

La contextualisation : un concept théologique ?

Jean-François Zorn

Abstract

Jean-François Zorn : Contextualization : A theological concept ?

Created in oecumenical and missionary circles in the seventies, the neologism «contextualization» is today used more and more in theological discourse. The article shows under which conditions contextualization - to be distinguished from the originally catholic concept of inculturation - can become a concept for practical theology. The term permits to describe the link between the word of the gospel and the social and cultural context within which this word circulates and resounds.

Résumé

Forgé dans les milieux missionnaires œcuméniques des années 1970, le néologisme contextualisation est aujourd'hui de plus en plus utilisé en théologie. L'article montre sous quelles conditions épistémologiques la contextualisation - qu'il convient de distinguer de l'inculturation d'origine catholique -, peut devenir un concept de théologie pratique. Il permet d'articuler la parole évangélique avec le contexte social et culturel dans lequel cette parole circule et retentit.

Citer ce document / Cite this document :

Zorn Jean-François. La contextualisation : un concept théologique ?. In: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 77e année n°2, Avril-juin 1997. pp. 171-189;

doi : <https://doi.org/10.3406/rhpr.1997.5449>

https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1997_num_77_2_5449

Fichier pdf généré le 02/09/2020

Forgé dans les milieux missionnaires œcuméniques des années 1970, le néologisme contextualisation est aujourd'hui de plus en plus utilisé en théologie. L'article montre sous quelles conditions épistémologiques la contextualisation – qu'il convient de distinguer de l'inculturation d'origine catholique –, peut devenir un concept de théologie pratique. Il permet d'articuler la parole évangélique avec le contexte social et culturel dans lequel cette parole circule et retentit.

Les encyclopédies théologiques d'origine protestante, quant à elles, ont introduit cette notion depuis peu dans leurs colonnes, généralement sous la rubrique « théologies contextuelles »³.

Que signifie cette prise de sens d'un terme qui, de plus, revient souvent dans le langage courant et demeure assez vague ? Son usage est-il une mode ou révèle-t-il un nouveau concept ayant valeur paradigmatique ? Dans cet article, je propose de m'interroger sur le caractère véritablement heuristique de la notion de contexte, en théologie pratique plus particulièrement.

2. *Nouveau Petit Larousse en couleur*, Article « **CONTEXTE** 1.a Texte à l'intérieur duquel se situe un élément linguistique (phonème, mot, phrase, etc.) et dont il tire sa signification ou sa valeur. b. Condition d'élocution d'un discours, oral ou écrit. 2. Circonstances, situation globale où se situe un événement ». Édition de 1989, p. 261.

3. Les éditions ultérieures à 1970 des encyclopédies comme *Evangelisches Kirchenlexicon*, *Theologische Realenzyklopädie*, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (en cours de réédition) comportent une rubrique « Kontextuelle Theologie ». *L'Encyclopédie du protestantisme*, qui n'a pas de précédent, comporte également une rubrique « Théologies contextuelles ».

Ce sont les chercheurs américains du *Mental Research Institut* – dit École de Palo Alto –, et plus particulièrement Ray Birdwhistell et Albert Schefflen qui, les premiers, ont développé l'idée d'une « analyse contextuelle » prenant en compte le système qui rend possible la communication plutôt que son seul contenu et les messages qu'elle véhicule. Alors que l'analyse de contenu favorise un modèle de communication agissant de manière linéaire selon l'analogie du télégraphe, l'analyse contextuelle explore un modèle de communication interactif selon l'analogie de l'orchestre⁴.

Les travaux de l'École de Palo Alto sont aujourd'hui utilisés en théologie. Les théologiens gravitant autour de la Faculté de théologie protestante de Neuchâtel notamment, en font un usage significatif dans leurs recherches d'herméneutique et de théologie pratique, en catéchétique plus particulièrement⁵. L'un d'eux, Félix Moser a explicitement intégré ces travaux dans un article programmatique de la théologie pratique : « La théologie pratique porte une attention particulière aux contextes dans lesquels doit retentir l'autorité de la Parole. Elle tente de cerner de plus près les *contextes de communication*. La théologie pratique analyse les contraintes mais aussi et surtout les potentialités d'une situation donnée dans laquelle la communication de l'évangile s'effectue »⁶.

Mais il est un autre lieu de la théologie où la notion de contexte fait aujourd'hui fortune, c'est la missiologie. Dans ce champ de la théologie pratique, la notion de contexte est apparue dans les années 1970 au moment où les modèles traditionnels de l'évangélisation missionnaire étaient mis à mal au niveau de leur réception par les théologiens et les pasteurs d'autres continents que l'Europe. Un théologien protestant d'origine indienne remarque que les sociétés missionnaires ont souvent véhiculé l'image d'une mission « missile », basée sur l'image d'un Dieu tout-puissant, glorieux et agressif, alors qu'il convient aujourd'hui de retrouver le sens d'une mission « transmission » centrée sur le Dieu dé-sarmant et offert à tous parce que dés-armé dont le modèle est en Christ⁷.

4. Cf. Bateson, Birdwhistell, Goffman, Hall, Jackson, Schefflen, Sigman, Watzlawick, *La nouvelle communication*. Textes recueillis et présentés par Yves Winkin, Paris : Seuil, 1981, p.392-301. Ray Birdwhistell est un anthropologue formé à l'école fonctionnaliste de Radcliffe-Brown et culturaliste de Margaret Mead. Il s'est fait connaître par ses travaux de kinétique dans la communication. Albert Schefflen est médecin et psychanalyste. En complément des recherches de Birdwhistell, il définit les bases d'une nouvelle branche des sciences de la communication, la proxémique.

5. Cf. notamment :

– Pierre Bühler et Clairette Karakash éd., *Quand interpréter c'est changer*. Pragmatique et lectures de la Parole. Actes du Congrès international d'herméneutique, Neuchâtel, 12-14 septembre 1994, Genève : Labor et Fides, 1995. Paul Watzlawick, figure emblématique de l'École de Palo Alto, en était l'invité extraordinaire.

– Pierre-Luigi Dubied, *Apprendre Dieu à l'adolescence*, Genève : Labor et Fides, 1992.

6. Félix Moser, « Quelques repères pour arpenter le territoire de la théologie pratique », *Études Théologiques et Religieuses*, 70, 1995/1, p. 55-56. Actuellement Félix Moser est maître-assistant en théologie pratique à la Faculté de théologie protestante de Genève.

7. Shafique Keshavjee, « De la mission *missile* à la mission *transmission* », *Perspectives Missionnaires*, 1993/25, p. 3-7.

L'intérêt de cette remarque réside dans le fait qu'elle note, d'un seul trait, le lien qui existe entre le choc de la réception d'un message et le message lui-même, et que l'analyse contextuelle de la communication renvoie inévitablement à celle de son contenu, de son « concept » comme on dit volontiers aujourd'hui... Nous y revenons.

