

CANADIAN THESES ON MICROFICHE

I.S.B.N.

THESES CANADIENNES SUR MICROFICHE



National Library of Canada
Collections Development Branch

Canadian Theses on
Microfiche Service

Ottawa, Canada
K1A 0N4

Bibliothèque nationale du Canada
Direction du développement des collections

Service des thèses canadiennes
sur microfiche

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us a poor photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED

AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de mauvaise qualité.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE

LE CONCEPT DE CULTURE
dans la
CONSTITUTION PASTORALE "GAUDIUM ET SPES"
du
CONCILE OECUMÉNIQUE VATICAN II

THÈSE DE MAÎTRISE
présentée à
La Faculté de Théologie
par
René Jaouen, o.m.i.

UNIVERSITÉ SAINT PAUL
Ottawa, le 9 janvier 1983

" L'échange des idées s'accroît, mais les mots
mêmes qui servent à exprimer des concepts de
grande importance revêtent des acceptions fort
différentes suivant la diversité des idéologies"

(Gaudium et Spes, 4,4)

I N T R O D U C T I O N

Dans l'Histoire de l'Eglise contemporaine, le Concile Oecuménique Vatican II est devenu comme une sorte de charnière ou un point de clivage qui divise notre époque en deux périodes: avant et après Vatican II. L'Histoire de la Mission ou des Missions, notamment, considérée comme une partie ou comme un aspect de l'Histoire de l'Eglise, se réfère volontiers à ces deux périodes: à la première, on rattache fréquemment une conception coloniale, ethnocentrique, monoculturelle, c'est-à-dire occidentale, de la Mission; à la seconde se rattache l'Histoire des Jeunes Eglises des pays nouvellement indépendants, dans un contexte de décolonisation non seulement politique mais aussi religieuse. A ce contexte est lié une crise de la conscience missionnaire dont l'aspect positif serait constitué par la fin de l'ethnocentrisme et l'avènement du pluriculturalisme dans l'Eglise latine.

Mais charnière ne veut pas dire rupture ni opposition totale entre les deux périodes: Vatican II a été longuement préparé par toute une histoire de la pensée chrétienne à partir de la Première Guerre mondiale, et même au-delà il ne faudrait pas oublier des textes qui sont devenus les classiques des relations de l'Eglise avec les cultures, notamment la lettre de Grégoire le Grand à Augustin de Cantorbéry, ou l'Instruction de la Propagande en 1659....; il ne faudrait pas oublier non plus les grandes tentatives historiques d'acculturation à la suite de Saint Paul, même si elles se sont terminées par des

échecs et qu'il ne faut pas y chercher un alibi trop facile pour se déculpabiliser de la pratique contraire qui fut générale; parmi ces heureuses exceptions, on peut citer Cyrille et Méthode chez les Slaves, la Chrétienté Celtique, Nobili aux Indes, Ricci en Chine, etc.

De même, si l'on regarde le versant post-conciliaire, il ne faut pas s'attendre à n'y trouver que des choses lumineuses contrastant avec les obscurités de l'avant-Concile: cette perception des choses serait trop simpliste et il vaut mieux s'habituer tout de suite aux demi-teintes qui sont les couleurs habituelles des réalités humaines.

Notre vie personnelle a été, elle aussi, marquée par cette charnière du Concile: arrivé au Nord-Cameroun le jour même de l'ouverture de Vatican II, le 11 octobre 1962, et ordonné prêtre le 17 février 1964, le jour de la mise en application du premier des décrets conciliaires, la Constitution "Sacrum Concilium" sur la Liturgie, toutes nos études se situent sur le premier versant et toute notre vie missionnaire se déroule sur le deuxième, après le Concile. C'est après 18 ans d'expériences missionnaires menées pendant cette période post-conciliaire que nous nous arrêtons pour réfléchir sur quelques points cruciaux, notamment sur le problème des relations entre l'Eglise latine et les cultures.

En effet, que ce soit dans des paroisses ou en mission chez les païens, ou encore chez les collégiens ou dans un grand séminaire en

période de fondation, nous avons été amené à faire la constatation suivante: tant qu'il s'agissait de considérer les différentes cultures ethniques du Nord-Cameroun comme des sommes d'éléments culturels où l'Eglise latine pouvait puiser à son goût et suivant ses propres préférences pour s'orner de richesses des Nations, cela ne faisait pas grande difficulté. Mais dès qu'il s'agissait de situations mettant en oeuvre des éléments essentiels de ces cultures qui réagissaient en interconnexion et de manière globale et organique, on se trouvait vite devant une affirmation d'incompatibilité entre deux types de sociétés: organisation du territoire traditionnel et organisation du territoire ecclésial (paroisses versus villages), calendrier traditionnel et calendrier latin de type méditerranéen (système à deux saisons versus système à quatre saisons), conception de la famille et du mariage africains et conception de la famille et du mariage en droit romain (famille étendue versus famille nucléaire), ministère des responsables laïcs de communautés villageoises et ministère clérical en collectivités paroissiales.... et bien d'autres points du même genre où il ne s'agit plus d'ornements mais de réalités culturelles centrales. Dans ces domaines, quel que fût l'accord entre Evêques et missionnaires au stade de l'étude et du diagnostic à porter sur la situation concrète, cela se terminait toujours par un "non possumus" de l'Evêque qui est tenu d'appliquer les décisions romaines. C'est ainsi que l'on était tenté de conclure que "le lien culturel de

l'Eglise avec l'Occident,... résultat parfaitement normal d'une symbiose séculaire" devenait un lien qui, en fait, enchaînait "le christianisme à un type particulier de civilisation, de façon telle qu'il soit pratiquement impossible d'adopter l'un sans l'autre".^I Or ceci se passe, non pas au XIX^e siècle, mais bien après le Concile Vatican II.

Face à ces problèmes de terrain, nous savions que nous disposions de textes-programmes, comme *Lumen Gentium*, *Ad Gentes*, *Gaudium et Spes*, *Nostra Aetate*... qui représentaient une réelle promesse d'ouverture aux cultures non-occidentales et aux religions non-chrétiennes. Mais plus de dix ans après la promulgation de ces textes, et malgré un gros effort d'africanisation de la liturgie, de la catéchèse et de la pastorale en général, il restait encore des situations telles que celle où de jeunes collégiens chrétiens camerounais nous demandaient si l'Eglise était venue, elle aussi, pour les coloniser et pour nier ou détruire leur culture; ou des situations telles qu'elles amènent en 1978 à poser des questions comme celle-ci: "L'Evangélisation peut-elle respecter les cultures?";^{II} ou celle qui faisait dire à un

I. J. Bruls: "Des Missions aux Jeunes Eglises", dans: Nouvelle Histoire de l'Eglise, Tome V: L'Eglise dans le monde moderne (1848 à nos jours), sous la direction de R. Aubert, M.D. Knowles, L.J. Rogier, Paris, Seuil, 1975, p. 465.

II. Titre d'un article d'E. Juguet, m.e.p., paru dans Etudes 349(1978), pp. 545-558.

Séminariste: "La génération actuelle ne sait plus où poser les pieds: les mettre sur la terre occidentale, c'est quand même loin; les mettre sur le sable de l'Afrique, c'est déjà presque sec. Les jeunes ne savent plus comment tenir et où rester et sur quels pieds...".

En 1975, à la suite d'une de ces situations dramatiques, nous nous sommes mis à relire tous les textes du Concile en une lecture assez rapide, pour essayer d'obtenir une impression d'ensemble bien marquée. Entre autres constatations, il y eut celle-ci, concernant la culture selon Vatican II: il s'agissait d'un mélange de deux conceptions: tantôt, dans les passages de déclaration d'intention, il s'agissait d'une conception assez générale, peu précise, mais qui avait l'avantage de l'ouverture; tantôt, dans les passages concernant les opérations à mener sur la culture ou face à elle, il nous semblait reconnaître une conception typiquement occidentale.

Nous avons alors formé le projet d'examiner les textes de plus près, pour voir si cette constatation d'ensemble serait ou non confirmée et à quelles conclusions plus précises cet examen pourrait nous amener. L'occasion nous en est fournie par cette thèse de Maîtrise où nous nous proposons de traiter le sujet suivant: "Le concept de Culture dans la Constitution Pastorale "Gaudium et Spes" et dans les autres textes du Concile Vatican II".

Le Concile Vatican II traite expressément de la culture dans sa constitution Pastorale "De Ecclesia in mundo hujus temporis"

intitulée "Gaudium et Spes". Cette Constitution consacre en effet tout le chapitre II de sa Deuxième Partie au problème "De culturae progressu rite promovendo." Après avoir projeté tout d'abord d'étudier la culture dans tous les textes conciliaires, nous nous sommes finalement limité à "Gaudium et Spes" proprement dit: la matière à traiter était déjà assez volumineuse et, d'autre-part, la chronologie et la nature des documents conciliaires interdisaient de tout considérer sur le même plan. Nous nous sommes permis cependant de temps en temps de faire des sondages et de puiser des exemples en dehors de GS, pour illustrer l'attitude générale des Pères du Concile vis-à-vis de la Culture.

Le chapitre II de la Deuxième Partie de GS débute, au n^o 53, par une introduction qui essaie de définir, ou mieux, de décrire le concept de culture. Normalement, on s'attendrait à trouver le concept ainsi décrit, sinon dans tous les passages des textes conciliaires qui ont, pour une raison ou une autre, à parler de la culture, du moins dans le reste de ce chapitre sur la culture, du n^o 54 à 62. Or, il nous a semblé, à la lecture, que d'autres concepts implicites et non définis sont le plus souvent sous-jacents au texte.

Etant donné cette pluralité de conceptions, notre intention serait de repérer celles qui sont implicites, d'en chercher l'origine et les causes, de les mettre au jour et d'indiquer certaines conséquences qui semblent découler, d'une part, de cette pluralité de

conceptions, d'autre part, de la mise en oeuvre majoritaire des conceptions autres que celle définie en GS 53.

Pour ce faire, nous nous proposons, dans une Première Partie, de dégager tout d'abord la notion de culture telle qu'elle apparaît dans GS 53 (Chapitre I), puis nous essaierons de qualifier la notion de culture selon les acquisitions les plus communes de l'Anthropologie moderne (Chapitre II).

Puis, dans la Deuxième Partie, nous confronterons ces deux repères, l'un conciliaire, l'autre anthropologique, avec le texte de GS, en procédant par cercles concentriques: le premier cercle concerne le Chapitre II de la Deuxième Partie à l'exclusion de GS 53: la situation actuelle de la culture, GS 54-56 (Chapitre I), la promotion culturelle, GS 57-59 (Chapitre II), quelques urgences du problème culturel, GS 60-62 (Chapitre III).

En Troisième Partie, le deuxième cercle comprendra la totalité de GS à l'exception du chapitre sur la culture: au lieu d'une analyse continue du texte, nous regrouperons tout ce qui concerne la culture autour de trois thèmes principaux: la culture des Pauvres, la Mondialisation et les cultures et enfin le concept de culture.

Ce traitement par cercles concentriques a pour but de vérifier si la description de la culture en GS 53 se maintient dans toutes la Constitution. Cette vérification se trouve au centre même de notre

hypothèse de travail: dans quelle mesure ce n° 53 fait-il corps avec le reste du texte? Est-ce une pièce centrale à partir de laquelle tout le reste rayonne, ou est-ce une pièce rapportée qui serait étrangère à GS ou peut-être même en avance sur Vatican II? Il nous a paru utile, dans la Première Partie, de consacrer un chapitre à la notion de culture selon l'Anthropologie moderne: c'est à elle que se réfère notre propre précompréhension de la culture; de plus, en GS, l'Eglise ne parle pas seulement à elle-même, son message est adressé également au monde (GS 2,1). Il faut donc que sa notion de culture puisse d'une certaine manière rencontrer celle que développent scientifiquement les anthropologues et les spécialistes des Sciences humaines en général. En termes linguistiques, il s'agit de voir si, au même signifiant, correspond bien le même signifié, et d'ajuster, si nécessaire, les champs sémantiques, pour qu'il y ait vraiment communication entre l'Eglise et le Monde, ce qui constitue un des premiers buts de GS.

Devant cette tâche, nous avons bien conscience de ne pas nous présenter en toute innocence. Notre recherche est en partie conditionnée par les circonstances de son origine; elle est située, historiquement et géographiquement, dans une problématique africaine, et de ce fait, elle est sans doute plus attentive aux cultures des peuples du Tiers-Monde qu'aux problèmes non moins aigus qui se posent aux cultures des pays occidentaux.

Elle n'est pas, non plus, un exercice purement intellectuel, car elle se détache sur un fond de tableau humain où certains visages de vieillards et de jeunes gens étaient des visages douloureux ou même d'hommes en colère.

Enfin, notre recherche risque d'aboutir à un commentaire beaucoup moins serein que celui des grands commentateurs des textes conciliaires: ceux-ci ont écrit, soit pendant le Concile lui-même, soit dans les années qui ont suivi immédiatement. Ils ont l'avantage de la fraîcheur, de la proximité par rapport à l'événement, et souvent du témoignage direct. Mais ils n'ont sans doute pas pu voir toutes les implications du texte, auquel il restait à se confronter avec l'Histoire. Mais, le Concile étant "dit", il restait à le "faire". Il y a donc peut-être intérêt, quinze ans après sa conclusion, à voir les fruits qu'il a produits, à étudier, non plus le programme, mais sa réalisation, à mesurer l'écart réel entre le droit et le fait, et à rechercher les causes et les conséquences de cet écart éventuel.

Le lieu d'où l'on parle n'est pas indifférent non plus. La littérature conciliaire est souvent le fait de spécialistes, théologiens ou missiologues. Il peut être intéressant pour un missionnaire de confronter son expérience personnelle aux textes théoriques, de proposer la situation missionnaire comme lieu théologique, car dans la pratique, le discours de celui qui a vécu l'expérience de la présence à "la culture des autres" aura peut-être des chances d'être un

X
peu différente et complémentaire du discours de celui qui parle de la culture en général à partir de son propre milieu natif, sans avoir à faire l'expérience du dépaysement culturel.

Nous ne nous cachons pas cependant que dans une telle tentative, le problème de l'objectivité se pose de manière aigüe: lorsqu'il s'agit de la culture dans les pays du Tiers-Monde, le missionnaire se trouve plus souvent de nos jours dans la position d'accusé que dans la fonction de juge ou même d'avocat, au point qu'il y a de moins en moins de candidats pour continuer l'oeuvre de la Mission. C'est sans doute ce qui rend plus urgent le devoir de sonder les conditionnements réels du problème des cultures, de repérer les écueils possibles, leurs racines et leurs conséquences, et d'essayer de découvrir une voie qui saurait les éviter.

EXPOSE PRELIMINAIRE

Bref historique de la Constitution Pastorale

"Gaudium et Spes"

Des 70 Schémas qui avaient été préparés pour le Concile Vatican II, aucun ne traitait directement de la matière qui devait être assumée en définitive par la Constitution Pastorale "Gaudium et Spes". On n'en trouvait que quelques éléments dans les deux Schémas de la Commission Théologique intitulés "De Ordine morali et sociali" et "De Communitate Gentium" ainsi que dans le Schéma de la Commission pour l'Apostolat des laïcs.

