de conscience : « La conversion chrétienne relie les hommes à Dieu, et en particulier à son Fils Jésus-Christ. Elles les introduit dans la communauté chrétienne, dont les structures peuvent être extrêmement diverses suivant les cultures, et qui peut inclure des personnes diverses. » (Section I, C, 1.) Le fait particulier de la conversion chrétienne est d'orienter les hommes vers une vie communautaire nouvelle. Celui qui se laisse réorienter par l'Evangile entre dans une communauté, l'Eglise. Or l'Eglise, même adaptée à la culture ambiante, demeure une communauté distincte et de ce fait irréductible à cette culture : « La conversion chrétienne rassemble les hommes dans une communauté de prière, une communauté de doctrine et une communauté de service auprès de tous les hommes. Même si les hommes ne sont pas appelés à sortir de leur culture, même s'ils ne sont pas coupés de la société dans laquelle ils sont nés, ils formeront toujours des cellules de culte, de réflexion ou de service au sein de leur culture d'origine. » (Ibidem.) Cependant, la conversion qui est à la base de la vie de l'Eglise est toujours en relation avec le lieu et les circonstances où elle se produit. Cela est vrai également de la théologie qui a pour tâche d'étudier d'une manière systématique les causes et les conséquences de la conversion. « Une théologie correcte reflète l'expérience de la communauté chrétienne en un lieu donné et à une époque donnée. Elle est donc nécessairement une théologie contextuelle ; elle est une théologie valable et vivante, qui refuse de se laisser universaliser à la légère, parce qu'elle parle en vue d'une situation particulière et à partir d'elle. » (Section I, A, e.)

Dans cette perspective, la théologie occidentale est un article d'exportation contestable. Elle a été fortement contestée à Bangkok.

Ce qu'on reproche à la théologie occidentale, c'est de s'arroger « le droit de fixer les critères de ce qui est acceptable et de ce qui ne l'est pas dans tous les domaines de l'activité humaine. » La théologie noire conteste cette prétention orgueilleuse. Qu'est-ce que cette théologie ? « La théologie noire essaie, à la lumière de la révélation de Dieu en l'homme Jésus-Christ, de donner un sens à l'expérience particulière que les Noirs font de la souffrance et de l'oppression imposées par le racisme effréné des Blancs. C'est une théologie de la libération et, à ce titre, elle est vraiment une théologie des opprimés, de sorte que tous ceux qui sont déshumanisés par l'oppression peuvent se l'approprier, quelle que soit la couleur de leur peau. Elle affirme que les opprimés sont des personnes, et déclare que Dieu leur offre le salut en Jésus-Christ, car ils sont ceux pour qui le Christ est mort ; elle proclame qu'ils n'ont pas besoin de s'excuser de leur existence. Ils sont enfants de Dieu en tant que Noirs, ou membres de n'importe quel autre groupe. Le Christ est leur frère, qui partage toute leur vie parce qu'il se place lui-même sans équivoque du côté des opprimés et des sans-pouvoir. » (Ibidem.)

La théologie noire affirme que les opprimés sont des personnes. Mais n'est-ce pas là l'affirmation centrale de l'Evangile ? N'est-il pas troublant qu'il faille une théologie particulière pour affirmer cette vérité fondamentale ? Dans tous les cas, l'apparition de cette théologie « contextuelle » démontre que la théologie occidentale a été comprise par les opprimés comme une théologie propre à soutenir les oppresseurs plus que les opprimés. Les opprimés sont des personnes. Les chrétiens occidentaux l'auraient-ils oublié, sinon en théorie, du moins en pratique ? L'Occident est responsable de déviations par rapport à l'Evangile tout aussi graves, sinon plus, que certains phénomènes de syncrétisme observés dans les Eglises d'Asie ou d'Afrique.