Cet article portera plus particulièrement sur le sens et l'usage de la notion de contexte en missiologie parce que c'est un des lieux les plus féconds de la théologie mais où l'intuition tient souvent lieu de réflexion et où la nécessité de l'élaboration théologique se fait le plus sentir. Dans une première partie, je ferai un rappel des origines de la notion de *contextualisation* en missiologie protestante, en introduisant une autre notion, celle d'*inculturation*, également utilisée spécialement en contexte catholique, et souvent confondue à tort avec celle de contextualisation.

C'est au terme de cette étape que je vérifierai, dans une deuxième partie plus systématique, s'il est possible d'élever la notion de *contextualisation* au rang de concept ou de paradigme théologique, c'est-à-dire de l'utiliser comme un lieu de novation pour le témoignage évangélique.

Si tel est le cas, dans une troisième partie conclusive, j'énoncerai quelques thèses qui poseront les conditions d'élaboration d'une théologie pratique contextuelle. Je relèverai en outre les limites d'une telle théologie.

1. GÉNÉALOGIE DE LA NOTION DE CONTEXTUALISATION

1.1. La naissance

Dans le monde de la théologie protestante, le néologisme *contextualisation* est apparu publiquement en 1972 au cours d'une assemblée générale du Fonds pour l'Enseignement Théologique (*Theological Educational Fund* - TEF)⁸. Cette assemblée comptait pour la première fois une majorité de théologiens du tiers-monde et abordait son troisième mandat de 7 ans. Dans l'extrait le plus significatif du texte final de cette assemblée apparaît donc le terme de *contextualisation*⁹.

8. Cf. Harold E. Fey (ed.) *The ecumenical advance. A history of the ecumenical movement 1948-1968*, Genève, COE, 1970, p. 184-185. Le TEF a été fondé en 1958 par le Conseil international des Missions qui s'intégrera au Conseil œcuménique des Églises en 1961.

9. Texte du TEF Committee réuni à Bromley (Londres) du 17 au 21 juillet 1972, traduit par Marc Spindler, cité dans *Flambeau* 1972, n° 36, p. 251-252 et extrait de Shoki Coe & Aharon Sapsejian, *Ministry in context*, London : TEF, 1972.

« Ce terme signifie tout ce qui est impliqué dans le terme familier 'd'indigénisation' mais cherche cependant à aller plus loin... L'indigénisation tend à s'employer au sens d'une réponse à l'Évangile dans les termes d'une culture traditionnelle. La contextualisation, sans ignorer cet aspect, tient compte du phénomène de sécularité, de la technologie, de la lutte pour la justice... éléments caractéristiques de l'histoire présente des nations du tiers-monde.

Une distinction doit cependant être faite avec soin entre des formes authentiques et des formes fausses de contextualisation. Une fausse contextualisation consent à une accommodation sans critique à une forme de foi identifiée à une culture. Une contextualisation est toujours prophétique, naissant toujours d'une rencontre originale entre la parole de Dieu et le monde...

Il est donc clair que la contextualisation est un processus dynamique... Elle reconnaît la nature continuellement changeante de toutes les situations humaines, et la possibilité du changement, ouvrant ainsi la voie à l'avenir.

Le programme d'une théologie de contextualisation dans le tiers-monde aura ses propres priorités... Toutefois la contextualisation n'implique pas l'isolement fragmentaire des peuples et des cultures. Tandis qu'au sein de chaque situation culturelle différente les gens doivent retrouver leur propre histoire, une interdépendance des contextes demeure. Ainsi la contextualisation signifie que les possibilités de renouveau doivent être avant tout discernées localement et en situation, tout en restant dans le cadre de l'interdépendance contemporaine qui nous lie à la fois aux situations du passé et du présent et aux possibilités de l'avenir.

Finalement, en mettant l'accent sur les préoccupations dues aux lieux et aux situations, la contextualisation tire sa force fondamentale de l'Évangile qui est destiné à tous les hommes. Elle contribue à la solidarité de tous les hommes dans l'obéissance à un commun Seigneur ».

Je ferai quatre remarques sur ce texte qui se ressent – comment pourrait-il en être autrement ? – du contexte de crise des relations Nord-Sud du début des années 70 :

1. En se démarquant du thème de l'*indigénisation* développé notamment par la théologie allemande de la *Volkskirche* et par l'ethnologie fonctionnaliste exportée dans le tiers-monde pendant l'entre-deux-guerres, la notion de *contextualisation* permet de sortir la missiologie d'une théorie de l'enracinement ou de la plantation de l'Église qui aboutit au conformisme ecclésial, à la perte de la tension eschatologique et à la fermeture de toute perspective missionnaire.

2. la notion de *contextualisation*, contrairement à celle d'*indigéni-*

sation qui la précède, a été forgée par une assemblée composée d'une majorité de théologiens du Sud (Afrique, Amérique latine, Asie) généralement non universitaires mais qui tous ont été formés à la mode universitaire occidentale dans les années 50 et 60. Revenus dans leur pays à l'heure de l'autonomie de leurs Églises et de la baisse de la garde missionnaire, ils font la double constatation suivante :

– après avoir critiqué les cultures traditionnelles jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale et prôné une théologie et une ecclésiologie de la rupture avec ces cultures traditionnelles, les missionnaires les réhabilitent au moment précis où elles sont en voie de disparition, à cause de la sécularisation et du développement technologique.

– Les missionnaires développent alors une théologie culturelle dépassée qui ne fait que déplacer l'accent de la domination théologique occidentale sur la production théologique mondiale. D'une aliénation pour cause de déracinement, la théologie dans le tiers-monde risque de tomber dans une aliénation pour cause d'enfermement.

3. Le modèle théologique qui est à l'oeuvre dans la *contextualisation* est analogue à ce que Tillich nomme le « principe protestant » selon lequel l'entreprise théologique dans la tradition réformée refuse généralement d'identifier un élément quelconque de la réalité humaine, culturelle ou historique avec Dieu d'une part, et ne cherche pas seulement à conserver et interpréter l'ancien mais tend vers une réalisation nouvelle d'autre part. Cette perspective protestante est donc, par définition, critique à partir d'une réflexion théologique sur la rencontre toujours problématique de la Parole de Dieu vivante et prophétique et du contexte¹⁰.

4. Aussi localisable et particularisable que soit cette rencontre avec le contexte, elle ne l'isole jamais des autres contextes, ni les théologies les unes des autres. Certes, comme l'affirmera en 1972 la conférence missionnaire du COE à Bangkok qui adopte le principe de la *contextualisation*, « une théologie contextuelle 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 »¹¹. Mais il s'agit de rejeter les formes totalitaires et impérialistes de l'universalisation pour n'en garder que les aspects communs à toute recherche théologique, à savoir la libération en Christ pour tous les hommes partout et donc pour chaque homme en son lieu.