A relire les discours de Jean XXIII, on peut dire que le Pape avait une intuition assez forte de l'idée générale de "Gaudium et Spes" mais durant la période préparatoire il semble qu'il ne se trouva personne pour rencontrer l'idée du Pape, à l'exception du Cardinal Suenens, archevêque de Malines et Bruxelles. Sa Lettre Pastorale sur le Concile plut au Pape qui lui demanda un rapport sur ce qu'il pensait de l'objet et de l'organisation du Concile. Les deux notes qu'il rédigea en réponse à cette requête auraient eu quelque influence sur le message que Jean XXIII adressa au monde entier le 11 septembre 1962 et intitulé: "Ecclesia Christi Lumen Gentium".

A la fin de la Première Session, le 6 décembre 1962, le Secrétaire du Concile fit des propositions pour améliorer la suite des travaux et c'est alors que fut retenu le principe d'un Schéma sur

l'Eglise dans ses relations avec le monde. D'autre part, plusieurs interventions des Pères du Concile, dont celle du Cardinal Suenens, le 4 décembre, convergèrent pour affirmer la nécessité de ce nouveau Schéma et pour en dessiner les grandes lignes.

L'histoire mouvementée du Schéma XVII, futur Schéma XIII, peut se ramener grosso modo à quatre textes fondamentaux dont chacun connut plusieurs révisions et versions. Pour simplifier, nous les nommerons d'après le lieu de leur rédaction principale: "Rome", "Malines", "Zürich", "Ariccia".

1) Le texte "Rome 1" vit le jour pendant l'Intersession, en mars 1963. Il eut deux révisions, "Rome 2" en avril et "Rome 3" en mai 1963. Ce texte comprenait 6 chapitres: les deux premiers annonçaient déjà GS 11 et GS 12-32; les 4 derniers correspondaient aux Chapitres I, II, III et V de la Deuxième Partie de GS.

2) Le jour de l'Ascension 1963, on suggéra de diviser le Schéma en deux parties: un exposé doctrinal et des instructions pastorales sur des points particuliers qui seraient appelées "Annexes". Un groupe se réunit à Malines pendant l'été 1963, sous la supervision du Cardinal Suenens. Le groupe ne rédigea en fait que la première partie, à savoir l'exposé doctrinal. Mal accueilli, ce texte n'eut pas accès à l'aula conciliaire et ne fut pas discuté à la Deuxième Session.

3) Le 29 novembre 1963, pendant la Deuxième Session, la Commission Mixte décide de faire rédiger un nouveau Schéma. Ce fut chose faite, à Zürich, en février 1964. C'est encore un texte doctrinal avec Annexes. Après un Prooemium (1-4), le texte comporte 4 chapitres: le premier (5-9) annonce GS 11, le deuxième correspond au chapitre IV de la Première Partie de GS, le troisième au chapitre III de la Première Partie de GS, le troisième au Chapitre III de la Première Partie de GS; enfin, le quatrième comprend 7 numéros qui annoncent la matière des différentes annexes et les Chapitres correspondants de la Deuxième Partie de GS:

Zurich n° 20	et GS, P. I, Ch. I
Zurich Annexe I	et GS, P.I., Ch. II
Zurich n° 21 et Annexe II	et GS, P. II, Ch. I
Zurich n° 22 et Annexe III	et GS, P. II, Ch. II
Zurich n° 23 et Annexe IV	et GS, P. II, Ch. III
Zurich n° 24 et 25 et Annexe V	et GS, P. II, Ch. V.

Ce texte fut présenté aux Pères pendant la Troisième Session, le 20 octobre 1964. Bien qu'adopté comme texte de base pour la discussion, il encourut beaucoup de critiques.

4) En novembre 1964, la Commission Mixte décide une nouvelle remise en chantier. Au lieu d'une partie doctrinale complétée par des annexes, on adopte un projet de texte en deux parties: une partie doctrinale et une partie pastorale concernant des points particuliers

jusqu'à présent traités dans les annexes. Le texte fut rédigé à Ariccia (Italie) du 31 janvier au 6 février 1965. Après quelques retouches, il fut envoyé aux Pères le 11 mai 1965 et présenté à la quatrième Session le 21 septembre 1965. Discuté du 21 septembre au 7 octobre, le texte fut amélioré par 10 sous-commissions et la Commission Mixte, présenté à nouveau aux Pères les 12 et 13 novembre et enfin voté en détail du 15 au 17. L'intégration de quelques 20,000 modi devait amener à une nouvelle rédaction qui fut votée en détail le 4 décembre et dans son ensemble, les 6 et 7. Finalem^{ent}, le texte fut promulgué le 7 décembre à la dernière congrégation générale du Concile. Le dernier vote répartissait les voix ainsi:

2391 votants, 2309 placet, 75 non placet, 7 nuls.

LISTE DES SIGLES DES DOCUMENTS CONCILIAIRES

(Nous avons utilisé les sigles constitués par les deux premiers mots du texte latin).

- SC: Sacrosanctum Concilium (Liturgie)
 - IM: Inter Mirifica (Moyens de communication sociale)
 - LG: Lumen Gentium (L'Eglise)
 - OE: Orientalium Ecclesiarum (Eglises Orientales)
 - UR: Unitatis Redintegratio (Oecumenisme)
 - CD: Christus Dominus (Charge Pastorale des Evêques)
 - PC: Perfectae Caritatis (Vie religieuse)
 - OT: Optatam Totius (Formation des prêtres)
 - GE: Gravissimum Educationis (Education chrétienne)
 - NA: Nostra Aetate (Religions non-chrétiennes)
 - DV: Dei Verbum (Révélation Divine)
 - AA: Apostolicam Actuositatem (Apostolat des Laïcs)
 - DH: Dignitatis humanae (Liberté religieuse)
 - AG: Ad Gentes (Activité missionnaire)
 - PO: Presbyterorum Ordinis (Vie et ministère des prêtres)
 - GS: Gaudium et Spes (L'Eglise dans le monde de ce temps)
- Ex: GS 44,3: Gaudium et Spes n° 44, paragraphe 3.

TABLE DES MATIERES

	<u>Page</u>
INTRODUCTION (i-ix)	
Le clivage conciliaire	i- ii
Le Concile vu du Nord-Cameroun	ii- v
Le projet	v- vii
Le plan	vii-viii
Les limites du projet	viii- x
EXPOSE PRELIMINAIRE	
Bref historique de la Constitution Pastorale "Gaudium et Spes"	xi- xiv
PREMIERE PARTIE: La définition de la culture	1-66
CHAPITRE I - Analyse interne de Gaudium et Spes n° 53	1-29
I. Description synthétique (GS 53,1)	1-18
1) Le sujet de la culture	1- 3
2) L'objet de la culture	3- 5
3) L'action culturelle	5- 6
4) Le lien de la nature et de la culture	6-18
II. Description analytique (GS 53,2)	18-26
1) Les actions culturelles	18-19
2) Les domaines de la culture	19-25
III. Les coordonnées de la culture	25-28
Conclusion	28-29
CHAPITRE II - Le concept de culture selon l'Anthropologie moderne	30-66
I. Le sujet de la culture	32-43
La socialité	32-36
L'historicité	37-41
Culture consciente et culture inconsciente	41-43

II. Les processus de la culture	43- 45
III. Les objets culturels	46- 60
Nature et culture	41- 49
Totalité et unité	49- 57
La culture et les cultures	48- 60
Conclusion	61- 66
La notion de culture	62- 63
Le monde scientifique	63- 64
Les pauvres	64-66
DEUXIEME PARTIE: La cluture dans GS 54-62	67-206
CHAPITRE I - Situation de la culture dans le monde actuel (GS 54-56)	67-117
I. "Nouveaux styles de vie" (GS 54-55)	67- 93
1) Culture moderne	68- 71
2) Les traits de la modernité	71- 89
a) La science	71
b) La technique	71
c) La communication	72- 77
d) Uniformisation	77- 83
e) Industrialisation, urbanisation	83- 87
f) Accroissement des échanges	87- 88
Conclusion	88- 89
II. Les Antinomies de GS 56	93- 117
Première Antinomie (GS 56,2)	94- 95
Deuxième Antinomie (GS 56,3)	95- 98
Troisième Antinomie (GS 56,4)	99-104
Quatrième Antinomie (GS 56,5)	104-108
Cinquième Antinomie (GS 56,6)	108-
1) Culture et religion	109-114
2) La religion	114-116
Conclusion	116-117

CHAPITRE II - Quelques principes relatifs à la Promotion culturelle	119-171
I. Foi et culture (GS 57)	119-126
GS 57,1	119-120
GS 57, 2-4	120-123
GS 57, 5-6	123-125
Conclusion	125-126
II. Nombreux rapports entre Bonne Nouvelle du Christ et la culture (GS 58)	126-162
1) GS 58,1: le centre du chapitre	126-27
2) GS 58,2: la loi d'analogie	127-136
3) GS 58,3: le principe	136-149
a) le principe et la réalité	136-138
b) le principe en lui-même	138-149
1 ^o Formulation négative	138-141
2 ^o Formulation positive	142-149
Intervention du Cardinal Lercaro	144-149
Universalité de l'Eglise	149-150
4) GS 58,4: l'action de la Bonne Nouvelle du Christ dans les cultures	150-163
Ethnocentrisme et impatience	152-156
Polygamie et esclavage	156-161
Conclusion	161-163
III. GS 59 - Réaliser l'harmonie des différentes valeurs au sein des cultures	163-172
1) La notion de culture sous-jacente au texte	163-169
GS 59,1	163-164
GS 59, 2-4	164-169
GS 59,2	165-167
GS 59,3	167-168
GS 59,5	168-169

2) L'engagement de l'Eglise - société visible dans le programme de liberté culturelle GS 59,4	169-172
CHAPITRE III - Quelques devoirs plus urgents des chrétiens par rapport à la culture	173-205
I. GS 60: L'accès de tous à la culture	173-187
A. Le constat	173-186
L'ignorance	173-175
L'initiative	175-176
"La culture de base"	176-177
Le Tiers-Monde	177-179
Les discriminations dont souffrent les jeunes Eglises	179-186
La position du Père Daniélou	180-182
Réponses au Père Daniélou	182-187
B. Le programme	188
II. GS 61: Formation à une culture intégrale	188-195
GS 61,1: la synthèse	188-193
GS 61,3: les moyens culturels riches	193-195
GS 61,4: l'intégration	194-195
III. GS 62: "Harmonie entre culture et christianisme"	195-204
GS 62, 1-2: la science	195-196
GS 62, 3-5: l'Art	196-200
GS 62, 6-7: dualisme	200-204
Conclusion sur le Chapitre II	204-206
Où est Jésus de Nazareth?	204-205
La place du Chapitre II dans GS	205-206
TROISIEME PARTIE: Le reste de Gaudium et Spes Etude thématique	207-274
CHAPITRE I - Les Pauvres	209-228
1) Leur situation	209-210
2) Aspects sociaux, économiques et politiques	210-217
a) communautés traditionnelles	210-215
b) archaïsme technologique	215-217

	<u>Page</u>
3) La famille	216-219
4) La société civile	219-221
5) La sagesse et la religion	221-227
CHAPITRE II - L'unification du monde	228-234
L'unification mondiale	228-231
L'unification ecclésiale	231-234
CHAPITRE III - La culture dans GS	235-274
I. La structure de GS	235-241
II. Approche du concept de culture	241
1) Le vocabulaire	241-244
2) Les énumérations	245-254
III. L'Eglise et les cultures	254-274
1) Formulation négative	255-256
2) Formulation positive	256-258
3) L'Eglise-corps et l'Eglise-âme	258-267
4) "Tout ce qu'il y a de vrai..."	268-270
5) Adaptation et expression	270-274
Conclusions générales	275-287
Bibliographie	288-303

PREMIERE PARTIE

LA DEFINITION DE LA CULTURE

Chapitre 1^{er}

ANALYSE INTERNE DE GAUDIUM ET SPES n° 53

Gaudium et Spes n° 53* est intitulé, d'un point de vue purement formel, "Introductio". Dans son ensemble, il présente, en trois paragraphes, une description de la culture. Alors que le premier paragraphe constitue une définition synthétique de la culture, le second en détaille les différentes composantes en une sorte de définition analytique; le troisième envisage les caractères historique et social de la culture, c'est-à-dire ses coordonnées.

I. Description synthétique (GS 53,I)

En fait, de la forme descriptive à une définition en bonne et due forme, il n'y a pas loin: les éléments sont là, il suffit de leur donner une formulation du genre de celle qui suit:

"La Culture" est l'activité par laquelle "la personne humaine" "cultive les biens et les valeurs de la nature" et "accède" par là "vraiment et pleinement à l'humanité".

Cette définition appelle plusieurs remarques:

1) Tout d'abord sur le sujet de la culture.

Dans la première version du texte d'Ariceia (T.IV/1) présentée au

* Dans la suite du texte, les références à Gaudium et Spes sont indiquées par GS. 53.

Concile à la 132^e Congrégation Générale, le 25 septembre 1965, le numéro 65 était ainsi rédigé: "Ad veram plenamque humanitatem homo non nisi per culturam accedit..."¹ On remarque que le sujet "homo" de T.IV/1 est remplacé en T.IV/4 par "ipsam personam hominis". Ce changement n'est malheureusement pas expliqué dans la relatio qui rend compte du passage de T.IV/1 à T.IV/2.² Il nous faut donc attendre la suite du texte pour savoir ce que peut signifier ce changement. Dès maintenant, nous nous demandons s'il est vraiment heureux: en matière de culture, la dimension sociale est si importante que le sujet "homo", plus général et plus englobant, semblait préférable à "persona hominis" qui pourrait minimiser le rôle du groupe social comme sujet culturel agissant sur ses membres. Existentiellement, en effet, l'homme individuel est d'abord et surtout sujet passif de l'action de son groupe social qui le "crée" selon ses modèles culturels, et c'est peu à peu qu'il devient sujet actif et "personne".³ La suite du texte nous dira s'il s'agit là d'une tendance

¹ Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Volumen IV, Periodus quarta, Pars I, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXV, p. 483. Dans la suite du texte: AS IV, I, p. 483.

² AS IV/VI, p. 501.

³ Cette remarque nous est suggérée par une longue observation des rites de la naissance (et de l'initiation) dans plusieurs ethnies du Nord-Cameroun et du Tchad. A la naissance, l'enfant est accueilli comme un "homo biologicus", comme une "pure nature"; c'est une "graine encore humide", disent les Tupuri, et il faut une durée de plusieurs jours pour la faire mûrir. Pendant ce temps, tout se passe comme si l'enfant n'était

"personnaliste" plus ou moins intentionnelle qui était déjà perceptible dans le Texte de Zürich (T.III).

Outre le problème de la relation entre personne et société, se pose également un problème de langage qui pourra s'avérer important dans le dialogue de l'Eglise avec le monde des Sciences humaines: un langage d'emblée ontologique est-il susceptible d'être entendu d'un monde à mentalité "phénoménologique"? Or il semble que phénoménologiquement parlant, la personne humaine se trouve plutôt au terme de la culture qu'au début.

2) En ce qui concerne l'objet de la culture.

On est passé de "dona proprii animi corporisque" du texte IV/1 à "bona naturae valoresque" du T.IV/4: ce passage représente, semble-t-il, un élargissement dans la conception de l'objet, puisqu'il déborde le domaine strictement humain et subjectif pour embrasser aussi le domaine ambiant et objectif.⁴ On se rapproche ainsi de l'acception de "nature",

pas encore né. Il faut marquer un écart entre la naissance biologique et la naissance socio-culturelle. Par contre, lorsque le jour de cette naissance sociale est arrivé, soit 3 ou 4 jours après la naissance biologique selon qu'il s'agit d'un garçon ou d'une fille, on se comporte vis-à-vis de l'enfant comme s'il était déjà adulte: on l'initie à la pluie, à la brousse, à la culture du mil, à l'humour, à l'amour et au mariage... Le groupe paternel a pris l'enfant en mains pour en faire un homme, pour commencer son "enculturation".