Voici maintenant quelques réflexions du pasteur Seth Nomenyo du Togo, qui résume le travail de Bangkok sur salut, identité et culture. C'est en même temps un échantillon de théologie africaine. Au cours d'entretiens sur la conférence de Bangkok qui eurent lieu à Lomé, le pasteur Seth Nomenyo donna les précisions suivantes : « Il faut être culturellement existant pour pouvoir répondre à l'appel de l'Evangile, qui est à la fois universel et particulier. Il n'y a pas de contradiction entre le particularisme et l'universalisme de l'Evangile ; ils affectent la culture, la manière de penser, de s'engager, de se dégager, même jusque dans l'art. On a parlé de l'ambivalence de la relation chrétienne à la société. Le chrétien est appelé à exercer un jugement critique sur sa propre culture, en même temps qu'il est appelé à l'assumer. L'attitude critique du chrétien à l'égard de sa culture ne doit pas être basée uniquement sur des jugements théolo-

giques, mais sur une meilleure connaissance de ses valeurs culturelles. Les Eglises doivent entreprendre de telles études dans le cadre de leur propre culture et procéder ensuite à un échange au niveau mondial... Notre humanité vraie dépasse ce que nous appelons notre identité culturelle. Et c'est lorsque nous atteignons une dimension de notre humanité vraie que nous nous comprenons. La relation est là, le miracle s'accomplit, c'est le miracle de la Pentecôte. Mais pour aider chaque peuple et chaque individu dans un peuple à faire ce chemin jusqu'au-delà de son identité culturelle, il faut en tenir compte... Si on n'en tient pas compte, c'est très difficile d'aller plus loin avec lui. Allez à la rencontre de l'autre, là où il est. Il deviendra ce que le Seigneur veut qu'il devienne. »

Les textes de la Conférence de Bangkok que nous venons de citer et de commenter ne forment pas un tout ordonné. Ils reflètent la richesse des expériences des participants à la Conférence et de leurs échanges. Cependant, ils imposent à notre attention un certain nombre de thèmes précis à partir desquels notre réflexion théologique doit se faire.

1. Nous ne pouvons pas lire ces textes sans être étonnés de leur *dialectique*. En dépit de la profonde aliénation culturelle dont un grand nombre de participants font état, aucune tentative n'a été faite de s'en prendre à l'Evangile de Jésus-Christ lui-même. Aucune tentative n'a été faite, par exemple, pour contester à l'Evangile sa puissance de renouvellement dans les domaines de l'identité et de la culture. Au contraire, les participants ont consciencieusement abordé les problèmes que cette puissance de renouvellement pose pour la culture et l'identité ; ils ont examiné attentivement les relations qu'il y a entre conversion, identité et culture. Certains d'entre eux se sont même demandé si la communauté chrétienne ne formait pas nécessairement une sorte d'anti-culture. S'ils n'ont pas retenu la séparation catégorique entre la communauté chrétienne et la communauté humaine, ils n'ont cependant pas exclu qu'une séparation soit parfois nécessaire. « Christ peut nous contraindre à nous tenir à l'écart, dit le texte, mais d'ordinaire, il nous faut vivre dans une relation en quelque sorte dialectique ; participer, non sans certaines réserves, nous identifier tout en gardant une distance critique. »

La dialectique peut être une solution de facilité, un alibi intellectuel commode. La dialectique envisagée à Bangkok ne condamne pas les chrétiens à une oscillation perpétuelle entre la séparation provoquant l'aliénation culturelle et l'adaptation maintenant un *statu quo* stérile : « Cette dialectique, dit le texte, ne doit pas nous empêcher d'être pleinement engagés avec d'autres dans la quête de la justice et de la liberté. »

2. Ceci nous mène à un deuxième thème. La protestation souvent véhémente contre les missions occidentales estimées responsables de l'aliénation culturelle n'est pas, comme nous venons de le voir, une protestation contre la dynamique de l'Evangile. Ce qu'on reproche à ces missions, c'est d'avoir emprisonné l'Evangile dans leurs propres modèles culturels. L'Evangile est compris comme une puissance de renouvellement provoquant la justice et la liberté. De ce fait, les cultures autochtones ne sont jamais présentées comme des réalités définitives, canoniques, auxquelles il n'y aurait rien à changer. Cependant, on ne saurait annoncer l'Evangile comme si elles n'existaient pas.