Arrêtons là, pour le moment, la présentation de la notion de

10. Cf. Paul Tillich, *Substance catholique et principe protestant*, Paris/Genève/Laval : Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université de Laval, 1995 et notamment :

– Claude Geffré, « Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1993/77, p. 3-21.

– André Gounelle, « Protestantisme et catholicisme selon Tillich », *Foi et Vie*, 1995/2, p. 23-34.

11. *Le salut aujourd'hui. Conférence missionnaire de Bangkok, 1972*, Genève : Labor et Fides, 1973, p. 83.

contextualisation. Nous aurons l'occasion de revenir sur ses limites. Mais avant d'aller plus avant, je voudrais faire part de la naissance quasi simultanée d'un autre néologisme, l'*inculturation*, cette fois-ci en milieu catholique. Il est utile de s'enquérir de l'approche catholique, non seulement parce que nous travaillons de plus en plus dans une perspective œcuménique, mais parce que, par différence autant que par rapprochement avec cette confession, nous pouvons mieux nous comprendre nous-mêmes.

1.2. L'inculturation

C'est en effet à la même époque, à quelques années près, que le néologisme *inculturation* est né en contexte catholique sous la poussée des évêques du tiers-monde. L'idée est exprimée publiquement pour la première fois, mais sans le terme, au cours du synode des évêques d'Afrique et de Madagascar sur l'évangélisation en 1974 et elle est reprise avec la terminologie de l'*inculturation* au synode de 1977 sur la catéchèse¹².

« Le Concile œcuménique Vatican II l'a dit et Paul VI l'a rappelé dans son exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* (1975), le message chrétien doit s'enraciner dans les cultures humaines, les assumer et les transformer. En ce sens on peut parler de la catéchèse comme d'un facteur actif d'inculturation : elle fait s'épanouir et en même temps elle éclaire du dedans les modes de vie de ceux à qui elle s'adresse. C'est donc par la catéchèse que la foi chrétienne doit s'incarner dans les cultures. Et une véritable incarnation de la foi par la catéchèse implique en même temps un *donner* et un *recevoir* ».

La définition de l'*inculturation* qui recueille le maximum de suffrages en milieu catholique, est celle qu'en donne en 1978 Pedro Arrupe, supérieur espagnol de la Compagnie de Jésus au cours de la 32^e congrégation générale de la Compagnie¹³.

12. Message des évêques au peuple de Dieu, 28 octobre 1977, n° 5, cité par Michel Sales, « Le christianisme, la culture et les cultures », *Axes*, 1980-1981/2, p. 17.

13. Pedro Arrupe, « Lettre et document de travail sur l'inculturation », *Acta Romana Societatis Iesu*, 1978/2, p. 283.

Pendant un certain temps, le monde catholique a hésité entre le terme *inculturation* et celui d'*acculturation*. Dans une allocution à la Commission biblique pontificale d'avril 1979, Jean-Paul II a tenu les deux termes pour synonymes.

Michel Sales souligne que « le terme technique d'*acculturation* tel que le comprennent les spécialistes des sciences humaines n'a à peu près aucun rapport avec le concept théologique d'*inculturation* » (*ibidem*).

L'anthropologue Nathan Watchel, spécialiste d'études andines, définit l'*acculturation* comme le résultat diversifié (intégration, assimilation syncrétisme, etc.) du contact entre deux cultures différentes dont l'une, généralement, domine l'autre.

Selon cette définition, l'*inculturation* (dans le sens que lui donnent les théologiens catholiques), se rapprocherait plutôt de la variante *intégration* du processus d'acculturation (cf. Nathan Watchel, « L'acculturation » dans Jacques Le Goff et Pierre Nora (sous la dir. de) *Faire de l'histoire ! Nouveaux problèmes*, Paris : Gallimard, Folio histoire, 1974, p.174-202.

Sur la problématique catholique, cf.

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

Symétriquement aux remarques que je faisais sur la notion de *contextualisation*, je voudrais en faire à nouveau quatre sur celle d'*inculturation* :

1. De même que la *contextualisation* se démarque du thème de l'indigénisation, l'*inculturation* se démarque de celui de l'*adaptation* très répandu dans la missiologie catholique dans l'entre-deux-guerres et jusqu'à Vatican II. Le fameux décret *Ad Gentes* du concile est aussi marqué que les textes protestants de l'époque par la problématique de la *plantatio ecclesiae*. Mais, dans une logique théologique et ecclésiologique catholique, il demande que « la vie chrétienne soit adaptée au génie et au caractère de chaque culture » (AG n°22) comme, avant Paul VI, Pie XII avait affirmé en 1952 : « Tout ce qui est en accord avec la nature de l'homme telle qu'instituée par Dieu, tout ce qui est bon et simplement humain, l'Église l'accepte, le développe, le surélève, le sanctifie »¹⁴.

2. La notion d'*inculturation*, contrairement à celle de l'*adaptation* qui la précède, ne concerne plus seulement le travail du missionnaire étranger obligé de s'adapter à une réalité nouvelle, mais celui de l'Église locale autochtone et de ses membres appelés à vivre en conformité avec leur propre culture. De plus, alors que l'*adaptation* n'affectait que des aspects extérieurs de la culture, l'*inculturation* prétend atteindre une expression en profondeur et nouvelle de la culture.

3. Le modèle théologique qui est à l'œuvre dans l'*inculturation* n'est autre que ce que Tillich nomme la « substance catholique » qui met l'accent sur la présence spirituelle de Dieu dans tout ce qui existe et qui postule un lien, voire une continuité, entre Dieu, l'homme, la nature et la culture. Dans le droit fil de la théologie naturelle classique, l'*inculturation* conduit à élaborer des théologies dites de l'*accomplis-*

– Bruno Chenu, « Glissements progressifs d'un agir missionnaire », *Lumière et Vie*, 1984/168, p.69-85.

– Nicolas Standaert, « L'histoire d'un néologisme. Le terme 'inculturation' dans les documents romains », *Nouvelle Revue Théologique*, 1988/110, p. 555-570.

– Claude Pairault, « Note sur le concept d'inculturation : de l'anthropologie à la théologie », dans Jean-Paul Messina et alii, *L'inculturation en débat*, Conférences théologiques n°1, Yaoundé : Presse universitaires de l'UCAC, 1996, p. 13-22.

Il est intéressant de noter que, dans les encyclopédies catholiques, on observe la même évolution que dans les protestantes. Ainsi la première version (1988) du *Nouveau dictionnaire de théologie* ne comporte pas la rubrique « inculturation » alors qu'elle figure dans la deuxième édition (1996) et compte 7 pages.

14. *Ad gentes* et Pie XII cités par Bruno Chenu, *op.cit.* p. 71.

sement ou de la *participation* à partir d'une réflexion théologique sur l'*incarnation* du Verbe de Dieu dans la culture.