⁴ AS IV/VI, p. 501: Relationes de singulis numeris. Ad num. 57/c: "Secunda (emendatio) "bona naturae valoresque colendo" jam culturam describit".

au sens où l'anthropologie l'oppose à "culture".

D'autre part, l'objet de la culture est exprimé par les termes "bona valoresque naturae". On peut se demander si la "nature" au sens anthropologique présente à l'homme d'emblée des "biens et des valeurs". N'est-ce pas justement le rôle du processus culturel de s'emparer des réalités du domaine naturel, de les élaborer, de les humaniser, c'est-à-dire de leur ajouter une sorte de plus-value qui en fait des "réalités pour l'homme", donc des "biens" et des "valeurs" pour l'homme? Les biens et les valeurs ne se situeraient donc pas au point de départ, au stade de la nature, mais au point d'arrivée, au terme de l'activité culturelle.

Au niveau de la nature, l'homme trouverait des faits bruts, le donné naturel, dont lui-même fait partie d'un certain point de vue, et non seulement son monde ambiant. Pour parler de ce domaine, le langage réaliste n'est-il pas plus adapté qu'un langage qui se situerait tout de suite au plan des valeurs? On risque de s'orienter prématurément vers un langage moral, et vers un certain optimisme naïf qui a été souvent reproché à GS et à ses rédactions antérieures. Dès qu'il s'agira d'agir sur la culture, ce langage prendra spontanément un ton volontariste et finaliste. Tous ces langages sont assez étrangers aux conceptions des scientifiques.

Le T.IV/2 et les versions suivantes, 3 et 4, ont supprimé une

phrase qui se trouvait en T.IV/1⁵ et qui voulait réagir contre une lacune de T.III. Selon la Relatio de T.IV/1, le T.III manquait d'une "sociologie de la culture" exposant les dangers de la technocratie et de l'étouffement de la "vraie culture".⁶ Or le remède semblait plus dangereux que le mal: la phrase contribuait à réduire le champ culturel en opposant entre eux les deux domaines spirituel et matériel et en réservant le titre de "vraie culture" au seul domaine spirituel. Or une description objective de la culture doit viser à marquer le jeu des interconnexions entre les différents domaines plutôt que leur hiérarchisation en valeurs. La suppression de cette phrase nous semble donc heureuse, mais il fallait la signaler, car le problème ne disparaîtra pas pour autant: la primauté du spirituel sur le matériel et le temporel, la crainte des périls du matérialisme ne cesseront d'être présents dans les interventions ultérieures et de modeler le concept de la "vraie culture" dans l'anthropologie des Pères du Concile.

3) L'action culturelle ou la culture.

Entre les termes "sujet" et "objet" de la culture, il se passe un "procès" l'action culturelle ou la culture, que le texte explicite par le

⁵

"Bona 'culturae' hujusmodi, cum sint ordinis potissimum spiritualis, secus ac bona mere materialia, a pluribus sine exceptione possideri et sic efficacius ad unificationem humanitatis conferre possunt". (AS IV/1, p. 483, n. 65).

⁶ AS IV/1, p. 542, b.

verbe "cultiver". Cette définition par l'étymologie présente l'inconvénient de ne pas répondre à une des exigences fondamentales, de toute définition, à savoir qu'elle ne doit pas inclure dans sa formule le terme à définir. L'explicitation est donc minime puisqu'elle tend à la tautologie.

4) Le lien de la nature et de la culture.

Après la définition synthétique de la culture, le texte ajoute une phrase qui affirme le lien de la nature et de la culture: "Toutes les fois qu'il est question de vie humaine, nature et culture sont aussi étroitement liées que possible".

Le lien est bien affirmé, mais quelle en est la nature? Tant que celle-ci n'est pas explicitée, on peut être porté à penser "continuité", ou, sinon "ressemblance", du moins "analogie". Or la culture ne s'identifie que pour autant qu'elle marque un écart différentiel par rapport à la nature. Nature et culture constituent une paire dialectique dont chacun des termes se pose en s'opposant à l'autre. Le lien en question est donc un lien d'opposition où la pertinence se trouve dans la différence, l'écart,⁷ la discontinuité.

⁷ Cf. note 3). Ce sont justement les sociétés traditionnelles, que l'on appelle souvent "primitives" ou "proches de la nature" qui font jouer cet écart différentiel entre nature et culture presque au niveau conscient.

La culture restera donc difficile à définir tant qu'on n'aura pas bien repéré le terme avec lequel il entre en opposition: la nature. Il ne peut s'agir ici uniquement de la nature au sens de milieu ambiant, car l'homme lui-même peut être envisagé comme nature selon un point de vue qui est logiquement antérieur à son être culturel. Le donné naturel humain peut se situer à deux niveaux différents, et certaines sociétés utilisent de fait les deux registres alternativement pour poser l'homme en tant qu'homme.

"Si la nature humaine n'est que ce qui a un fondement biologique ce qui est lié à un instinct, donc commun à l'homme et au singe supérieur, la culture apparaît comme une efflorescence, un épanouissement, dont les fruits dépassent les possibilités de la graine.

Mais si au lieu de considérer ainsi la nature comme un minimum, on la prend en ce qu'elle a de spécifiquement humain, elle nous apparaît au contraire comme l'ensemble immense de toutes les potentialités de l'homme dont la culture ne va actualiser qu'un nombre infime. Le passage de la puissance à l'acte représente alors en un sens une limitation, un nécessaire rétrécissement..."⁸

⁸ P. ERNY: L'Enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire, Le livre Africain, Paris 1968, p. 19.

Dans la définition classique de l'homme comme "animal raisonnable", le premier point de vue ne prendrait en compte que le genre commun "animal", tandis que le deuxième point de vue embrasserait toute la définition "animal raisonnable" mais en limitant la différence spécifique à l'état purement potentiel, ce qui définirait la nature humaine. La culture consisterait alors à faire passer cette puissance à l'acte.

Dans les sociétés qui pratiquent l'initiation et où l'aspect initiatique est même pratiquement coextensif à toute la vie humaine, le premier point de vue est très marqué dans les rituels de naissance où le groupe reçoit une "chose", une "graine", un "animal", pour l'humaniser, le socialiser, le culturaliser. Par contre, le deuxième point de vue est plus marqué dans les étapes initiatiques suivantes: notamment l'initiation de la puberté, où le groupe s'empare d'"un petit d'homme" pour socialiser sa sexualité, le rendre apte à assumer la responsabilité du mari ou de l'épouse; et l'initiation du défunt qui doit passer du statut de vivant au statut de mort d'abord, puis quelque temps après, au statut d'ancêtre, dernière étape initiatique de l'être humain.

De plus, le concept de nature est utilisé en deux sens différents dans le langage théologique et dans le langage anthropologique. En anthropologie, nature s'oppose à culture; en théologie classique, nature s'oppose à surnature (ou grâce). Appartenant à deux paires dialectiques différentes, il faut donc s'attendre à ce que le terme commun ait un

sens différent dans les deux cas. En théologie, nature désigne le domaine de l'humain par opposition à l'intervention divine (surnature, grâce). En anthropologie, ce domaine de l'humain est diversifié en nature et culture, distinction qui est ignorée par la théologie (sauf en GS 53). Nous avons donc deux champs sémantiques différents du même mot:

	ANTHROPOLOGIE	THEOLOGIE CLASSIQUE
DIVIN		SURNATURE
HUMAIN	CULTURE	NATURE ^T
	NATURE ^A	

Dans l'Index Verborum des textes du Concile Vatican II,⁹ le mot "natura" (et ses dérivés "naturalis" et "naturaliter") a 120 entrées. Lorsqu'on omet les passages où le mot signifie "la nature d'une chose" (de l'Eglise, de la liturgie, etc.), la nature divine, la nature humaine du Christ, le tempérament de certains individus, etc..., il reste une cinquantaine d'entrées où le terme a trait de quelque manière à la nature humaine: soit "natura" pris absolument, dans un sens théologique classique:¹⁰

⁹ X. OCHOA: Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi, Roma, Institutum Juridicum Claretianum, 1967, pp. 323-4 (Pour la suite: Ochoa).

¹⁰ GS 12, 15, 18, 23, 25, 29, 41, 48, 51, 74, 75, 79, 89; DH 2, 3, 4, 14, etc.

soit "natura" dans le couple nature-surnature (ou grâce):¹¹ soit enfin "natura" pris dans un sens anthropologique. Il faut noter que dans ces passages, à part la définition de GS 53/1, le terme "nature" n'est jamais explicitement opposé à "culture" dans une paire dialectique.

GS 33/1: l'homme étend sa maîtrise sur presque toute la nature; l'économie moderne se caractérise par une emprise croissante sur la nature (GS 63/2); par son travail, la personne marque la nature de son empreinte (GS 67/2). GS 14: l'homme n'est pas une parcelle, une particule de la nature. GS 38/2: des éléments de la nature, cultivés par l'homme, sont assumés dans l'Eucharistie. On ne peut trouver ici une opposition nature-culture, car le mot "exulta" (cultivés) est pris au sens propre de l'activité agricole.

GS 39/3: les valeurs de dignité, de communion fraternelle et de liberté sont qualifiées de "fruits excellents de notre nature et de notre industrie": on peut comprendre que le mot "industrie" désigne ici l'activité culturelle qui acquiert des valeurs en plus des valeurs "données" dans la nature humaine.

GS 44/2: les richesses culturelles permettent de mieux connaître la nature de l'homme lui-même. Dans ce passage, la culture est subordonnée à la connaissance de la nature humaine.

¹¹ GS 22, 25, 74; AA 7, 8, etc.

Il est caractéristique que le terme "culture", si souvent employé dans la Constitution Pastorale Gaudium et Spes ne se présente jamais dans les passages où il aurait été employé dans le sens précis que lui donne l'anthropologie moderne, et qu'il est seulement décrit de manière équivalente par des termes comme "maîtrise", "emprise", "empreinte", "industrie". Nous nous demandons si GS 53, rédigé par des spécialistes, ne serait pas resté comme un hors d'oeuvre dans le chapitre sur la culture et l'ensemble de GS, sans réussir à imposer au reste du texte le concept défini par des anthropologues. Il y aurait alors un sens n° 1 en GS 53 et un sens n° 2 partout ailleurs.

D'autres textes du Concile nous permettront de pousser l'hypothèse plus loin et d'entrevoir la possibilité d'une explication. Il s'agit d'abord de AA 7 qui concerne le renouvellement chrétien de l'ordre temporel. La première phrase, nous semble-t-il, définit bien le domaine autonome de la culture: "les hommes construisent l'ordre des réalités temporelles, sans nier que ce domaine et cette activité sont contenus dans le dessein de Dieu et sont ordonnés à la récapitulation dans le Christ. Cette destination ne prive pas l'ordre naturel de son autonomie propre."

L'intention est louable... mais contredite par le langage du corps du deuxième paragraphe. Même au plan théologique, les réalités temporelles n'ont sans doute pas "seulement valeur de moyen par rapport

à la fin dernière de l'homme". Mais il aurait fallu alors reconnaître explicitement qu'en deçà de la fin dernière de l'homme, il existe des fins provisoires et partielles qui sont conçues et poursuivies de manière autonome par l'homme: ces fins partielles sont celles énumérées en tête du paragraphe: les biens de la vie et de la famille, la culture, les réalités économiques, les métiers et les professions, etc... La valeur propre qu'ils possèdent n'a pas été mise en eux par Dieu lui-même, mais par l'homme. Ils n'ont pas été créés puis mis, comme de l'extérieur, en relation avec la personne humaine, mais ils ont été créés par l'homme lui-même.

10 Traitant d'un domaine qui est typiquement culturel, le texte emploie un langage immédiatement théologique, attribuant à Dieu ce qui est de l'homme, parlant de "bonté naturelle" là où il s'agit de valeur culturelle (si valeur il y a), accordant à l'"ordre naturel" l'autonomie qui revient à l'"ordre culturel" et récapitulant le tout dans la somme des "réalités aussi bien naturelles que surnaturelles".

Encore une fois, il ne s'agit pas de commettre un anachronisme en demandant à un texte de tenir compte des données d'un autre texte qui lui est postérieur, mais simplement d'illustrer par un exemple ce que les scientifiques risquent de considérer comme une forme de langage "mythologique" avec lequel il est peu utile de dialoguer.

Tant que la culture reste noyée dans le concept théologique de

nature, il semble difficile d'échapper aussi bien à un optimisme qu'à un pessimisme, tout aussi excessifs l'un que l'autre. Ramener les activités culturelles de la sphère divine à la sphère humaine permettrait d'éviter de leur attribuer une "bonté naturelle" qu'elles n'ont pas, puisqu'elles sont marquées seulement par "l'ambiguïté culturelle" qui est susceptible du meilleur comme du pire. Cela permettrait aussi de les traiter d'abord scientifiquement comme des faits humains, au lieu de les traiter prématurément comme des valeurs.

A l'opposé, restituer à l'homme sa propre création permettrait d'éviter de ne lui laisser entre les mains que le péché. Le paragraphe 3 du même AA 7 renforce l'impression de cette nécessité.

En un mot, nous pensons qu'il est possible de définir théologiquement la culture en tenant compte de l'autonomie de la culture elle-même et des sciences qui s'en occupent, et sans rien enlever à la totalité de l'explication théologique, car dans le dessein de Dieu, l'homme se trouve au large et non pas à l'étroit. Le Radio-Message de Noël 1975 de Mgr. Etchegaray, Evêque de Marseille, contenait une telle description théologique de la culture: (nous citons de mémoire):

"Dieu a créé l'homme,
mais il l'a créé le moins possible,
il l'a laissé se créer lui-même."

D'autres textes illustrent cette hésitation à reconnaître un ordre culturel distinct de l'ordre naturel. Au chapitre II de la Première partie de GS, intitulé "La Communauté humaine", le n° 23/1 parle des "lois de la vie sociale, que le Créateur a inscrites dans la nature spirituelle et morale de l'homme": S'il peut être légitime de parler de la "nature sociale de l'homme", n'est-il pas préférable de réserver la création des "lois de la vie sociale" à l'homme lui-même, plutôt que de les attribuer au Créateur?

Le n° 25 du même chapitre tend à unir très étroitement la "nature sociale de l'homme" et certaines des formes dans lesquelles elle s'exprime, "comme la famille et la communauté politique" (25/2) Si "la vie sociale n'est donc pas pour l'homme quelque chose de surajouté" (GS 25/1), les formes concrètes de cette vie ne font-elles pas partie du domaine de la création culturelle?

GS 48 est un cas typique. Intitulé "Sainteté du mariage et de la famille", il montre clairement comment la famille "correspond plus immédiatement à la nature intime de l'homme", alors que d'autres liens sociaux "relèvent plutôt de sa libre volonté": ceux-ci peuvent facilement être considérés comme "surajoutés" (GS 25/1) alors que la famille ne peut l'être: elle est fondamentale, originaire. Aussi est-elle attribuée globalement au Créateur. "La communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple a été fondée et dotée de ses lois propres par le Créateur."