De ce fait, Bangkok s'oppose à toute théologie qui ferait de l'Evangile du Christ quelque chose de totalement différent des cultures du monde créé et par conséquent de totalement indifférent à ces cultures. L'Evangile, certes, n'appartient pas à une civilisation plus qu'à une autre. Il n'appartient pas à une culture plus qu'à une autre. Mais il n'est pas Evangile s'il n'est pas annoncé, reçu et vécu dans le contexte bien concret de ces civilisations et de ces cultures. Il n'est pas Evangile s'il supprime ces cultures et ces civilisations au lieu de les renouveler à partir de ce qu'elles sont.

3. Cette dynamique de l'Evangile s'est incarnée en Jésus-Christ. Le thème majeur de Bangkok, c'est le Christ incarné. « Le Christ est devenu un homme véritable. Il s'est complètement identifié aux hommes véritables de toutes tribus, races, couleurs ou cultures. » (Section I, A, 6). On notera cette insistance sur l'adjectif « véritable ». Cette insistance nous ramène aux débats christologiques du Ve siècle, en particulier à la formule de Chalcédoine : véritablement Dieu et véritablement homme. Parce que le Christ s'est incarné, parce qu'il s'est complètement identifié à des hommes véritables, parce qu'il est venu racheter des hommes véritables et non de pâles reflets d'autres hommes, le salut qu'il apporte s'applique au problème de l'identité et de la culture.

4. C'est ici le quatrième thème de Bangkok. « Notre identité est en Christ et c'est en lui que nous nous identifions. » Notons qu'il ne s'agit pas d'une phrase isolée, mais d'un thème que nous retrouvons à tout moment dans le rapport. Car il s'agit de l'aboutissement du salut : « Le Christ est venu pour que toi et moi nous parvenions à l'état d'adultes, à la taille du Christ dans sa plénitude. » Les identités raciales et culturelles doivent s'intégrer à l'identité chrétienne. Cette identité chrétienne prend la forme d'une communauté réconciliante et réconciliée. Cette communauté, « même adaptée à la culture ambiante, demeure une communauté distincte, irréductible à la culture » qu'elle sert.

5. Un cinquième thème est celui du service que l'Eglise doit rendre dans les domaines de l'identité et de la culture. L'Eglise ne vit pas pour elle-même. En se mettant à l'écoute de l'Ecriture, qui ne cesse de l'étonner, de la réveiller et de la renouveler, en vivant en communion avec son Seigneur et le peuple de ce Seigneur répandu aux quatre coins de la terre, l'Eglise est source de bénédiction pour les cultures au sein desquelles elle vit. Elle leur rend toutes les bénédictions qui lui sont données par le Christ. Car ces bénédictions ne sont pas désincarnées. Elles sont le fruit d'un renouvellement, par l'esprit de l'Evangile, de la matière culturelle dans laquelle il a été annoncé et reçu. Il y a donc échange, un échange qui, certes, ne se fait pas sans crise, sans jugement, sans souffrance, tant pour les cultures que pour l'Eglise.

Ces cinq thèmes sont comme résumés par la phrase lapidaire du pasteur Seth Nomenyo : « Il faut être culturellement existant pour répondre à l'appel de l'Evangile », phrase qui fait écho à la question angoissante citée plus haut : « Est-ce vraiment moi qui répond au Christ ? N'est-ce pas une autre personne qui se substitue à moi ? »

Qu'est-ce que cela signifie ? Quelle est en somme la question que Bangkok pose aux théologiens occidentaux ?