4. Les partisans de l'*inculturation* comme ceux de la *contextualisation* ont donc à se défendre de la critique d'enfermement de la théologie dans le particulier d'un contexte ou d'une culture qui la couperait de la communion avec l'Église universelle et avec le monde en général. Mais là où les protestants ont affirmé, lors de la conférence missionnaire du COE à Bangkok en 1972, que seule la libération en Christ est le critère de la communion ecclésiale, le catholicisme a pris ses distances vis-à-vis de la notion de libération jugée trop politisée. L'*Exhortation apostolique* de Paul VI *Evangelii Nuntiandi* en 1975 qui règle ses comptes avec la théologie de la libération, affirme que c'est l'Église particulière qui enrichit l'Église universelle. Nous voyons donc une différence d'accent entre les deux traditions, christologique du côté protestant et ecclésiologique du côté catholique.

1.3. Conclusion

Faisons le point de notre parcours : dans les années 1970, sous la poussée des théologiens du tiers-monde qui veulent décoloniser le discours et la pratique théologique dont ils ont hérité, deux néologismes apparaissent respectivement dans la tradition protestante de type œcuménique et dans la tradition de type catholique romaine, la *contextualisation* et l'*inculturation*.

A ce point de notre démarche, il s'agit d'exprimer l'importance du lieu de production du discours théologique. Une théologie élaborée dans le premier monde et transposée dans le troisième (tiers) monde ne fonctionne pas ou plus. D'où cette mise en valeur du *contexte* face au *texte* dans le cadre d'une théologie de l'expérience en régime protestant et cette mise en valeur de la *culture* face la *nature* dans le cadre d'une théologie de la création en régime catholique.

Pour la théologie occidentale, il y a là un salutaire triple rappel :

- Occident et christianisme ne font pas qu'un, ce qu'on a appelé la chrétienté. Nous sommes aujourd'hui conscients d'être entrés dans la post-chrétienté.

- Les rapports Occident-christianisme sont eux aussi contextuels ou culturels, mais nous l'avons oublié ou ignoré car l'Occident chrétien s'est cru investi d'une vocation civilisationnelle qui n'a pu se départir d'une prétention impérialiste.

- Nous avons tout intérêt à redécouvrir qu'ici en Occident existe aujourd'hui aussi cette distance entre christianisme et contexte ou christianisme et culture qu'ont découvert les autres peuples touchés par le christianisme à travers la mission.

2. CONDITIONS POUR ÉLEVER LA CONTEXTUALISATION AU RANG DE CONCEPT OU DE PARADIGME THÉOLOGIQUE

Jusqu'à présent j'ai établi une double généalogie de la *contextualisation* et de l'*inculturation* ayant eu soin de montrer en quoi la *contextualisation* relève plutôt de la théologie protestante de type œcuménique et l'*inculturation* plutôt de la théologie catholique de type romain en m'appuyant sur la féconde distinction que fait Tillich entre « principe protestant » et « substance catholique ».

Voyons maintenant, en passant d'une approche historique à une approche plus systématique, si la notion de *contextualisation* peut prendre le rang d'un concept en théologie et à quelles conditions.

2.1. Le débat contextualisation-inculturation

Je crois être le premier à appliquer la distinction tillichienne à la différence entre *contextualisation* et *inculturation*. Ce faisant, je ne suis pas sûr que je serai suivi par tous les théologiens qui réfléchissent à ces questions¹⁵. En effet, deux d'entre eux dont les livres sont tout récents, David Bosch dans *Dynamique de la mission chrétienne* (1992, traduction française de 1995) et Klauspeter Blaser dans *La théologie au xx^e siècle* (1995) ne distribuent pas les choses comme je l'ai fait et ils ont sans doute leurs raisons, mais je crois qu'ils ne contribuent pas à la clarté du débat.

Ainsi, après avoir rappelé l'origine catholique de la notion d'*inculturation*, Bosch écrit par exemple qu'elle « fut bientôt admise dans les milieux protestants et, aujourd'hui, elle est l'un des concepts les plus largement utilisés dans le domaine de la missiologie »¹⁶. Je crois que ce n'est pas exact. D'ailleurs les références que Bosch donne dans son livre à propos de l'*inculturation* émanent toutes de théologiens catholiques et du magistère romain.

Quant à Blaser, dans l'ouvrage cité et les précédents de même que dans son article « Inculturation » de l'*Encyclopédie du protestantisme*, il confond pratiquement les deux notions¹⁷. Je ne pense pas qu'il soit

15. Cf. Jean-François Zorn, « Les missions protestantes et la contextualisation », Gilles Langevin et Raphaël Pirro (sous la dir. de), *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*, Québec : Bellarmin, 1991, p. 191-202.

16. David Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris/Genève : Karthala/Labor et Fides, 1995, p. 599.

17. Article « Inculturation » dans l'*Encyclopédie du protestantisme*, op.cit. p.720-721. Je me suis d'ailleurs étonné publiquement de l'absence d'un article « contextualisation » dans ladite Encyclopédie. Cf. Jean-François Zorn, « La mondialisation du protestantisme », *Études Théologiques et Religieuses*, 71, 1996/4, p. 565-567.

ignorant de leur différence, mais Blaser considère probablement qu'au vu des défis posés aux théologiens du tiers-monde par la théologie occidentale, la distinction entre les deux notions n'est pas opératoire. Personnellement je n'en suis pas convaincu et je voudrais m'en expliquer.

Tout d'abord, partant de la remarque de Bosch sur le succès de la notion d'*inculturation* dans les milieux protestants, il faut prendre acte d'une part que les théologiens des deux traditions ne travaillent plus isolément, mais surtout que, ces notions ayant été élaborées dans des enceintes internationales et œcuméniques au sens large, les cloisons entre les systèmes de pensée et les registres du langage ne sont plus étanches et qu'on se trouve désormais dans le grand marché des concepts dont le sens précis s'estompe. Aussi, doit-on constater que la notion d'*inculturation* figure bel et bien dans un texte datant de 1982 qui fait toujours autorité au Conseil œcuménique des Églises intitulé « La mission et l'évangélisation. Affirmation œcuménique ».

L'*inculturation* y est présentée comme ayant sa source dans le mystère de l'incarnation, mais à l'appui d'un texte émanant d'un service de documentation et d'études des organismes missionnaires catholiques, le SEDOS. Il est d'ailleurs intéressant de noter que ce texte considère l'*inculturation* comme une manière de désigner la mission chrétienne à partir de la parole faite chair dans un individu, une communauté, une institution, une culture, à côté d'une autre manière de désigner la mission chrétienne à partir de la parole à annoncer¹⁸. Ne retrouve-t-on pas implicitement exprimée la distinction tillichienne qui recoupe exactement la distinction *inculturation/contextualisation* ? Je prends d'ailleurs acte du fait qu'un document catholique intègre la double dynamique de la parole faite chair et de la parole proclamée.