Ce lien sacré échappe à la fantaisie de l'homme. Car Dieu lui-même est l'auteur du mariage..." Cette interprétation du mariage s'appuie traditionnellement sur Genèse 2/4b-25, le deuxième récit de la création. Une autre lecture ne serait-elle pas possible, qui rendrait attentif aux actions attribuées en propre à Dieu, et à celles qu'il laisse à l'homme?¹²

Il est un autre aspect de la relation entre nature et culture que nous pourrions qualifier par le couple continuité-discontinuité. En GS 61/2, la famille est décrite comme le lieu où "les éléments d'une culture éprouvée s'impriment d'une manière presque inconsciente (en latin: quasi naturaliter) dans l'esprit des adolescents, au fur et à mesure qu'ils

¹² Dans le texte sacerdotal (tradition P) de la création (Genèse 1-2/4a), Dieu "achève" lui-même la création, c'est-à-dire l'accomplit totalement, en créant, séparant, nommant et appréciant son oeuvre. Dans le texte Yahviste (tradition J: Genèse 2/4b-25), au contraire, les rôles sont répartis entre Dieu et l'homme: Dieu crée les animaux et confie à l'homme le soin de les nommer; il en est de même pour la femme que l'homme nomme en constatant qu'elle est sa "parente" (TOB: Genèse 2/21-23, note s). Au v. 24, J. donne l'étiologie du récit qui affirme l'existence, entre l'homme et la femme, d'un nouveau genre de communauté, autre que la parenté. Dans ce récit, Dieu se réserve les deux premiers actes de la création (création de l'"homo", séparation du "vir" et de la "mulier") et confie à l'homme les deux autres actes, la nomination et l'appréciation de l'oeuvre réalisée. Dieu crée donc la femme, semblable et différente de l'homme et il laisse à l'homme le soin d'en tirer les conséquences. En d'autres mots, Dieu fournit la donnée naturelle de la différenciation sexuelle, et l'homme, par sa parole créatrice, sa capacité de nommer les êtres et les choses, leur confère leur statut social et culturel. On pourrait donc conclure que le mariage est une création culturelle de l'homme, ce qui n'exclut nullement son sens théologique, c'est-à-dire le sens qu'il a dans le plan de Dieu.

grandissent". Ici encore, GS souligne l'aspect de continuité de ce que l'anthropologie appelle l'"enculturation", c'est-à-dire "les processus de socialisation de l'individu, qui, par l'éducation, l'instruction, les disciplines du groupe en général, transmettent à chacun des membres du groupe les modèles, les normes, les systèmes de valeur caractérisant la culture".¹³ Il s'agit là, nous semble-t-il, de deux langages: l'un qui souligne la continuité naturelle et l'unité de la nature humaine, et l'autre qui met en valeur la discontinuité entre nature et culture, et la part créatrice de l'homme dans la diversité des cultures.

Au chapitre IV de la 2^e partie "La vie de la communauté politique" le paragraphe 3 du n^o 74 dit que "de toute évidence, la communauté politique et l'autorité publique trouvent donc leur fondement dans la nature humaine et relèvent par là d'un ordre fixé par Dieu, encore que les déterminations des régimes politiques comme la désignation des dirigeants soient laissés à la libre volonté des citoyens". Il s'agit une fois de plus de la frontière entre nature (attribuée par la théologie au Créateur) et culture (attribuée par l'anthropologie à l'homme): faut-il mettre "l'autorité publique" du côté d'un "ordre fixé par Dieu"? L'anthropologie connaît des types de sociétés où la régulation sociale n'est pas

¹³ J. POIRIER: "Ethnies et Cultures" dans Ethnologie Régionale éd. par J. Poirier, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1972, T.I., p. 24.

assurés par une autorité, mais par un consensus commandé principalement par le besoin de survie économique. Le cas le plus typique est celui des Pygmées, mais on le trouve à différents degrés dans d'autres sociétés traditionnelles dites "anarchiques".¹⁴

En conclusion, si GS reconnaît une certaine distinction entre la nature créée par Dieu et les formes contingentes que les hommes donnent à leur vie sociale et politique (GS 74/1, 3, 6; 75/1), il est porté, pour chacune de ces formes, à marquer une sorte de continuité entre nature et culture, par exemple pour la famille et la communauté politique, là où l'ethnologie insiste au contraire sur la discontinuité. La théologie a tendance à amplifier le domaine du Créateur, tandis que l'Anthropologie a le souci de maintenir l'autonomie de la sphère de l'homme créateur.

En soulignant assez longuement les implications de cette phrase de GS 53/1: "Toutes les fois qu'il est question de vie humaine, nature et culture sont aussi étroitement liées que possible", nous n'avons pas voulu discuter de la légitimité de l'un ou l'autre de ces deux points de vue, théologique et anthropologique, portant sur la même réalité humaine.

¹⁴ Le terme "anarchique" doit être pris ici au sens étymologique (scientifique) de "sans chef", et non au sens courant (idéologique?) de "sans régulation sociale", ce qui nierait la possibilité même de l'existence de telles sociétés. L.V. THOMAS: "Ethnologie Nègro-Africaine", dans Ethnologie Régionale, éd. par J. Poirier, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, T.I., p. 263-265; ibid., pp. 680, 683S, 822-825.

Ce qui est en question, c'est le point de contact où tous deux se rencontrent et sont susceptibles de dialoguer dans le respect de leur autonomie respective; c'est aussi de nous demander à quelles conditions ce dialogue peut devenir réel et profitable: à notre avis, un concept de culture commun aux deux disciplines constitue une de ces conditions, une condition essentielle: Mgr. Lercaro, de Bologne, y a vu un concept-clé de tout l'ensemble de Gaudium et Spes.¹⁵

II. Description analytique (GS 53/2)

L'examen du sujet de la culture en GS 53/1 nous avait fait soulever un problème concernant le passage de "homo" (T.IV/1) à "persona hominis" (T.IV/4).

Dans cette définition analytique de GS 53/2, c'est bien "homo" que nous retrouvons, mais traité du point de vue de "persona", ce qui nous ramène au rapport de la personne à la société dans la définition de la culture.

1) Les actions attribuées au sujet culturel portent tout d'abord sur ce que nous pourrions appeler l'"objet subjectif" de la culture: le sujet est lui-même l'objet de sa propre action. "L'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps".

¹⁵ G. LERCARO: "Réforme de la culture dans l'Eglise", Documentation Catholique, 61(1964), col. 1663; Cf. AS III, VI, p. 249: "quasi nodus est totius schematis."

La personne humaine est l'objet, le champ et le résultat de sa propre action. Il s'agit donc d'une action réflexe.

Les verbes employés pour décrire l'activité culturelle ne sont pas purement descriptifs, mais comportent une nuance de valorisation de l'action: "affiner", "développer", "humaniser". L'intentionnalité est également fortement marquée (s'efforce de soumettre... afin qu'elles servent... etc.). Le mot "progrès" intervient à deux reprises: "...grâce au progrès des mœurs et des institutions"; "...afin qu'elles servent au progrès d'un grand nombre..."

Ce qui ressort de cette définition, c'est l'impression d'un sujet souverain, tout tendu par l'effort vers l'obtention d'une fin consciente et voulue.

2) Quant aux différents domaines où se déploie l'activité culturelle, GS 53 en fait l'énumération, d'abord au paragraphe 2; une autre liste se trouve au paragraphe 3 et nous les traiterons ensemble.

Le premier objet de l'activité culturelle de l'homme est l'homme lui-même, nous l'avons appelé "objet subjectif" ("l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps"). Au sujet de cette formulation se posent à notre avis trois questions:

- cette activité est-elle première dans l'intention ou terminale, c'est-à-dire résultat supplémentaire d'autres activités plus "objectives"? Il

semble que la réponse sera différente selon qu'il s'agit de sociétés où le travail d'enculturation et d'éducation se présente de manière diffuse dans toute la vie sociale, ou de sociétés qui possèdent à cette fin des institutions spécialisées, par exemple, l'école.

- dans cette oeuvre d'enculturation, la part la plus active et la plus intentionnelle appartient-elle au sujet individuel lui-même ou à son groupe? Ici aussi la réponse devra varier selon qu'il s'agit, par exemple, d'un enfant ou d'un sujet adulte.

- enfin, cette activité se déroule-t-elle sous un mode conscient, ou bien, au contraire, l'action et son intentionalité dernière - l'obtention de la culture - n'échappent-elles pas pour une bonne part au niveau de la conscience? L'accent mis sur l'un ou l'autre de ces deux aspects peut amener, à lui seul, à deux définitions différentes de la culture: la culture comme fait universel ou la culture réservée à une élite consciente et active.

Le deuxième article de la liste des objets culturels est exprimée de deux manières, en GS 53/2 et 3. Le paragraphe 2: "l'homme...s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le travail" fait penser à Genèse 1 et fournit une interprétation philosophico-théologique du travail humain. Le paragraphe 3 est plus simplement descriptif et finalement plus prosaïque: "se servir des choses, travailler...enrichir les sciences".

Au troisième article, l'homme "humanise la vie sociale, aussi

bien la vie familiale que l'ensemble de la vie civile". C'est la première mention de l'aspect social de la culture, décrit comme un des champs ou un des objets sur lesquels s'exerce l'activité de l'homme. Cette phrase nous amène à réfléchir sur la qualité du sujet. Il semble qu'il s'agisse de l'homme au sens général et abstrait, car, pour l'homme concret, existentiel, l'action culturelle est une action réciproque: il est humanisé par la vie sociale de son groupe autant et plus qu'il ne l'humanise lui-même. C'est le groupe et non l'individu qui, au moins au point de départ, est dépositaire du patrimoine socio-culturel. C'est donc lui qui va humaniser l'individu selon les concepts et les valeurs qui lui sont propres, car, par rapport à l'individu concret, le patrimoine n'est pas à faire, il lui est antérieur par définition. Face au patrimoine socio-culturel d'un groupe, il faudra donc une forte personnalité pour y exercer une action décisive. On pourrait même dire qu'il s'agit d'un homme idéal, capable en tant que personne de construire la culture dans chacun de ses actes. La définition serait animée par une vision (une idéologie?) personnaliste.

L'humanisation de la vie sociale s'obtient "grâce au progrès des mœurs et des institutions" (par. 3: "la façon particulière...de se conduire, de légiférer, d'établir des institutions juridiques"). En présence de la réalité culturelle globale, la typologie permet de diviser les sociétés en deux grands types: les unes, traditionnalistes, situent la valeur dans la conformité à la tradition; les autres, progressistes, tout

en recevant l'acquis des générations passées, valorisent le perfectionnement de cet acquis et son progrès. Pour les premières, le concept de progrès est une préoccupation étrangère, puisque la perfection se situe toujours dans le passé, le temps des Pères.¹⁶ Cela ne veut pas dire qu'elles soient uniquement répétitives et immobiles, mais que les mutations sont lentes, imperceptibles à la conscience et donc facilement interprétables par la tradition. En faisant intervenir le concept de progrès à deux reprises, la définition semble convenir aux sociétés du second type, mais n'est plus assez générale pour qualifier celles du premier type.

Le quatrième article de la définition implique l'expérience du langage: "traduit, communique et conserve enfin dans ses oeuvres, au cours des temps, les grandes expériences spirituelles..." (par. 3: "la façon particulière de s'exprimer"..). Plus que tout autre fait culturel, le langage permet de souligner le caractère social acquis et inconscient de la culture, par l'accentuation du caractère arbitraire¹⁷ et de la

¹⁶ "In illo tempore", dirait Mircea Eliade.

¹⁷ F. de SAUSSURE: Cours de linguistique générale, Paris, Payot, 1940.

double articulation du langage humain.¹⁸

La mention "au cours des temps" nous rappelle la dimension historique de la culture, mais d'une manière assez faible, car l'historicité a beaucoup plus d'implications que la simple durée ou le déroulement dans le temps. Nous trouverons d'autres implications au par. 3 de GS 53 (Les Coordonnées de la Culture).

Dans "les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'homme", on peut sans doute comprendre la religion (par. 3: "la façon particulière...de pratiquer sa religion") et l'art ("...d'enrichir... les arts et de cultiver le beau") et peut-être aussi les sciences. Ces domaines poseront des problèmes d'un autre genre que nous n'anticiperons pas ici. Notons seulement, en passant, que l'art des sociétés du premier type (traditionalistes) est en grande partie anonyme, produit social plus que personnel, et assez étranger à l'idée de gratuité chère à la conception classique de l'art.

La transmission et la conservation des expériences humaines sont affectées d'une finalité qui est ainsi formulée: "afin qu'elles servent au progrès..." Nous avons déjà vu que le progrès était une

¹⁸ J. MARTINET: Eléments de linguistique générale, Paris, Colin, 1960. Noter que l'anthropologie culturelle moderne s'est développée en essayant de faire siennes les acquisitions de la linguistique structurale, Cf. CL. LEVI-STRAUSS: Anthropologie Structurale, Paris, Plon, 1958, pp. 25-32.

une valeur spécifique du second type de sociétés que nous avons appelées progressistes. Quant aux autres, les sociétés traditionalistes, elles ont surtout le souci de la conformité à leur propre tradition: leur regard se porte vers le passé et vérifie à tout moment la permanence des choix constitutionnels du groupe.

Parallèlement à cette polarisation progrès/tradition, on peut aussi caractériser les sociétés en deux types: les sociétés progressistes ont tendance à être universalistes ("au progrès d'un grand nombre et même de tout le genre humain"), alors que les sociétés traditionalistes sont plutôt particularistes par vocation: loin de prétendre à l'universalité, leur projet de société tend à faire coïncider la collectivité avec la communauté humaine, c'est-à-dire un groupe de faible volume où la communication immédiate est possible.¹⁹ Elles ont conscience de leur particularisme et font l'expérience quasi-quotidienne de l'"étrangeté" des groupes voisins, auxquels elles ne prétendent nullement proposer leurs propres valeurs. Ce caractère de particularisme/universalisme pourra se traduire en une attitude de tolérance/intolérance.

Nous retrouverons ce problème lorsqu'il s'agira de voir comment

¹⁹ Cf. Cl. LEVIS-STRAUSS, o.c., pp. 400-403. C'est dans ce sens que Cl. Levis-Strauss les appelle "communautés authentiques", groupe dans lequel le petit nombre de membres permet une communication immédiate (authentique, non-médiate) entre tous.

l'idéal d'universalisme chrétien se greffe sur le fait sociologique de la "mondialisation", thème qui revient fréquemment dans les textes conciliaires.

III. Les coordonnées de la culture

Les aspects de la culture qui n'avaient pas trouvé place dans la définition synthétique (GS 53, 1) ni dans la définition analytique (GS 53,2) sont traités en GS 53,3. On peut aussi considérer ce 53 comme une définition de la culture particulière, par opposition aux définitions de la culture en général aux §§ 1 et 2.

"Il en résulte que la culture humaine comporte nécessairement un aspect historique et social et que le mot "culture" prend souvent un sens sociologique et même ethnologique. En ce sens, on parlera de la pluralité de culture."

Le mot important nous semble être "nécessairement": les aspects historique et social sont des aspects nécessaires de la culture, si bien qu'après les définitions générales, on en vient aux conditionnements concrets de la culture. Les dimensions sociales et historiques constituent comme les coordonnées spatio-temporelles de la culture, la société étant l'espace humain et l'histoire fournissant le cadre temporel dans lequel s'inscrit la culture. Ces coordonnées contribuent à particulariser, c'est-à-dire à individualiser et à pluraliser les cultures concrètes.