Pour beaucoup de chrétiens du tiers monde, notre théologie est docète. Autrement dit, elle ne prend pas au sérieux l'incarnation de Jésus-Christ. Certains Pères de l'Eglise, dont Nestorius, ne pouvaient accepter que la Parole soit devenue véritablement chair. Pour eux, Marie avait donné naissance à un corps que la Parole était venue habiter comme l'Esprit de Dieu habite son temple. L'homme Jésus n'était donc que l'enveloppe de la Parole. On distinguait en Christ deux natures qui demeuraient séparées. La Parole n'étant pas devenue véritablement homme, le salut, par substitution, se trouvait en cause. D'autres Pères de l'Eglise, dont Cyrille d'Alexandrie, réagirent violemment. Au Concile de Chalcédoine, on finit par s'accorder sur une formule : Christ est à la fois véritablement homme et véritablement Dieu. Les deux natures devaient être distinguées sans jamais être séparées. Cette formule, intellectuellement satisfaisante, était cependant trop subtile pour influencer la vie de l'Eglise. A la doctrine des deux natures se substitua la doctrine de la nature unique du Christ, mais sans la subtile dialectique élaborée à Chalcédoine. Pour la piété populaire, sinon pour les théologiens, la nature divine du Christ prit le pas sur sa nature humaine. La doctrine du salut par substitution était sauve, mais la conception que l'on se faisait de ce salut était plus hellénistique que biblique. Si, théologiquement parlant, en Jésus-Christ, le Verbe assumait notre nature humaine pour la régénérer, dans la pratique, la nature divine écartait

la nature humaine. C'était l'avènement d'un nouveau docétisme, cette fois-ci d'inspiration monophysite.

Il est pratiquement impossible de sortir du dilemme de la christologie occidentale sur la base de la conception hellénistique des rapports entre esprit et matière. Sur cette base, l'Occident est condamné soit à un spiritualisme désincarné, soit à un matérialisme déspiritualisé. Il nous semble que la Conférence de Bangkok peut nous aider à débloquer ces positions millénaires. A cet effet, il faut que nous soyons prêts à répondre à la question principale que la Conférence nous pose : « Christ est-il devenu un homme véritable pour racheter des hommes véritables ? » Si nous répondons oui, alors nous devons admettre que le salut chrétien ne peut pas passer à côté de l'identité et de la culture et qu'il les renouvelle. Si nous répondons non, identité et culture sont pour nous quantités négligeables ; l'Evangile est une réalité désincarnée ; il n'y a aucune relation entre le monde de l'Evangile et notre monde. Le danger, alors, c'est que nous donnions à notre conception de la vie chrétienne une valeur normative et que nous tentions de l'imposer à tous les hommes, sans égard pour leurs cultures, tout comme les Juifs du temps de Jésus imposaient leur conception de la vie aux prosélytes qu'ils faisaient et dont Jésus disait avec sévérité qu'ils étaient de mauvaises copies d'eux-mêmes, dignes de la géhenne deux fois plus qu'eux (Mat. 23 : 15). Il y a là, pour nous chrétiens occidentaux, si enclins à donner une valeur normative à notre théologie et à notre conception de la vie, un très sérieux avertissement et en même temps un appel pressant à nous remettre à l'étude des rapports entre création et salut, autrement dit, entre création et nouvelle création, entre la nature et la grâce. Ni saint Augustin ni saint Thomas, ni Emile Brunner ni Karl Barth n'ont dit le dernier mot à ce sujet. Ce problème, hérité de notre passé hellénistique, n'a pas encore été transformé par l'Evangile en une de ces bénédictions que nous devrions pouvoir rendre à notre culture. Probablement que nous n'avancerons dans cette question théologique fondamentale qu'en y travaillant avec des théologiens d'Asie, d'Amérique latine et, surtout, d'Afrique.

JACQUES ROSSEL.