M'appuyant à nouveau sur la distinction de Tillich entre « principe protestant » et « substance catholique », je veux bien admettre avec André Gounelle que « ces deux attitudes envers le sacré se rencontrent dans toutes les Églises chrétiennes »¹⁹. En effet, Gounelle observe qu'un fondamentaliste protestant peut opérer une divinisation de la Bible et développer ainsi une attitude de type catholique et que des catholiques parfaitement inscrits dans l'Église romaine peuvent adopter des attitudes de type protestant. Mais il n'en demeure pas moins – Gounelle lui-même le remarque – que « l'attitude sacramentelle et sacerdotale a pris son expression historique la plus profonde et la plus élaborée dans l'Église catholique et que l'attitude prophétique et iconoclaste a trouvé ses formes les plus caractéristiques et les plus réfléchies dans les Églises protestantes »²⁰.

18. *La Mission et l'évangélisation. Affirmation œcuménique*, Genève : COE, 1982 p. 12.

19. André Gounelle, *op.cit.*, p. 29.

20. *Ibidem*.

Cela dit, tenir à cette distinction des traditions n'est pas une manifestation de sectarisme identitaire protestant, mais une volonté, celle-là même qu'a développée Tillich, de créer les conditions véritables d'un dialogue interconfessionnel et inter-théologique. Pour ce faire, il convient de distinguer le « principe protestant » de la « substance catholique » avant de les articuler.

C'est donner à la pratique œcuménique au sens large des fondements plus solides. Il s'agit ni plus ni moins de reconnaître que le différend du XVI^e siècle se joue encore, bien que de manière moins frontale et plus sophistiquée, dans la double approche contextuelle protestante ou inculturelle catholique de la réalité, comme une tension universelle irréductible et nécessaire à la compréhension chrétienne de la réalité du monde et à l'expression de la foi chrétienne.

2.2. Notre choix méthodologique et théologique pour la contextualisation

La comparaison des deux approches conduit à constater que la *contextualisation* tente d'*assumer*, tant méthodologiquement que théologiquement, la tension entre réalité du monde et expression de la foi, alors que l'*inculturation* tente de la *résoudre*.

En effet la *contextualisation* ne résout pas *a priori* le problème de l'articulation parole/contexte. Elle se contente :

- de poser le principe d'une rencontre toujours critique du contexte et de la parole selon une interprétation exclusive de l'incarnation. En Christ seul l'incarnation du Verbe se réalise.

- d'affirmer le caractère dynamique et permanent du processus de *contextualisation*.

En revanche l'*inculturation* résout *a priori* le problème de l'articulation parole/culture. En effet elle postule :

- un mouvement d'intégration, d'incorporation de la parole dans la culture selon une interprétation inclusive de l'incarnation. En Christ s'amorce l'incarnation du Verbe dans le monde.

- un processus d'*inculturation* par la médiation sacramentelle et institutionnelle²¹.

On le voit, la *contextualisation* s'inscrit dans une logique théolo-

21. Un bon exemple de cette intégration catholique nous est donné par le § 229 des conclusions de la 4^e Assemblée des évêques d'Amérique latine (12-18 octobre 1992) : « Par notre adhésion radicale au Christ dans le baptême, nous nous engageons à ce que la foi pleinement annoncée, pensée et vécue, parvienne à se faire culture. Ainsi nous pouvons parler d'une culture chrétienne lorsque la sensibilité commune de la vie d'un peuple a été profondément imprégnée de cette foi, au point de placer le message évangélique à la base de sa pensée, de ses principes de vie fondamentaux, de ses critères de jugement, de ses normes d'action, culture qui, à partir de là, se projette dans l'ethos d'un peuple, dans ses institutions et dans toutes ses structures », dans *Mission de l'Église*, Paris : UPM, 1993, n° 101.

gique protestante qui prend acte d'une séparation de Dieu et du monde. Elle travaille à leur rapprochement sur le registre prophétique de la parole qui retentit dans le monde, un monde qui l'entend mais ne la reçoit pas, la rejette même (cf. Jean 1, 10). L'*inculturation* s'inscrit dans une logique théologique catholique qui cherche à surmonter la séparation entre Dieu et le monde. Elle travaille à leur rapprochement sur le registre sapientiel de la parole qui s'imprègne dans le monde et l'accueille.

Serions-nous, en face de deux logiques irréconciliables ainsi que l'indique Jean Ansaldi ? La « catholique classique (qui) conduit à réveiller en tout homme son être créationnel endormi par le péché mais subsistant en l'état... (et) la logique évangélique (qui) prend acte du divorce que le péché a provoqué entre Dieu et le monde et la radicale dénaturation de l'homme qui s'en est suivi »²².

Une autre distinction établie par Bultmann entre *rattachement* et *opposition* concernant l'articulation foi/religion peut être éclairante pour notre propos car on peut l'appliquer à l'articulation parole/contexte ou Évangile/culture. Bultmann prend ses distances autant avec le modèle catholique de continuité qu'avec le modèle protestant de rupture. Selon lui l'Évangile est en même temps continuité et rupture. Plus exactement, il est *rattachement* quand il assume les attentes, les quêtes, les aspirations humaines ; il est *opposition* quand il frustre ces demandes humaines en introduisant la parole qui crée, par son type de réponse paradoxale, un écart, un décalage entre contexte humain et parole divine. Rattachement et opposition sont donc deux mouvements nécessaires qui permettent de passer, selon une terminologie bultmannienne, de la précompréhension contextuelle ou culturelle des demandes humaines à leur compréhension croyante. Comment ce passage se fait-il ? En inscrivant la parole dans le contexte ou la culture, sachant que ces derniers ne peuvent ni la produire ni l'intégrer mais que cette parole offerte peut faire vivre celui qui la reçoit²³.

2.3. Conclusion

Selon une position synthétisante, on pourrait dire, à la suite des théologiens David Bosch et de Stephan Bevans, que l'*inculturation* est un type particulier de théologie contextuelle se situant dans une perspective résolument accommodante vis-à-vis du contexte ou de la culture par différence avec d'autres théologies contextuelles jouant plus sur les discordances²⁴.

22. Jean Ansaldi dans André Birmelé et alii, *Paroles de pape, paroles protestantes*, Paris : Les Bergers et les Mages, 1995, p.45. Ce petit ouvrage collectif très tonique montre, textes émanant du magistère romain ou d'instances protestantes à l'appui, combien, selon Olivier Abel, « on pourrait dire que la théologie catholique tend à intégrer ce que la théologie protestante tend à distinguer » (p. 56).

23. Rudolph Bultmann, *Foi et Compréhension*, T.1, Paris : Seuil, 1970, p. 500-516.

24. Cf.- David Bosch, *op.cit.*, p. 565.

– Stephen B. Evans, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll New York : Orbis Books, 1992.