Le texte marque assez clairement l'aspect social de la culture comme héritage propre à chaque communauté humaine: "usages hérités", "patrimoine", "milieu déterminé et historique dans lequel tout homme est inséré". La nature de cette insertion n'est pas précisée, notamment les interactions entre le sujet culturel et son milieu, ce qui permet au §3 de se terminer sur une note résolument personnelle: "...et d'où il tire les valeurs qui lui permettraient de promouvoir la civilisation".

Ce §3 de GS 53 pose différentes sortes de problèmes: tout d'abord, la prise en compte de l'aspect historique et de l'aspect social, soit comme colorations de tout le fait culturel en général (les coordonnées socio-historiques de la culture), soit comme un des objets particuliers du domaine de la culture (les façons particulières que l'on a d'organiser la vie sociale et de concevoir l'histoire du groupe); ensuite, le sens de la démarche suivie d'un paragraphe à l'autre, du général au particulier, ici, d'une définition de la culture en général à une définition des cultures particulières.

Nous croyons pouvoir dire que si la culture "comporte nécessairement un aspect historique et social", le mot "culture" prendra un sens sociologique, non pas "souvent" mais "toujours": soit que l'on retrouve toujours l'aspect socio-historique dans l'énumération des différents objets du champ culturel (GS 53, 2), soit qu'il serve toujours à caractériser l'ensemble des activités culturelles (GS 53, 3, où il est absent

de l'énumération détaillée).²⁰ Or, la qualification sociale est absente de la définition synthétique de GS 53,1. Ceci est dû, croyons-nous, au fait qu'en GS 53,1, c'est la personne humaine qui est le sujet de la culture; en GS 53,2, l'homme est décrit comme un sujet pleinement conscient et volontaire, ses actions sont des actions de valeur, et s'il humanise la vie sociale, lui-même, comme sujet, n'est pas qualifié comme être social, mais comme personne souveraine.

Si l'espace et le temps, c'est-à-dire, ici, la société et l'histoire, contribuent à particulariser et pluraliser les cultures, en leur fournissant un cadre et des coordonnées concrètes (GS 53,3), leur rôle ne s'arrête pas là. Si bien que traiter à part la culture en général comme substance dégagée de ses coordonnées concrètes (GS 53,1 et 2), en y ajoutant par la suite le temps et l'espace comme des accidents qui la particularisent, c'est enlever à la dimension socio-historique quelque chose de son rôle essentiel, car c'est le sujet de la culture lui-même qui est un être historique et social, et ses actions (et "passions"), dans le domaine culturel sont très fortement marquées par cette dimension. Autrement dit, la dimension sociale doit nécessairement faire partie de

²⁰ C'est cette différence de point de vue qui permet à C. Lévi-Strauss de distinguer les écoles anthropologiques américaine et anglaise: la première a pour concept englobant la culture et la dimension sociale fait partie des divers objets culturels (Anthropologie culturelle); la seconde valorise l'aspect social pour caractériser l'ensemble de la réalité culturelle (Anthropologie sociale), cf. Anthropologie Structurale, pp. 389-393.

la définition la plus générale en tant qu'elle est une donnée déterminante pour la définition de la culture.

Ceci nous amène à une dernière question concernant la méthode qui va du plus général au plus particulier. Comme il arrive souvent en pareil cas, elle va aussi du plus abstrait au plus concret, par l'addition de traits supplémentaires (GS 53,3: la dimension socio-historique et la pluralité des cultures). Il faut alors se demander si la définition la plus générale est effectivement assez générale pour contenir, au moins implicitement, les données les plus essentielles de l'objet à définir. Il nous semble, pour répondre à cette question, que si les §§2 et 3 visent de fait à l'exhaustivité par l'énumération des objets culturels, le §1, par contre, échoue du côté du sujet culturel, insuffisamment qualifié dans sa dimension sociale et historique. Une démarche plus phénoménologique et moins scolastique aurait peut-être permis d'aboutir à une définition qui, tout en étant générale, aurait également été concrète, en conservant ses déterminations les plus essentielles.

Au total, comment pourrions-nous qualifier cette définition de la culture en GS 53? Elle est, tout d'abord, une définition résolument personnaliste: le sujet de la culture est la personne humaine dont on souligne fortement l'activité, l'intentionnalité (avec les valeurs de progrès et d'universalité), la conscience. Ensuite, le sujet étant considéré, dans les deux premiers paragraphes, de manière absolue, c'est-à-dire abstraction faite de ses conditionnements sociaux et

historiques, de ses particularités concrètes, la définition qui en découle est abstraite et essentialiste. En outre, la définition est plus interprétative que descriptive, et plus idéaliste que réaliste: les verbes expriment plus des valeurs idéales que des faits réels; le sujet est un sujet idéal; l'objet l'est également par ses notes de progrès et d'universalité. De ce fait, le Concile semble avoir opté pour une définition plus psychologique que sociologique, plus philosophique que scientifique. On peut se demander alors si la définition, en affirmant des qualifications positives, n'est pas réductrice, dans la mesure où elle oublie de prendre en compte des notes également essentielles à son objet, comme la passivité du sujet, le niveau de l'inconscient, les valeurs de la tradition et de l'identité particulière. L'herméneutique sous-jacente à ces choix implicites est-elle d'ordre philosophique ou idéologique? La confrontation entre GS 53 et le reste du chapitre sur la culture nous permettra peut-être de répondre à cette question.

Chapitre II

LE CONCEPT DE CULTURE SELON L'ANTHROPOLOGIE MODERNE

L'analyse de la définition de la culture en GS 53 et la recherche des présupposés de cette définition nous amènent maintenant à exposer explicitement nos propres présupposés, qui n'ont certes pas manqué d'apparaître dans notre analyse précédente. Nous le ferons en référence au concept de culture tel qu'il est acquis par l'Anthropologie moderne.

Il ne saurait être question de passer en revue toutes les définitions possibles de la culture, car il suffit de lire les journaux pour en voir apparaître de nouvelles presque chaque jour. Pour s'en tenir à la littérature proprement anthropologique, H.L. Kroeber et C. Kluckhohn en ont répertorié plus de 300, en 1952, et analysé 160 d'entre elles, qu'ils ont classées en 6 groupes distincts: définitions descriptives, historiques, normatives, psychologiques, fonctionnalistes, structuralistes.

²¹ H.L. Kroeber et C. Kluckhohn: Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1952.

C. Kluckhohn: "Culture", dans A Dictionary of the Social Sciences, UNESCO, The Free Press of Glencoe, U.S.A., 1966, pp. 165-168.

F. Faucher: Acculturer l'Évangile: mission prophétique de l'Église, Montréal, Fides, "Héritage et projet, 7", pp. 42-44.

Signalons seulement la première d'entre elles, "la plus vénérable",²² proposée par E.B. Tylor en 1871: "La culture est ce tout complexe qui inclut les connaissances, les croyances, l'art, la morale, les lois, les coutumes et toutes autres dispositions et habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société."²³ Classée par Kroeber et Kluckhohn parmi les descriptives, sans doute à cause de l'énumération des objets culturels, cette définition comporte déjà des traits importants de la culture qui seront développés par la suite, notamment l'idée de totalité organique et d'héritage social.

Nous nous contenterons de relever les principales caractéristiques de la culture, telles que l'anthropologie les a mises au jour au cours de son développement depuis un siècle, et qui devraient nécessairement, d'une manière ou d'une autre, se trouver dans toute définition scientifique. Pour dépasser un système d'étiquettes, toujours plus ou moins arbitraires, nous allons considérer les caractères de la culture

²² P. Mercier: "Anthropologie sociale et culturelle", dans: Ethnologie générale, sous la direction de J. Poirier, Paris, Gallimard, NRF, Encyclopédie de la Pléiade, 1968, p. 906.

²³ E. B. Tylor: Primitive Culture, 1871.

F. Faucher: Acculturer l'Évangile: mission prophétique de l'Église, Montréal, Fides, "Héritage et projet, 7", p. 43.

à trois points de vue: le sujet, l'objet et le processus.²⁴

Bien qu'il soit difficile d'isoler ces trois points de vue l'un de l'autre, ils ont l'avantage d'exister dans le fait culturel lui-même indépendamment des perceptions et qualifications que l'on peut en faire de l'extérieur.

I. Le Sujet de la culture

La Socialité

Nous avons vu que, selon Tylor, le sujet de la culture en général est l'homme, mais l'homme en tant qu'il est membre d'une société ou groupe humain. Cette appartenance à un groupe social n'est pas seulement le fait de la culture particulière, mais doit aussi rentrer dans la définition générale.²⁵ Selon Linton, "comme terme général, la culture signifie toute l'hérédité sociale de l'humanité."²⁶ Quant à la culture particulière, ce serait "un courant particulier de l'hérédité

²⁴ Par exemple, F. Faucher dit de la définition de Tylor: "Donc une longue énumération englobant la totalité culturelle sans pourtant l'expliquer" (ibid., p. 43). A votre avis, le "tout complexe" et "l'homme en tant que membre d'une société" sont déjà très explicatifs et il faudrait éviter de se laisser aveugler par le volume relativement important de l'énumération.

²⁵ Comparer GS 53, 1 et GS 53, 3.

²⁶ R. Linton: *The Study of Man*, New York, D. Appleton-Century, 1936, p. 78 (cf. F. Faucher, ibid., p. 43).

sociale"²⁷ ou "l'héritage social que l'individu acquiert de son groupe."²⁸ Dans cette définition, C. Kluckhohn préfère le mot "héritage" au mot "hérédité" employé par Linton et quelques autres; il précise: la culture est "notre héritage social, opposé à notre hérédité organique".²⁹ Au plan historique, la société est donc sujet de la culture antérieurement à l'individu. Avant l'apparition d'un individu particulier, il existe un environnement social qui détermine un mode de vie déjà acquis et accumulé: c'est cet environnement, c'est-à-dire le groupe social, qui transmet sa culture à ses membres, une culture qui est déjà "un système d'adaptation du groupe à son environnement."³⁰

Il s'ensuit qu'une culture est acquise par des individus du fait qu'ils appartiennent à un groupe donné.³¹ Par la socialisation et l'enculturation, le groupe intègre peu à peu ses membres en son sein.

²⁷ R. Linton, ibid., p. 78.

²⁸ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, Bruxelles, Dessart, s.d., p. 25.

²⁹ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, Bruxelles, Dessart, s.d., p. 36.

³⁰ L. Demesse, "Les Pygmées", dans Ethnologie Régionale, Afrique-Océanie, sous la direction de J. Poirier, Paris, Gallimard, NRF, Encyclopédie de la Pléiade, 1972, p. 680.

³¹ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, Bruxelles, Dessart, s.d., p. 36.

Enfin, comme résultat, la culture "constitue cette partie du comportement acquis que l'on partage avec d'autres."³² Comme un idéal stable qui contribue à donner au groupe humain son visage particulier. Si bien qu'en définitive, "la culture, c'est ce qui lie les hommes",³³ en permettant à chacun de sentir pleinement sa solidarité avec les autres hommes d'entrer en contact, en communion avec eux.

Face à cette dimension sociale de la culture, on peut se trouver devant deux dangers: celui qui consiste à la minimiser ou, au contraire, à l'exagérer. On rencontre le premier dans un certain personnalisme qui tend à présenter la personne humaine comme un sujet souverain dégagé de toute contrainte sociale, un sujet idéal. C'est la tendance que nous avons cru découvrir dans la définition générale de la culture en *Gaudium et Spes* n° 53, paragraphes 1 et 2; ce texte ne fait intervenir la dimension sociale qu'à l'occasion de la définition d'une culture particulière (au paragraphe 3), c'est-à-dire comme des accidents plus ou moins secondaires. D'une manière plus générale, ce sera, semble-t-il, la tentation des théologiens, qui, tout en présupposant et en acceptant verbalement les données sociologiques, les oublient trop vite: ils auront tendance à défendre la personne humaine et sa liberté contre les contraintes

³² C. Kluckhohn: *Ibid.*, p. 37.

³³ *Ibid.*, pp. 55-56.

sociales, au lieu de les fonder dans la réalité sociale qui est à la fois frein et appui.

Le deuxième danger est celui du sociologisme, qui consiste à tout réduire à la dimension sociale, à faire de l'homme, non un sujet de la culture, mais un objet totalement passif entre les mains de son groupe social. On trouve cette tendance dans le domaine de la praxis, par exemple dans le marxisme, mais aussi dans certaines étapes du développement de la théorie anthropologique.³⁴

Entre ces deux écueils, il y a toujours la possibilité de considérer la culture comme une réalité sociologique, comme une vie en société où l'homme, tout en étant soumis aux influences et même aux contraintes sociales, arrive, par ou malgré elles, à développer sa personnalité. "Nous sommes par nature des êtres qui peuvent librement devenir ce qu'il leur faut involontairement vouloir."³⁵ Renoncer à cette dialectique, c'est non seulement consentir à l'idéologie, mais aussi poser un diagnostic inexact et donc risquer de compromettre le projet d'action sur la culture. Le juste milieu nous semble avoir été heureusement exprimé par L.S. Senghor, quand il dit: "Pour moi, la culture c'est la

³⁴ R. Bastide: "Psychologie et Ethnologie", dans Ethnologie générale, pp. 1631-1632.

³⁵ H. Urs. von Balthasar: Le Coeur du Monde, Paris, Desclée de Brouwer, 1956, p. 20.

réaction de l'homme à son environnement physique et humain. Il n'y a culture que lorsque l'homme a établi un dialogue avec cet environnement pour le modifier en acceptant, en même temps, d'être modifié par lui."³⁶

Dans cette définition, on trouve les couples "être agi-réagir", "modifier-être modifié" qui rendent compte de la réalité totale.³⁷

Car si la société "crée" culturellement l'individu, il faut dire aussi que le "monde social est à coup sûr la création de l'homme"³⁸ et si la culture s'impose la plupart du temps comme une force contraignante, ce sont les hommes qui, en définitive, transforment leur culture, même s'ils agissent comme les instruments de forces et de lois culturelles dont ils n'ont pas conscience. Lorsque l'anthropologie nous fait découvrir que dans certains cas le nombre de choix possibles est limité, il faut se garder de présenter la culture comme une sorte de loi cosmique immuable et fatale, sinon la recherche des lois ne serait plus scientifique mais idéologique.

³⁶ Interview d'E. Makedowsky, correspondant de l'AFP à Dakar, dans: Le Droit, samedi 20 décembre 1980.

³⁷ Cf. C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, Bruxelles, Dessard, s.d., pp. 55-57, 319.

³⁸ M. Maget: "Problèmes d'ethnologie européenne" dans Ethnologie générale, pp. 21-22, 1271; Cf. C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, Bruxelles, Dessard, s.d., p. 55.

³⁹ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, Bruxelles, Dessard, s.d., pp. 56-57.

L'Historicité

Tout comme la socialité, l'historicité n'est pas seulement une coordonnée, une dimension formelle de la culture: elle aboutit au statut de facteur sinon d'agent culturel. Ceci est assez fortement marqué au troisième paragraphe de GS 53: "Ainsi, à partir des usages hérités, se forme un patrimoine propre à chaque communauté humaine. De même, par là se constitue un milieu déterminé et historique dans lequel tout homme est inséré, quels que soient sa nation ou son siècle." Comme l'appartenance à un espace social, l'appartenance à une époque historique déterminée contribue à particulariser la culture, et en faire l'abstraction pour parvenir plus rapidement à des données universelles mène le plus souvent, non à la généralité, mais à la banalité.⁴⁰

Pour C. Kluckhohn, "toute culture est un précipité de l'histoire":⁴¹ elle permet à l'individu et au groupe de faire constamment le point, de se situer dans le présent en se référant au passé pour se projeter dans l'avenir. Grâce à l'héritage historique qui lui vient du passé, l'homme acquiert des prises sur la réalité de son temps et il fonde sa propre identité dans la solidarité avec les générations

⁴⁰ Voir les reproches de Levi-Strauss, à la suite de F. Boas, à l'adressé de B. Malinowski, dans Anthropologie Structurale, pp. 9-22.

⁴¹ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, Bruxelles, Dessard, s.d., p. 38.

qui l'ont précédé et avec celles qui le suivront.

Vue sous l'aspect de la durée, la culture est perçue comme stable ou comme dynamique: en fait, elle a ces deux caractères à la fois,⁴² mais leur mélange est inégal selon les sociétés, non seulement objectivement, mais dans la perception que l'on en a et dans la relative valorisation de chacun des éléments. Nous avons déjà distingué les sociétés où le changement est lent jusqu'à l'imperceptibilité: il n'est donc pas étonnant qu'elles valorisent la permanence et la stabilité; d'autres sociétés connaissent un changement plus rapide, plus perceptible, et valorisent l'idée de progrès, en se référant plus à l'avenir qu'au passé. Cette double attitude vis-à-vis de l'histoire doit être soigneusement dégagée de la situation objective des unes et des autres, comme toute idéologie est à distinguer de la réalité qu'elle enregistre et interprète, car chaque type de société se définit par les éléments de la situation historique qu'il considère comme pertinents pour lui: la stabilité pour l'un, le dynamisme pour l'autre.⁴³

⁴² M. J. Herskovits: Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, Payot, 1952, pp. 6-7.

⁴³ Pour la notion de valeur et de valorisation, voir G. Rocher: Introduction à la sociologie, Montréal, HMH, 1968; J. Fichter: La Sociologie, Louvain, Éditions Universitaires, 1959; F. Faucher: Acculturer l'Évangile: mission prophétique de l'Église, Montréal, Fides, pp. 40-41; P. Mercier: "Anthropologie sociale et culturelle", dans Ethnologie générale, pp. 920, 1004-1008.

La situation de la personne va également varier selon le type de société auquel elle appartient: devant tout changement, chacun trouvera la possibilité d'alternatives, de choix et même de déviations;⁴⁴ mais dans le premier type de société, on concevra comme possible le développement de la personnalité dans la conformité, l'adhésion et la communion, tandis que dans le second type, on aura tendance à privilégier la compétition et la distanciation par rapport au groupe. L'épanouissement personnel est donc à portée de main dans les deux cas, mais il se réalisera dans deux directions opposées; dans les deux cas aussi, la personne a accès à la liberté et peut échapper au déterminisme historique mais les individus des sociétés progressistes auront de la peine à comprendre comment cela est possible dans les sociétés traditionnelles.

Les deux différences radicales que nous venons de mentionner (valorisation du progrès ou de la permanence, personnalisation par la distanciation ou par l'adhésion) rendent urgente l'utilisation du mot "culture" au pluriel et non au singulier. Tout au long du Concile, les Pères n'ont cessé de remarquer que les différentes variantes du texte qui leur étaient proposées étaient rédigées dans une optique trop occidentale et les adjectifs qui caractérisent cette optique sont

⁴⁴ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, Bruxelles, Dessard, s.d., pp. 40, 42-43.

innombrables.⁴⁵ Les textes conciliaires illustrent donc eux-mêmes la particularité des cultures et la multiplication des déclarations sur l'universalité culturelle "de droit" n'y fait rien tant que l'on ne se décide pas à en venir au "fait".⁴⁶ Les faits nous amèneront justement à identifier, au-delà de cette dualité typologique (occidentale, non-occidentale), d'autres ensembles culturels à l'intérieur même de l'Occident, notamment la culture d'inspiration classique, avec sa variante ecclésiastique, en face de la culture techno-scientifique... Confrontés au problème de l'existence d'une "culture chrétienne", de nombreux Pères ont trouvé la solution négative: de droit, il n'existe pas de culture chrétienne, même si la culture latine reste le canal privilégié du langage à l'intérieur de l'Eglise dite latine; d'autres, au contraire, n'hésitent pas à identifier la "cultura veri nominis" avec la culture catholique. Les faits invitent donc par eux-mêmes à une approche de la pluralité culturelle à l'intérieur du christianisme

⁴⁵ C. Moeller: "History of the Constitution", dans Commentary on the Documents of Vatican II, edited by H. Vorgrimber, Vol. V, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, Freiburgand, Montreal, 1969, pp. 19, 38, 41, 43, 51, 53, 72, etc...; Cf. Acta Synodalia III/V, 369 (Tchidimbo); III/VI, 272 (Proaño-Villalba); IV/II, 367, 380 (Lourdu-samy), 391-392 (Relation, 424-426 (Meouchi); 440 (antero cuadrado); IV/III, 106-110 (Slipyj), 314 (De Oliveira), etc...

⁴⁶ C'est ce que remarque le Cardinal G. Lercaro, dans son intervention du 4-XI-1964: "L'Eglise a toujours refusé de s'identifier - elle-même ou sa doctrine - avec tel ou tel système, avec telle ou telle philosophie ou théologie particulière. Jusqu'à maintenant, cependant, cette distinction a été admise en droit plus qu'en fait", Documentation Catholique, 61(1964), col. 1664.

occidental, sans parler de la grande diversité culturelle du monde non-occidental; et la clairvoyance quand il s'agit de la première conditionne aussi une heureuse approche de la seconde.

Culture consciente et culture inconsciente

Les verbes employés en GS 53,2 pour énumérer les objets culturels nous ont amené à déceler un sujet souverain, pleinement conscient et volontaire. Or, la culture semble constituée comme un iceberg: une partie émerge dans la conscience, alors que la plus grande partie est immergée dans l'inconscience: non seulement la culture implicite, mais une bonne partie de la culture explicite qui, allant de soi comme une évidence, reste normalement en dehors du champ de conscience. "Le poisson ne sait pas que l'eau existe... jusqu'au moment où le pêcheur l'en retire". Sauf pour les esprits les plus lucides et les plus conscients, il en est de même pour la majorité des hommes, qui baignent dans leur culture comme dans leur "élément naturel".

Mais qu'elle soit vécue de manière naïve et spontanée, ou de manière réflexive et critique, la culture existe, et le trait de conscience ne permet pas de classer les cultures en inférieures et supérieures, puisqu'il ne distingue que les individus entre eux au sein de chaque société. "Une culture est donc un système d'éléments interdépendants fondé sur des principes et des catégories dont le rôle est d'autant plus grand qu'ils sont rarement exprimés par les mots... la vie

de l'homme paraît poussée en avant par son intuition obscure de notions trop générales pour être traduites dans son langage."⁴⁷

Ce paradoxe de la culture "remplissant et dans une large mesure déterminant le cours de nos vies alors que nous n'en sommes que rarement conscients" a été soulignée par tous les anthropologues les plus récents.⁴⁸ Sans nous faire succomber à la tentation d'un nouveau déterminisme, ce caractère inconscient d'une bonne partie de la culture doit nous aider à éviter un langage trop volontariste, qui serait sans prise sur la situation réelle des hommes dans leur univers culturel.⁴⁹

Il doit aussi, comme nous allons le voir, nous conduire à relativiser le principe selon lequel l'Eglise n'est liée à aucune culture

⁴⁷ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, Bruxelles, Dessard, s.d., pp. 42-48, 241, 314; F. Faucher: Acculturer l'Évangile: mission prophétique de l'Église, Montréal, Fides, p. 39.

⁴⁸ M. J. Herskovits: Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, Payot, 1952, pp. 6-7; C. Lévi-Strauss distingue l'histoire et l'ethnologie "par le choix de perspectives complémentaires; l'histoire organisant ses données par rapport aux expressions conscientes, l'ethnologie par rapport aux conditions inconscientes, de la vie sociale" dans Anthropologie Structurale, pp. 24-25, 25-33, 705-776, 308-310, 361-363, 409-410; R. Bastide: "Psychologie et Ethnologie" dans Ethnologie générale, pp. 1641-1642.

⁴⁹ Par exemple, P. Joulia: "Unité et diversité", dans Catholicisme un et divers, Semaine des Intellectuels Catholiques, 1961, Paris, Fayard, 1962, p. 20.

(GS 58). La foi est toujours transmise dans un certain langage, donc dans une certaine culture, et la prise de conscience du lien qui unit le contenu et la forme est un préalable pour mesurer la part de liberté réelle qu'ils ont l'un par rapport à l'autre.

II. Les Processus de la culture

A la base de la culture, les définitions psychologiques posent les besoins qui poussent l'individu à agir de telle ou telle façon. Mais pour qu'il y ait vraiment culture, on ne peut laisser l'individu seul face à ces besoins, il faut intégrer son appartenance à un groupe donné. Car la culture n'est pas la réaction d'un individu à un stimulus quelconque, cette réaction est le fait du groupe et c'est le groupe qui apprend à l'individu la bonne manière de réagir. On retrouve ici les critiques que C. Lévi-Strauss adresse, à la suite de F. Boas, à B. Malinowski:

Le danger subsiste toujours que les vastes généralisations qu'on tire de l'étude de l'intégration culturelle ne se réduise à des lieux communs (F. Boas). Parce qu'ils sont universels, ces caractères relèvent du biologiste et du psychologue; le rôle de l'ethnologue est de décrire et d'analyser les différences qui apparaissent dans la manière dont ils se manifestent dans les diverses sociétés, celui de l'ethnologue, d'en rendre compte. Mais qu'avons-nous appris...sur l'état de la société

en général, et sur l'infinie diversité des moeurs et des coutumes, quand on nous laisse en tête-à-tête avec cette proposition: 'Les besoins organiques de l'homme (l'auteur énumère: alimentation, protection, reproduction) fournissent les impératifs fondamentaux qui conduisent au développement de la vie sociale.' (B. Malinowski)? Ces besoins sont pourtant communs à l'homme et à l'animal.⁵⁰

Impératifs, besoins, problèmes ne peuvent donc suffire par eux-mêmes à stimuler la culture indépendamment de leur dimension sociale, car déjà l'animal réagit à ces stimuli sans "décoller" du stade de la nature.⁵¹

C'est au niveau du groupe que la culture est "un processus d'adaptation qui satisfait les besoins de l'homme, apporte des solutions à ses problèmes et l'harmonise à son environnement."⁵² Ces solutions sont acceptées parce qu'elles sont traditionnelles, éprouvées, et

⁵⁰ C. Lévi-Strauss: Anthropologie Structurale, p. 18; R. Bastide: "Psychologie et ethnologie" dans Ethnologie générale, pp. 1627-1628.

⁵¹ Sur les conditions d'apparition de la culture, cf. C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, p. 241.

⁵² F. Faucher: Acculturer l'Evangile: mission prophétique de l'Eglise, p. 43; L. Demesse: "Les Pygmées" dans Ethnologie Régionale I, p. 680.

qu'elles ont eu du succès.⁵³ Elles constituent alors "le stock d'acquisitions mises en commun par le groupe...le savoir d'un groupe emmagasiné en vue d'un usage futur, dans les souvenirs des hommes, dans les livres et dans les objets."⁵⁴

De la société, la culture passe à l'individu membre du groupe, sous forme d'héritage social.⁵⁵ La transmission sociale de la culture se fait par l'éducation, appelée généralement "enculturation" ou "socialisation", par laquelle "l'homme acquiert dès l'enfance et intériorise peu à peu les aspects de sa culture en s'intégrant à la société. Ainsi le sujet finit par accepter les modèles d'adaptation qui lui sont proposés".⁵⁶ Bien qu'il puisse connaître certains temps forts, cet apprentissage, ou initiation, doit être considéré comme coextensif à toute la durée de la vie.⁵⁷

⁵³ F. Faucher: Acculturer l'Evangile: mission prophétique de l'Eglise, p. 43.

⁵⁴ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, pp. 32-33.

⁵⁵ F. Faucher, ibid., p. 43;

⁵⁶ F. Faucher, ibid., p. 39; R. Bastide: "Psychologie et Ethnologie" dans Ethnologie générale, p. 1626; C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, pp. 234-236, 244-245.

⁵⁷ C. Kluckhohn: Ibid., p. 246s. Par exemple, l'initiation totale des Peuls du Mali s'étend théoriquement sur 126 ans; elle progresse en 9 degrés dont chacun dure 14 ans, selon la formule $/(7+7) \times 9/$, cf. Amadu Hampaté Bâ: Aspects de la civilisation négro-africaine, Paris, Présence Africaine, 1972, pp. 12-14; L.V. Thomas: "Généralités sur l'ethnologie négro-agricaine", dans Ethnologie Régionale I, pp. 325-326.

III. Les Objets culturels

Parmi les objets culturels, il faut d'abord distinguer l'objet originel et l'objet terminal, autrement dit ce que l'on pourrait appeler la matière première et le produit fini. Il faut aussi clarifier la notion de milieu ou d'environnement qui est employée dans les définitions en différents sens: tantôt comme milieu naturel, c'est-à-dire matière première à transformer; tantôt comme milieu social, et donc déjà comme milieu culturel qui influe comme sujet sur l'individu, "objet" à culturaliser; tantôt enfin, comme milieu transformé. En matière de culture, on voit donc que les actions ne s'exercent pas toujours dans le même sens: il y a interaction, et l'homme est tantôt sujet, tantôt objet de l'action culturelle.

Nature et culture

Au point de départ, il y a le milieu naturel, l'objet brut, que l'Anthropologie appelle la nature. La culture "se rapporte donc aux différences caractéristiques existant entre l'homme et l'animal, donnant ainsi naissance à l'opposition, restée depuis classique, entre nature et culture".⁵⁸ Nous avons vu, avec P. Erny, qu'elle peut aussi se situer

58

C. Levi-Strauss: Anthropologie Structurale, p. 389; Dondeyne: "L'essor de la Culture", dans L'Eglise dans le monde de ce temps, Constitution Pastorale Gausium et Spes, T. II. Commentaires. Ouvrage Collectif publié sous la direction de Y.M.J. Congar, o.p., et P. Peuchmaurd, o.p., Paris, Cerf "Unam Sanctam", 65b, p. 456.

à un autre niveau de différence, celle qui existe entre potentialité et actualisation.⁵⁹ Alors que GS 53, 1 nous semblait souligner l'aspect de continuité entre nature et culture, l'anthropologie tend plutôt à marquer la distance qui les sépare. Commentant un passage de Radcliffe-Brown sur la parenté, C. Lévi-Strauss écrit:

Sans doute la famille biologique est présente et se prolonge dans la société humaine. Mais ce qui confère à la parenté son caractère de fait social n'est pas ce qu'elle doit conserver de la nature: c'est la démarche essentielle par laquelle elle s'en sépare.⁶⁰

On a dit parfois de la culture qu'elle était une "seconde nature", inculquée au jeune membre d'un groupe par l'enculturation:⁶¹ en effet, les normes d'éducation finissent par paraître tellement naturelles qu'on n'y porte plus attention, tout en prônant leur importance dans la formation de cette seconde nature.⁶² Finalement, on attribue à la nature

⁶⁰ C. Lévi-Strauss: Anthropologie Structurale, pp. 61-62, 334-334; Dondeyne: "L'essor de la Culture", dans L'Eglise dans le monde de ce temps, pp. 460-462.