On comprendra cependant que, pour des raisons tant méthodologiques que théologiques, je préfère utiliser le terme de *contextualisation*, plus ouvert et plus critique que celui d'*inculturation* et assumant mieux que lui la tension entre réalité du monde et expression de la foi. Je voudrais maintenant, en conclusion de cette deuxième partie, préciser en quoi la *contextualisation* peut être un concept théologique²⁵.

Depuis les réformateurs en passant par les fondateurs de la théologie académique contemporaine tels que Schleiermacher, on a cessé de faire de la théologie une science spéculative sur Dieu comme c'était encore le cas dans la Somme théologique de Thomas d'Aquin. Autrement dit, avec la Réforme, la théologie est devenue existentielle, c'est à dire qu'elle s'est articulée explicitement aux préoccupations fondamentales des hommes. Dans un certain sens elle s'est contextualisée, ce qui fait écrire à David Bosch que « Schleiermacher fut le premier à dire que toute théologie est influencée, sinon déterminée par le contexte dans lequel elle s'est développée »²⁶. En effet Schleiermacher présenta la foi chrétienne non plus comme une adhésion à des dogmes, des vérités à croire, mais comme l'expression de la conscience croyante de chaque homme dans laquelle se rencontrent l'infini et le fini, Dieu et la créature. Quant à la théologie, Schleiermacher la présenta comme la compréhension globale de l'expérience que l'homme fait de Dieu en Christ. Il put ensuite poser les fondements des principales disciplines de la théologie contemporaine en situant la conscience croyante face aux textes bibliques, à la philosophie et à la science, à la société et à la culture, face à l'Église enfin, esquissant ainsi les contours des quatre départements traditionnels de l'enseignement théologique en régime protestant.

Bosch prétend néanmoins que ni Schleiermacher ni ses succes-

C'est un point de vue analogue que défend le père Laurent Mpongo, doyen de la Faculté de théologie catholique de Yaoundé. Pour lui l'*inculturation*, concept d'origine catholique, n'évoque pas la rencontre de la foi avec n'importe quelle culture mais celle de deux visions du monde, l'une chrétienne l'autre traditionnelle, qu'il nomme « la religion du terroir ». Ainsi « la vision du monde et l'eschatologie proposées par la religion chrétienne amène la vision du monde et l'eschatologie proposées par la religion traditionnelle à se ressaisir en explicitant mieux ses représentations de Dieu et en reconnaissant le Christ comme l'unique révélateur par excellence du Dieu trinitaire ainsi que son dessein de salut pour le monde ». Mais, pour en arriver là, Mpongo estime que « l'inculturation devra se faire à la lumière de la contextualisation » concept, d'origine protestante, qu'il tient pour plus englobant que celui d'inculturation parce qu'il prend en compte l'ensemble des réalités dans lesquelles retentit l'Évangile. Dans cette perspective la *contextualisation* est d'abord l'œuvre de l'Esprit-Saint qui explicite le sens de la parole dans ses rapports au monde. Cf. Laurent Mpongo, « Inculturation : ses champs d'application », dans Jean-Paul Messina *et alii*, *op. cit.* p. 45-61.

25. Je constate que la 11^e Conférence mondiale de la Commission Mission-Évangélisation du Conseil Œcuménique des Églises tenue à Salvador de Bahia au Brésil du 24 nov. au 3 déc. 1996 va dans le même sens. Elle avait pour thème *Évangile et culture*. Jacques Matthey, un délégué théologien suisse, note que la Conférence de Salvador se situe dans le droit fil de celle de Bangkok tout en « revisitant » les thèmes de 1972, dont celui de l'*inculturation*, pour les critiquer. Les femmes ont notamment mis en question l'utilisation oppressive de certaines traditions culturelles colorées d'Évangile. Si la Conférence de Salvador a insisté sur le nécessaire dépassement de l'approche d'*inculturation*, ce n'est pas pour revenir en arrière, mais pour aller plus loin en recherchant les implications de l'Évangile dans chaque contexte. Cf. Jacques Matthey, « Salvador de Bahia : la dernière conférence missionnaire mondiale œcuménique du siècle », *Perspectives Missionnaires*, 1997, n° 33, p. 61-73.

26. David Bosch, *op.cit.* p. 567.

seurs ne purent passer au stade suivant consistant à reconnaître que leur propre production théologique était, elle aussi, conditionnée. C'est particulièrement vrai, selon lui, dans le monde de l'exégèse scientifique où l'exigence de niveau universitaire a provoqué une coupure entre les chercheurs de l'histoire des formes et de la rédaction et d'autres lecteurs que les seuls scientifiques. L'approche herméneutique a cependant fait faire un pas en avant considérable à la compréhension de ce conditionnement quand elle mit en lumière le fait que le lecteur intervenait dans l'interprétation d'un texte²⁷.

Mais c'est surtout l'émergence, en cette fin de siècle, de la production théologique en d'autres lieux que l'Occident, notamment dans le tiers-monde, qui fit voir plus clairement que jadis, que la théologie se fait par « le bas » tout autant que par « le haut », notamment à partir de l'expérience de ceux qui perçoivent la vision du monde théologique de l'Occident comme une aliénation, c'est-à-dire comme un système qui ne leur permet pas de produire leur propre théologie mais de répéter celle des autres.

D'où le premier accent mis dans ces théologies venues d'ailleurs (pour nous !) sur le contexte comme source d'*information* à côté de la source d'*inspiration* qu'est l'Écriture ou la tradition de l'Église selon qu'on se trouve en contexte protestant ou catholique.

D'où le second accent mis sur la *contextualisation* comme acte théologique plutôt que comme concept théologique au sens classique du terme d'idée abstraite appliquée au réel. C'est pourquoi les théologiens qui réfléchissent à ces questions préfèrent parler de nouveau paradigme théologique où la pensée n'est plus conçue comme première par rapport à l'être, et la raison comme première par rapport à l'action, mais où les deux vont ensemble et cherchent leurs modes d'articulation.

J'utilise donc ici la notion de paradigme théologique pour définir la *contextualisation*. Le terme de paradigme a été mis au point par l'historien américain des sciences, Thomas Kuhn dans son ouvrage *La structure des révolutions scientifiques* (1983) et adapté à la théologie par Hans Küng.

Pour Kuhn, les sciences dites exactes comme les sciences dites humaines ne progressent pas de manière cumulative et linéaire mais par révolutions, par ruptures, ce qu'on appelle couramment les révolutions coperniciennes. Or ces révolutions ne se produisent pas grâce à des progrès que telle ou telle science fait dans son domaine, mais bien plutôt lorsque l'ensemble du cadre de référence, intellectuel, psychologique, social, politique, culturel et technique qui constituait cette science éclate devant des incapacités à résoudre les problèmes au fur et

27. *Ibidem*, p. 568 et s.