⁶¹ F. Faucher: Acculturer l'Evangile: mission prophétique de l'Eglise, p. 39.

⁶² M. Maget: "Problèmes d'ethnographie européenne" dans Ethnologie générale, p. 1330; C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, p. 241.

une bonne partie de la culture inconsciente et implicite: comme l'animal, l'homme naît, grandit, s'accouple et meurt; mais il ne se contente pas de subir ces "accidents" biologiques, il leur confère un sens en les célébrant comme des éléments humains et le mode de ces célébrations varie selon les différentes cultures. On peut alors distinguer trois étages de cette réalité complexe: tout d'abord la nature commune à l'animal et à l'homme, selon laquelle on peut situer l'homme dans la classification zoologique;⁶³ ensuite des éléments dont l'existence est commune dans toutes les sociétés humaines, ce qui permet de parler de manière approximative de "nature humaine", alors que ces éléments sont d'ordre culturel;⁶⁴ enfin, les différentes modalités de ces éléments communs, qui, elles, varient selon les cultures particulières.

L'objet culturel global est donc tout "ce qui dans le milieu est dû à l'homme".⁶⁵ "Cette partie de son milieu que l'homme a lui-même

⁶³ H.V. Vallois: "L'anthropologie physique", dans Ethnologie générale, p. 597.

⁶⁴ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, p. 29: sur des centaines de cultures qui ont été analysées et mises en fiches par le "Cross-cultural Survey" de l'Université Yale, selon des catégories telles que "cérémonies de mariage", "rites de crise", "tabous d'inceste", etc., on constate qu'au moins 75 de ces catégories sont représentées dans chacune des cultures analysées; voir aussi L'Unité de l'homme, Colloque de Royaumont, Paris, Seuil, 1974, pp. 23-24; les 16 traits communs à tous les langages humains et absents de tout système de communication animale.

⁶⁵ M.J. Herskovits: Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, Payot, 1952, pp. 6, 14.

créée",⁶⁶ et la culture est alors "l'activité par laquelle l'homme projette autour de lui un milieu humain",⁶⁷ et "un système d'adaptation d'un groupe à son environnement".⁶⁸ On peut dire aussi, avec C. Kluckhohn, que "les besoins et les instincts biologiques de l'homme, le milieu physique auquel il doit s'adapter, sont l'étoffe de la vie humaine; la culture détermine la façon dont l'étoffe sera taillée."⁶⁹

Totalité et unité

Presque toutes les définitions présentent la culture comme une totalité;⁷⁰ mais, la plupart du temps, ce caractère de totalité y est plus ou moins explicite: il peut n'être, dans bien des cas, qu'un élément formel servant à désigner la somme des éléments inclus dans l'énumération des objets culturels. Avec B. Malinowski, on franchit

⁶⁶ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, pp. 25, 37.

⁶⁷ M. Merleau-Ponty: Sens et non-sens, Paris, Nagel, 1948, p. 215.

⁶⁸ L. Demesse: "Les Pygmées", dans Ethnologie Régionale I, p. 680.

⁶⁹ C. Kluckhohn, ibid., p. 55.

⁷⁰ R. Linton: "Toute l'hérédité sociale de l'humanité...", Klineberg: "La totalité du mode de vie..."; Keesing: "La totalité de l'expérience de l'homme..."; Cf. F. Faucher: Acculturer l'Évangile: mission prophétique de l'Église, p. 63; C. Kluckhohn: "L'ensemble de techniques", dans Initiation à l'anthropologie, pp. 25, 37.

une "étape décisive dans l'approfondissement de la notion de culture":⁷¹
 il ne s'agit plus seulement d'une somme de choses transmises, mais d'un tout, d'une unité interne qui possède les caractères d'intégration, d'articulation, d'organicité et de fonctionnalité. La culture est non seulement un tout complexe, comme le disait Tylor, mais un tout organique, un "ensemble organisé".⁷² Comme le dit Kroeber, dans son Anthropology:

Un système ou une configuration, est toujours, par nature, autre chose et plus que la somme de ses parties; il inclut aussi les relations entre les parties: leur réseau d'interconnexions, qui ajoute un élément significatif supplémentaire. Cela est bien connu de la Gestaltpsychologie, ou Psychologie de la forme. La "forme" d'une culture peut donc être définie comme le système (pattern) des relations entre ses parties constitutives."⁷³

⁷¹ F. Faucher: Acculturer l'Évangile: mission prophétique de l'Église, p. 44; J. Poirier: "Histoire de la pensée ethnologique", dans Ethnologie générale, pp. 54-56.

⁷² L.V. Thomas: "Généralités sur l'ethnologie negro-africaine" dans Ethnologie Régionale I, p. 246; sur le "phénomène social total", selon M. Mauss; voir J. Poirier: "Histoire de la pensée ethnologique", dans Ethnologie générale, pp. 129-130 et R. Bastide: "Psychologie et Ethnologie", *ibid.*, pp. 1629-1630; C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, p. 47.

⁷³ A. L. Kroeber: Anthropology, New York, 1948, p. 293; C. Lévi-Strauss: Anthropologie Structurale, p. 354; C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, p. 240.

Si l'on tient compte des nuances apportées aux principes trop absolus de B. Malinowski,⁷⁴ on peut accepter sa définition, ainsi formulée: "une unité fonctionnelle, active, efficiente, et bien organisée, qu'on doit analyser à partir des institutions qui la composent mais dans leurs relations mutuelles, en relation aussi aux besoins de l'organisme humain, et enfin en relation avec l'environnement humain ("man-made") tout autant qu'avec la nature."⁷⁵

En passant de l'idée de système organique à celle de structure normative, le structuralisme fait faire encore un pas en avant à l'anthropologie: selon ce mouvement récent, la culture n'est plus l'ensemble des conduites d'un groupe, mais "la norme de la conduite et l'idéologie qui la sous-tend".⁷⁶ Elle est "une structure... un système d'éléments

⁷⁴ F. Faucher: Acculturer l'Evangile: mission prophétique de l'Eglise, p. 45; voir aussi la réponse de Lévi-Strauss aux attaques de Gurvitch: "Dire qu'une société fonctionne est un truisme: mais dire que tout dans une société, fonctionne, est une absurdité", Anthropologie Structurale, pp. 17 et 357.

⁷⁵ B. Malinowski: "Culture", dans Encyclopedia of Social Sciences, New York, Seligman, 1930, pp. 621-645; voir aussi C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, pp. 45-46: "Une culture n'est pas faite d'éléments juxtaposés, mais d'éléments organisés, et son organisation importe autant que son contenu; P. Mercier: "Anthropologie sociale et culturelle", dans Ethnologie générale, pp. 194-197: La réalité socio-culturelle comme totalité.

⁷⁶ Kroeber et Kluckhohn: "Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions", Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1952, p. 165; F. Faucher: Acculturer l'Evangile: mission prophétique de l'Eglise, p. 44; Lévi-Strauss: Anthropologie Structurale, pp. 326-327.

interdépendants fondés sur des principes et des catégories dont le rôle est d'autant plus grand qu'ils sont rarement exprimés par des mots. Une certaine cohérence, généralement sentie plutôt que rationnellement construite, semble s'imposer à la plupart des membres de toute culture."⁷⁷ Le concept de structure implique donc le caractère organique mais aussi le caractère construit et abstrait d'une théorie. Comme le dit W.G. Sumner, elle est "un système super-organique de relations, conventions, arrangements institutionnels",⁷⁸ "un système conceptuel, distinct des comportements".⁷⁹ Au-delà de l'observable, les structures sont "ces seuls éléments stables, - et toujours partiels - qui permettent de comparer et de classer."⁸⁰

A ce niveau structural de la culture, nous retrouvons l'aspect inconscient déjà signalé.⁸¹ C. Lévi-Strauss remarque que les

⁷⁷ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, p. 47.

⁷⁸ R. Bastide: "Psychologie et Ethnologie", dans Ethnologie générale, p. 1625; C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, p. 33.

⁷⁹ F. Faucher: Acculturer l'Évangile: mission prophétique de l'Église, p. 44; R. Bastide: "Psychologie et Ethnologie", pp. 1626-1627; C. Kluckhohn, Initiation à l'anthropologie, p. 39.

⁸⁰ C. Lévi-Strauss: Anthropologie Structurale, pp. 356-357, 363-366; sur le structuralisme; voir aussi J. Poirier: "Histoire de la pensée ethnologique", dans Ethnologie générale, pp. 58-61, 142-145.

⁸¹ C. Lévi-Strauss: ibid., pp. 362-363; sur le rôle de l'inconscient: ibid., pp. 25-33, 308-310; sur les conséquences dans le domaine de l'action: C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, pp. 52, 218.

explications que l'ethnologue obtient de l'indigène ne sont souvent que des rationalisations secondaires, alors que la solution aux problèmes réels est pour une bonne part automatique et échappe perpétuellement à la volonté comme à la réflexion.⁸²

Le trait de totalité organique qui marque toute culture est l'un de ceux qui ont le plus de conséquences dans le domaine pratique de l'action culturelle et des phénomènes de l'acculturation. En effet, à tout contact culturel, le groupe et sa culture vont réagir de manière organique; à toute intervention extérieure qui viserait un élément culturel particulier, c'est toute la culture qui réagira, car cet élément n'est pas isolé, il est en interconnexion avec tous les autres éléments.

C. Lévi-Strauss tire une de ces conséquences, qui peut paraître extrême dans son radicalisme, mais qui indique bien les précautions à prendre dans tout contact avec d'autres cultures. Il écrit que, faute de disposer "d'aucun système de référence, légitimement applicable à des sociétés situées aux confins de notre univers sociologique et envisagées dans leur rapport réciproque...", on ne peut que "dégager ces principes de la vie sociale qu'il nous sera possible d'appliquer à la réforme de nos propres mœurs, et non de celles des sociétés étrangères;... c'est la société seule à laquelle nous appartenons que nous sommes en position

⁸² C. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 25.

de transformer sans risquer de la détruire; car ces changements viennent aussi d'elle, que nous y introduisons."⁸³ Ce principe fonde sur la même base deux attitudes apparemment contradictoires mais en réalité complémentaires: le respect des autres sociétés et la transformation de la nôtre.⁸⁴

Ainsi, la catégorie indiscutée de progrès, qu'il ne s'agit pas de détruire mais plutôt de "faire passer du rang de catégorie universelle du développement humain, à celui de mode particulier d'existence, propre à notre société (et peut-être à quelques autres) quand elle essaie de se penser elle-même".⁸⁵ Face aux cultures occidentales qui valorisent le Progrès au point d'en faire une quasi-religion, d'autres sociétés valorisent et sacralisent la stabilité de la tradition.⁸⁶ Il

⁸³ C. Levi-Strauss: Tristes Tropiques, Paris, Plon, 1959, p. 424; ibid.; Anthropologie Structurale, p.367.

⁸⁴ Ibid., pp. 367-368. Si l'on rapproche ce principe de C. Levi-Strauss du projet de Jean XXIII et de sa conception de Vatican II, on peut se demander si l'Eglise post-conciliaire ne s'est pas souciee plus de la transformation sociale du monde que de sa propre réforme interne; voir aussi Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, pp. 9-11: les clercs chrétiens "plus soucieux d'améliorer le monde que de l'étudier avec détachement".

⁸⁵ C. Levi-Strauss: Anthropologie Structurale, p.368.

⁸⁶ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, pp. 206-207, 223; C. Levi-Strauss: Anthropologie Structurale, p.369; R. Jaouen: "Le Mythe du déluge chez les Giziga du Nord-Cameroun" dans Petites Annales des Missionnaires Oblats (1972, 2), pp. 8-10.

faut donc en conclure qu'à la présence d'une valeur dans notre propre culture correspond, non pas son absence dans d'autres cultures, mais la présence positive d'une valeur différente: non pas /A/ vs /non-A/, mais /A/ vs /B/.

Cette prise de conscience aboutit à l'attitude de relativisme culturel, c'est-à-dire à la cessation de l'ethnocentrisme (égocentrisme et nombrilisme culturel): on prend ses distances par rapport à des évidences pseudo-universelles telles que la valeur du Progrès, la manière de percevoir le temps, l'idée d'évolution, une certaine idée de la "nature humaine", etc.⁸⁷

Quel que soit le jugement final, car l'anthropologie ne se pose pas en concurrente de la Morale,⁸⁸ il devra toujours être précédé d'un jugement relatif c'est-à-dire culturel, qui essaie d'atteindre la cohérence interne de la culture en question: on ne peut apprécier "la pertinence d'une coutume, positive ou négative, qu'en fonction de son harmonie avec les autres habitudes du groupe qui l'a adoptée".⁸⁹ Donc "on ne peut isoler une coutume pour l'abolir ou la modifier", surtout lorsque

⁸⁷ C. Lévi-Strauss, Anthropologie Structurale, pp. 368-370.
C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, pp. 50-51, 217, 220, 241, 267-268, 309-310.

⁸⁸ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, pp. 53-54, 303-304.

⁸⁹ Ibid., p. 54.

Le but inconscient de l'opération est de remplacer les institutions d'une société par les nôtres.⁹⁰ Toute modification d'une coutume exige beaucoup de temps, car avant de modifier la coutume elle-même, il faut découvrir et agir sur les motivations qui la commandent, sinon l'on risque une destructuration, c'est-à-dire non seulement la suppression d'un seul élément, mais la désorganisation de la culture comme totalité⁹¹. Toute évolution d'une coutume doit donc être interne à la culture considérée, car d'est à cette seule condition qu'elle peut survivre comme totalité, tout en acceptant le changement.⁹² Tous ces principes découlent de la prise en considération d'une culture comme un tout organique et de la primauté d'un jugement qui soit porté du point de vue de la culture en question.⁹³

Si la culture est une totalité organique, cela ne va pas sans conséquences pour toutes les personnes qui sont destinées à vivre en contact avec des populations très différentes de la leur: la situation de contact culturel exige non seulement une formation anthropologique

⁹⁰ Ibid., p. 54.

⁹¹ Ibid., pp. 207, 223-230, 249-250, 263-267, 310-311, 315, 317-318.

⁹² Ibid., pp. 214, 217-218, 305-306.

⁹³ Ibid., pp. 218, 223, 225-226, 310p p. 225: "Souvenons-nous du mot de Bernard Shaw: "La véritable règle d'or, la voici: ne faites pas aux autres ce que vous souhaiteriez qu'ils vous fassent - leurs goûts peuvent être différents". Sur l'exigence de totalité, Cf. Lévi-Strauss; Anthropologie Structurale, pp. 399-400.

spécialisée, mais une véritable conversion.⁹⁴ C'est le cas notamment du missionnaire, pour qui l'Anthropologie ne peut plus être une sorte de matière à option, ni une science "annexe" de la Missiologie, mais un préalable. Mis en présence de sociétés "où les relations interpersonnelles et le système des rapports sociaux s'intègrent pour former un tout", le missionnaire ne peut se contenter de les connaître seulement de l'extérieur et de manière analytique: il doit faire pour son propre compte la synthèse de leur totalité "sous forme d'une expérience personnelle: la sienne"; comme l'analyse pour le futur psychanalyste et, l'expérience du terrain pour le futur anthropologue, le missionnaire doit subir "un moment crucial de son éducation", l'expérience du contact culturel: elle seule peut décider du succès ou de l'échec de la formation totale, car elle seule peut provoquer "cette révolution intérieure qui fera de lui, véritablement, un homme nouveau".⁹⁵ Pour le missionnaire, cette expérience comporte, certes, une dimension plus profonde, celle de l'aventure spirituelle; mais dans ce domaine, ni la spiritualité ni le zèle ne peuvent se substituer à l'exigence scientifique: ils doivent faire alliance avec elle et s'enrichir mutuellement.