à mesure qu'ils surgissent. C'est alors qu'une nouvelle logique, avec tout ce qui s'y rattache, apparaît, qu'un nouveau modèle explicatif, que Kuhn nomme *paradigme*, s'impose. Il utilise ce terme plutôt que celui de concept ou de modèle pour faire droit à la dimension globale, notamment sociale et historique, impliquée au moment des changements de logique dans les sciences.

C'est probablement à cause de son aspect globalisant que cette notion de paradigme est passée en histoire de la théologie *via* Hans Küng notamment. Il repère six paradigmes successifs dans l'histoire du christianisme. Cette répartition n'est pas nouvelle, elle correspond même à la périodisation sur laquelle la plupart des historiens s'accordent : christianisme primitif, période patristique, Moyen Age, Réforme protestante, siècle des Lumières, œcuménisme enfin, comme paradigme en voie de réalisation. Ce qui est nouveau dans la présentation de Küng c'est qu'il met plus particulièrement en lumière la manière dont les chrétiens d'une époque ont compris et vécu leur foi d'une façon qui ne correspond que partiellement à la compréhension et au vécu d'autres périodes et Küng s'intéresse en outre aux mutations des paradigmes, au passage de l'un à l'autre²⁸.

En quoi la *contextualisation* peut-elle être considérée comme un nouveau paradigme théologique ? Quelle est sa fécondité et quelles sont ses limites, telles sont les questions que je voudrais aborder en dernière partie.

3. THÈSES POUR UNE THÉOLOGIE CONTEXTUELLE, SA FÉCONDITÉ ET SES LIMITES

Pour plus de clarté, j'énoncerai quelques thèses sur la théologie contextuelle et traiterai des limites après chacun de ces énoncés²⁹.

*3.1. En mettant l'accent sur la contextualité de la théologie plutôt que sur sa conceptualité, la contextualisation opère un double déplacement d'accent de la production théologique, de son énoncé à son acte d'énonciation, de l'enseignement doctrinal à une herméneutique du quotidien*³⁰.

28. Hans Küng, *Une théologie pour le troisième millénaire : pour un nouveau départ œcuménique*, Paris : Seuil, 1989.

29. Je me suis déjà livré à un tel exercice dans « Les espaces de la mission », *Autres Temps*, 1994/43, p.47-62 ou « La mission a-t-elle tué les cultures ? » *Évangile et culture*, Les Cahiers de Mission, sup. n° 55, Paris, DEFAP, 1995, p. 34-41. Je le reprends ici à nouveaux frais, enrichi de nouvelles lectures, notamment celle de David Bosch, op.cit., p. 571-579 et celle de Klauspeter Blaser, « La théologie chrétienne devant la richesse des contextes », *Zeitschrift für Mission*, 1984/1, p. 5-19., dont j'utilise ici librement les propos en les mêlant aux miens.

30. Cf. à ce propos : Gérard Delteil, « Déplacement de la catéchèse », *Études Théologiques et Religieuses*, 1979/1, p. 34-35.

Une telle position est en accord avec la façon dont Jésus a compris sa propre mission d'après les Évangiles. En lui, Dieu s'est tourné vers le monde et s'est immergé dans les conditions concrètes de la vie des hommes les plus pauvres pour y faire « toutes choses nouvelles » (Apoc. 21,5).

Mais on doit, à cet endroit, indiquer les limites de la *contextualisation* et relever les possibles dérives des théologies centrées sur le contexte. Un contexte en excès peut conduire à identifier le projet de Dieu pour le monde avec tel ou tel processus historique et social. Ce fut, pour l'essentiel, la dérive de la première théologie contextuelle du XX^e siècle, la théologie de la libération née dans les années 1960 dans le contexte latino-américain où la lutte politique de libération a quelquefois été identifiée au projet de salut chrétien.

Or le contexte doit demeurer un lieu théologique où s'opère sans confusion la rencontre de Dieu et du monde par le Christ. Il se produit alors la « nouvelle création » (ou créature selon les traductions) dont parle Paul en 2 Cor 5,17 et s. mais dont l'initiative vient de Dieu. Cette prééminence de l'initiative de Dieu sur celle de l'homme ne nous ramène pas à une théologie en surplomb de la réalité, mais préserve l'identité de l'homme en Christ sans laquelle il n'y a plus théologie en contexte mais seulement idéologisation du contexte.

3.2. La contextualisation postule la nature expérimentale et contingente de toute théologie, validée par le dialogue constant entre texte biblique source et contexte local cible. C'est pourquoi les théologies contextuelles se réfèrent à un modèle de traduction des Écritures par équivalence dynamique ou fonctionnelle plutôt que par équivalence formelle ou littérale. Selon ce modèle, la conformité au contexte a priorité sur la concordance verbale.

Comme aucun texte biblique n'est exprimé hors d'un contexte historique donné (ce qui ne résout pas la difficulté de le connaître et de le comprendre), les théologies contextuelles ont prioritairement recours aux méthodes historico-critiques de lecture des textes et encouragent des traductions telles que la bible en français courant initialement prévue pour des pays dont le français n'était pas la langue maternelle, puis aujourd'hui la traduction en français fondamental réalisée en Afrique francophone qui reprend à nouveau frais le projet du français courant³¹.

31. Cf.

– Charles R. Taber et Eugène Nida, *La traduction : théorie et méthode*, Londres : Alliance biblique universelle, 1971.

– Jean-Claude Margot, *Traduire sans trahir. La théorie de la traduction et son application aux textes bibliques*, Lausanne : L'Âge d'homme, 1979.

– Christiane Dieterlé, « Traduire la Bible », série Comprendre et croire dans *Réforme*, 1995, n° 2630 à 2634.

Notons que la traduction en français courant de la Bible a été critiquée dès la sortie du Nouveau

Mais la découverte plus récente de méthodes exégétiques faisant place au lecteur et portant attention aux modes, aux conditions et aux effets de la communication (narratologie, rhétorique, pragmatique) a ouvert un nouveau champ de possibilités d'articulation du texte et du contexte. Ainsi le contexte se voit-il remplir une fonction de médiation entre l'expression de l'Évangile et la personne qui lit les Écritures et y écoute la parole de Dieu ³².

L'Évangile ne peut se lire que par rapport au contexte car c'est là qu'il fait sens, mais le contexte est *norma normata*, norme relative, par rapport au texte qui est *norma normans*, norme normative.

3.3. Une théologie de la contextualisation suppose l'élaboration d'une pluralité de théologies locales qui met fin à la prétention hégémonique d'une théologie dominante. Cela ne devrait cependant pas conduire à la valorisation non critique de toute théologie contextuelle qui aboutirait au relativisme. Nous devons soutenir que la théologie a une dimension universelle qui transcende les contextes.

Si toute théologie n'est pensable que dans un contexte, on peut considérer la tradition chrétienne comme une « chaîne de théologies locales » selon l'expression du théologien catholique américain Robert Schreiter, dont les maillons seraient interdépendants ³³. Aussi un dialogue peut-il s'établir entre théologies afin que telle théologie locale puisse être comprise dans un autre lieu. Cette interaction des théologies, parmi lesquelles la théologie occidentale a toute sa place, contribue à l'élargissement des thèmes théologiques qui peuvent être communs aux différents contextes.

En 1975, le Conseil œcuménique des Églises a élaboré la notion de conciliarité pour exprimer un modèle d'unité des Églises dans le dialogue et proposé de l'appliquer aux théologies en le fondant sur la reconnaissance réciproque ³⁴. « Églises et théologie proviennent d'un Évangile qui leur est commun, écrit Blaser, et sont en route vers une unité toujours plus profonde. La vérité n'est pas uniforme mais elle n'est pas non plus relative. Elle est chemin » ³⁵.

Testament en 1971. Tout en soulignant que les traducteurs ont eu le courage de se tenir « au carrefour de l'exégèse, de la linguistique... et de la sortie d'usine », Michel Bouttier a relevé la double menace qui pèse sur une telle entreprise : « l'épaississement du texte, la paraphrase, la réduction de la poésie à la prose... et la constitution d'un texte religieux, je veux dire coupé de ses résonances humaines et concrètes », *Études Théologiques et Religieuses*, 47, 1972/3, p. 373. Une version révisée du français courant vient de sortir. Sans se départir des perspectives propres à la traduction par équivalence dynamique, les auteurs de la révision prétendent avoir « serré de plus près le texte original ». Cf. René Péter-Contesse, « La révision de la Bible en français courant », *Cahiers de traduction biblique*, 1996/25, p. 15-20.

32. Cf. Daniel Marguerat, « L'exégèse biblique : éclatement ou renouveau », *Foi et Vie*, 1994/3, p. 7-24.

33. Robert J. Schreiter, *Constructing local theology*, Maryknoll, NY/London : Orbis Books/SCM Press, 1985.

34. La notion de conciliarité a été élaborée par la Conférence de Foi et Constitution à Accra en 1974. Cf. le texte dans *Istina*, 1975/2, p. 203-204. Elle fut reprise par l'Assemblée générale du COE à Nairobi en 1975.

35. Klauspeter Blaser, *op.cit.*, p. 296.

3.4. Historiquement, les théologies contextuelles ne sont pas issues du monde académique mais du monde ecclésial et social. Leurs intitulés en témoignent qui utilisent plutôt des termes empruntés au registre profane que religieux ou philosophique³⁶. Ceci peut expliquer le discret discrédit universitaire qui affecte les théologies contextuelles. Nous devons voir cependant dans cette situation une différence négociable et enrichissante plutôt que conflictuelle et appauvrissante.

La première attitude à adopter face à ce constat de l'existence de types de lieux de production théologique différents consiste à reconnaître tout d'abord la légitimité des deux types de lieux. La théologie universitaire, se plaçant pour des raisons épistémologiques à égale distance du texte et du contexte, se justifie pleinement car elle fournit des outils de lecture des deux réalités. La théologie contextuelle se trouve elle aussi, dans l'entre-deux du texte et du contexte, mais pour des raisons existentielles, car elle vit cet entre-deux dans la communauté ecclésiale. C'est dans cette communauté que l'Évangile atteint l'homme, qu'il prend un *coloris* local et que, partagé, il offre à cette communauté de se tourner vers l'extérieur : nul ne doutera que la prédication, la catéchèse, la liturgie, l'évangélisation, etc. ne soient des activités théologiques.

Le nœud de la question se trouve bien dans le va-et-vient entre ces discours ecclésiaux et une formulation universitaire. C'est précisément le rôle de la théologie pratique d'assurer ce va-et-vient. Telle est, selon moi, la triple tâche de la théologie pratique : elle est théologie en acte, *théologie pratiquée*. Elle est ensuite théologie qui fonde des pratiques ecclésiales et se fait alors *théologie praticable*. Elle est enfin théologie qui réfléchit sur les pratiques ecclésiales et se fait alors *praxéologie*.

3.5. Du fait de sa proximité délibérée avec le contexte, toute théologie contextuelle court le risque du syncrétisme. Qu'est-ce qui définit qu'une théologie est encore chrétienne dès lors que toute expérience de contextualisation est, a priori, accueillie et validée ? Une réflexion critique doit être engagée sur le thème théologique de l'incarnation souvent utilisé pour justifier la contextualisation.

L'usage de la notion d'incarnation pour justifier la *contextualisation* nous vient, comme nous l'avons déjà souligné, du catholicisme qui a forgé le néologisme *inculturation* comme traduction substantielle et institutionnelle de l'incarnation dans des formes plus ou moins marquées de la chrétienté.

36. Exemple : « Théologie de la noix de coco » dans le Pacifique, « ...du buffle de rivière en Asie », « ...du minjung (peuple souffrant) » en Corée, « ...sous l'arbre » en Afrique, « ...de la reconstruction » en Afrique. Alors que les théologies académiques choisiront un terme théologique ou philosophique : « Théologie de l'espérance », « ...de la croix », « ...dialectique », « ...du process », etc.

Sans nier le fait que les théologies protestantes de toutes traditions aient elles aussi institutionnalisé des éléments d'une chrétienté spécifique, nous devons réaffirmer qu'il n'y a pas lieu de défendre et encore moins de promouvoir une culture ou un contexte chrétien. La contextualisation prend le parti de la laïcisation des institutions et plus généralement de la sécularisation de la société, étant entendu que ces processus n'excluent pas la dimension spirituelle de l'humain.

Autrement dit, le thème de l'incarnation en usage dans les théologies contextuelles doit garder son double sens christologique : attestatoire de la parole faite chair en Jésus, témoin de la venue de Dieu parmi les hommes, et protestataire de cette parole refusée par les hommes sur la croix inscrivant résolument dans la culture une discontinuité qui implique la critique des pouvoirs, des systèmes des idéologies quels qu'il soient.

« En doctrine, écrit Pierre Gisel, on rappellera qu'il n'y a pas d'incarnation sans renvoi à la croix et que l'incarnation se dit tant en lien avec un 'ancien' qu'avec une 'nouveau'... Le protestantisme récusera une compréhension de l'incarnation qui renverrait à un fondement extrinsèque et autosuffisant (qui serait) l'adéquation de Dieu en son Christ envoyé pour fonder de façon directe une institution ecclésiale qui en dépendrait d'une manière en principe linéaire et univoque »³⁷.

Jean-François ZORN
Institut protestant de théologie
Faculté de Montpellier

37. Pierre Gisel, notice « Incarnation » dans *L'Encyclopédie du protestantisme*, p. 720-721.