⁹⁴ C. Levi-Strauss: Anthropologie Structurale, p. 405, 616.

⁹⁵ Ibid., p. 409.

La culture et les cultures

Universalité et singularité de la culture. La culture étant "universelle en tant qu'acquisition humaine, mais unique en chacune de ses manifestations locales",⁹⁶ il importe de bien distinguer l'usage que l'on fait du terme au singulier et au pluriel.

Pour prendre en compte ces deux aspects différents de la culture, C. Lévi-Strauss, essayant de réconcilier les terminologies française et anglo-saxonne, propose une science unique à trois étages ou étapes successives, qui sont aussi des degrés de généralisation: dans cette science, l'ethnographie s'occuperait de la singularité d'une culture déterminée, l'ethnologie s'élèverait à un premier degré de synthèse, en comparant des cultures différentes dans trois directions, géographique, historique et systématique, enfin, l'anthropologie, sociale ou culturelle, représenterait le deuxième degré de synthèse et viserait une connaissance globale de l'homme et des conclusions valables pour toutes les sociétés humaines.⁹⁷ Autrement dit: une culture, des cultures, la culture. Ou, pour reprendre la définition de l'ethnologie selon M. Leenhardt (la science des ethnies): une ethnie, des ethnies;

⁹⁶ M. J. Herskovits: Les bases de l'Anthropologie culturelle, Paris, Payot, 1952, pp. 6-7.

⁹⁷ C. Lévi-Strauss: Anthropologie Structurale, pp. 4-5, 313-315, 387-388.

l'humanité.⁹⁸

En prenant comme point de départ un groupe humain dans sa particularité⁹⁹ on aboutirait à une théorie générale de la culture qui ne serait utile et légitime qu'à condition de n'être "en contradiction avec aucun fait" et d'aider "à comprendre une masse de faits qui, sans elle, resterait chaotique".¹⁰⁰ "Science des ressemblances et des différences humaines", l'étude de la diversité humaine ne consent pas à réduire le divers au banal, mais, avant d'unir, prend bien soin de distinguer, car on ne peut accéder à la connaissance de l'homme qu'en passant d'abord par la connaissance d'"un certain homme", et si le singulier ne prend son sens que dans l'universel, il est bien vrai aussi que l'on n'accède à l'universel que par le singulier.¹⁰¹ L'anthropologie, comme "technique du dépaysement" apprend à reconnaître l'autre comme soi et à mettre le mot "civilisation" au pluriel. Par elle, la

⁹⁸ J. Poirier: "Ethnies et Cultures" dans Ethnologie Régionale I, p. 3.

⁹⁹ C. Lévi-Strauss: Anthropologie Structurale, p. 4.

¹⁰⁰ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, p. 33.

¹⁰¹ Ibid., p. 7; C. Lévi-Strauss: Anthropologie Structurale, pp. 325, 358, 365, 373; 0-22; R. Bastide: "Psychologie et Ethnologie", dans Ethnologie générale, pp. 1628-1629; A. Leroi-Gourhan: "L'Expérience ethnologique", ibid., p. 1817; J. Poirier: "Ethnies et cultures" dans Ethnologie Régionale I, p. 3.

culture de chacun cesse "de devenir le modèle idéal pour être considérée comme un mode parmi beaucoup d'autres."¹⁰²

Enfin, chaque fois que l'on emploie le mot "culture" au singulier, la simplicité apparente de la réalité ainsi désignée ne doit pas tromper: elle résulte en effet d'une opération d'abstraction au deuxième degré et ne peut donc être posée comme point de départ, puisqu'elle se trouve au terme d'un travail mental complexe. La culture n'est qu'une théorie qui se trouve au terme d'une démarche heuristique qui a commencé par observer une culture particulière, pour comparer ensuite plusieurs cultures entre elles, et obtenir enfin par induction une définition générale. Il peut donc être dangereux de déduire les traits d'une culture particulière à partir d'une théorie générale de la culture, surtout si cette théorie est moins générale qu'elle ne le paraît.

¹⁰² C. Levi-Strauss: Anthropologie Structurale, pp. 132, 398-399; J. Poirier: "Histoire de la Pensée ethnologique" dans Ethnologie générale, pp. 156-157.

CONCLUSION

Mises à part les restrictions faites à la fin du premier chapitre, nous pouvons dire que la définition de la culture en GS 53 se rapproche de celles de l'anthropologie moderne. En effet, la définition analytique du §2 envisage la culture "au sens large". Ce fait est important, car dans le monde ambiant et également chez de nombreux Pères du Concile, le sens le plus courant du mot culture n'est pas ce sens large de l'anthropologie moderne, mais un sens beaucoup plus restreint. Mgr. Elchinger, de Strasbourg, mettait ces deux sens en relief dans une de ses interventions: "La culture est ce qui résulte de la manière dont les hommes d'une époque et d'un pays déterminés s'expriment non seulement par la forme de leur vie religieuse, par leurs recherches intellectuelles et artistiques, mais aussi par leurs réalisations techniques, leur conception du travail et l'organisation de leurs loisirs".¹⁰³

De même, plusieurs commentateurs de GS opposaient les deux sens, large et restreint: "Aussi la culture n'englobe pas seulement les idéologies supérieures et les savoirs aristocratiques; elle est la trame de la vie quotidienne des peuples et comprend l'ensemble des "savoirs", même les plus humbles, les manières de vivre, de penser et d'agir..."¹⁰⁴

¹⁰³ Documentation Catholique 62(1965), col. 1998.

¹⁰⁴ L'Action Populaire: Vatican II. Constitution Pastorale "Gaudium et Spes". L'Eglise dans le monde de ce temps. Paris, Spes, 1966, pp. 210-212, note 99.

Jusqu'à aujourd'hui, on peut constater que le sens large reconnu par les milieux scientifiques a de la peine à s'imposer et que c'est l'acception restreinte, telle qu'elle est comprise par l'intelligentzia bourgeoise ou ecclésiastique, qui se maintient le plus couramment: il n'est que de consulter la page "culturelle" des quotidiens: elle traite toujours de littérature, d'arts, de spectacles, etc. Il faudra donc être toujours attentif à la réapparition possible de ce sens restreint dans la suite du texte conciliaire. Mais, au total, avec GS 53, le chapitre sur la culture débute par une définition de la culture dont la largeur du champ sémantique se veut proche de celle qu'elle a en Anthropologie moderne.

Il nous reste alors à essayer de justifier les réticences que nous avons manifestées tout au long du chapitre premier. Elles proviennent de la confrontation de la "culture selon GS 53" avec la "culture selon l'anthropologie scientifique", comme la lecture en contraste du Chapitre II a essayé de la montrer. Mais faut-il préférer une description scientifique à une description philosophico-théologique, et pourquoi?

1) Si l'on considère la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes* comme le texte ouvert qu'il doit être, on doit rester attentif au fait qu'au moment de sa promulgation, le concept de culture est loin d'avoir réuni l'unanimité dans les mentalités profondes des Pères du Concile, même si le vote final (2391 votans, 2309 Placet, 75 Non Placet, 7 Nuls) approche une telle unanimité. Les mentalités restent donc diverses chez

les Pères.¹⁰⁵ Il s'ensuit qu'après le Concile, l'intervention de l'Eglise dans le monde de la culture exige la continuation du travail de clarification de la notion même de culture. Pour échapper à la diversité des sensibilités inconscientes, ce travail aura avantage à s'appuyer sur les acquisitions objectives des sciences de la culture. En effet, au-delà de la multiplicité des définitions, tous les anthropologues sont aujourd'hui d'accord sur un certain nombre de données fondamentales, que nous avons tenté de décrire au chapitre II.

2) L'adoption de ces bases permettraient à l'Eglise de faire un pas en direction du monde scientifique. Ce monde est omniprésent dans la littérature conciliaire, surtout dans GS¹⁰⁶. Bien plus que les déclarations de sympathie et d'estime à l'égard de ce monde, c'est l'adoption de son mode d'appréhension des réalités et de son langage,

¹⁰⁵ C'est ce que dit en toutes lettres GS 4, 4: "L'échange des idées s'accroît; mais les mots mêmes qui servent à exprimer des concepts de grande importance revêtent des acceptions fort différentes suivant la diversité des idéologies." Cette phrase décrit un des aspects de "la condition humaine dans le monde d'aujourd'hui", mais le concept de culture montre que l'Eglise elle-même se trouve confrontée à la pluri-vocité et à la polysémie des termes qu'elle emploie dans son discours.

¹⁰⁶ Le monde marqué par la révolution scientifique: GS 5, 54, 57; les risques et les problèmes que la science comporte: GS 7, 19, 56, 57, 62, 82, AG11, AA7; les limites de la science: GS 36, 57, 59, 62; ses aspects positifs: GS 33, 52, 54, 57, 87, GE 10, AG 41; son utilité et sa nécessité pour l'Eglise: GS 44, 62, AA1, OT 13, 18, 20, GE 8, 10, 11, 12, UR 12; son autonomie: GS 36, 59.

dans tous les domaines qui le comportent, qui assurera le rapprochement.¹⁰⁷ Cette attitude exigerait, non pas la renonciation à la dimension et au langage théologiques, mais la renonciation à faire intervenir prématurément cette dimension et ce langage. Dans son discours, le Concile continue souvent à attribuer au domaine divin ou sacré, ce qui ressortit au domaine culturel, c'est-à-dire à l'activité propre de l'homme. Un tel discours qui prend des raccourcis en faisant l'impasse sur les causes secondes, est perçu comme langage mythologique par ceux qui déploient leur activité dans ce domaine des causes secondes. Après le Concile, il y a donc tout un travail d'ascèse à réaliser aux frontières de la culture scientifique et de la foi et de leurs langages respectifs.¹⁰⁸

3). Mais c'est surtout le monde des pauvres, "les religions et les cultures non-chrétiennes",¹⁰⁹ les "gens sans culture ou sans

¹⁰⁷ Les Pères du Concile annoncent la couleur de leur culture et le problème de ses rapports avec le monde scientifique, dans la deuxième antinomie de GS 56: "...Cette question se pose avec une acuité particulière, lorsqu'il s'agit d'harmoniser la culture, fruit du développement considérable des sciences et des techniques, avec la culture qui se nourrit d'études classiques, conformes aux différentes traditions.

¹⁰⁸ Par exemple en s'inspirant des interventions de Mgr. Mendez Arceo, sur la psychanalyse: AS IV/II, pp. 625-628; de Mgr. Elchinger, ASIV/III, p. 118ss.

¹⁰⁹ AG 34 (sic; il existerait donc une culture chrétienne).

ressources,¹¹⁰ "ceux qui sont privés de responsabilité ou qui souffrent d'indigence culturelle",¹¹¹ qui profiteront le plus de l'adoption par l'Eglise d'un concept scientifique de la culture. Seule la définition anthropologique permettra de voir et de reconnaître que les pauvres aussi ont une culture, même si elle n'est pas cotée à la bourse des valeurs classiques scolaires, élitistes, aristocratiques et finalement ecclésiastiques. Comme nous le verrons tout au long de notre étude, la pauvreté des pauvres provient non seulement de ce qui leur manque, mais surtout de ce dont on les prive en ne reconnaissant pas ce qu'ils possèdent en propre et en détruisant souvent leurs propres moyens d'enculturation. C'est l'anthropologie qui a le plus contribué à mettre en relief leurs richesses culturelles, là où l'ethnocentrisme ne voyait que sauvagerie, indigence ou absence de culture, et paganisme. C'est donc en s'en tenant "au sens large" de la culture (GS 53, 2) tel qu'il est défini par l'anthropologie moderne, qu'on fera vraiment justice à celle des pauvres. Face à la conception "pyramidale" qui prévaut chez les "élites" de toutes sortes, dans laquelle les pauvres sont refoulés hors de la culture ou à ses degrés les plus bas, c'est la conception "globale" de l'anthropologie qui donne aux pauvres leur vraie place dans la culture,

¹¹⁰ GE 4 (sic).

¹¹¹ GS 57/6 et 60/1, GE Préambule.

car elle est plus soucieuse de décrire les interconnexions qui existent entre tous les éléments culturels, que de les hiérarchiser en fonction d'une idéologie particulière.

Il nous faut maintenant examiner si c'est bien cette définition "au sens large" qui se maintient dans le reste du chapitre sur la culture (Deuxième partie) et dans le reste de GS (Troisième partie).

DEUXIEME PARTIE

LA CULTURE

dans

GS 54-62

DEUXIEME PARTIE

Chapitre 1^{er}GS 54 à 56SITUATION DE LA CULTURE DANS LE MONDE ACTUEL

Après la définition de la culture exposée dans l'Introduction (GS 53), le reste du chapitre II de la deuxième partie de GS comporte trois sections intitulées:

- I. Situation de la culture dans le monde actuel.
- II. Quelques principes relatifs à la promotion culturelle.
- III. Quelques devoirs plus urgents des chrétiens par rapport à la culture.

La première section comporte trois numéros: le n^o 54, intitulé "Nouveaux styles de vie", décrit la situation d'un point de vue sociologique; le n^o 55, "L'homme promoteur de la culture", adopte le point de vue personnaliste. Enfin, après cette description "positive", le n^o 56, intitulé "Difficultés et devoirs" reprend les éléments de la situation sous le mode problématique et interrogatif.

I. "Nouveaux styles de vie" (GS 54-55)

D'entrée de jeu, il est question des "conditions de vie de l'homme moderne", et de là on passe à la caractérisation de la "culture moderne". La question qui se pose immédiatement est de savoir de quel homme, de

quels hommes et de quelle culture il s'agit.¹¹² Tous les contemporains sont-ils modernes de la même manière et au même point? L'apport de la détermination de la "modernité" ne contribue-t-il pas à réduire le champ sémantique de la culture définie en GS 53? La situation actuelle serait alors décrite en fonction de traits propres à certaines cultures, à l'exclusion des autres. L'examen de ces traits permettra de répondre à ces questions.

1) Déjà, à première vue, l'on sait qu'"une partie de l'humanité vit dans l'époque 'moderne', une autre dans l'époque médiévale, voire ancienne".¹¹³ Certaines sociétés sont tout juste en train de sortir de l'époque néolithique, et d'autres n'y sont pas encore entrées.

En allant un peu plus profondément, la typologie des cultures, telle que l'a tentée J. Poirier, permet de distinguer des sociétés traditionnelles (prédatrices ou productrices, selon qu'elle ont franchi ou non le seuil technologique de l'agriculture), des sociétés

¹¹² Une distinction courante en linguistique, entre adjectif et qualificatif et adjectif déterminatif, permettra d'éclairer le problème. Alors que l'adjectif qualificatif qualifie le nom dans la totalité de la catégorie qu'il désigne, le déterminatif a pour but de sélectionner dans ladite catégorie les seuls individus qui portent cette détermination. Autrement dit, la culture moderne est-elle toute culture aujourd'hui, ou seulement les cultures d'aujourd'hui qui sont déterminées par le trait de modernité, à l'exclusion de toutes les autres qui ne sont pas modernes, bien qu'elles soient contemporaines?

¹¹³ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, p. 14.

traditionnalistes, des sociétés rationalistes et enfin des sociétés rationnelles.¹¹⁴ En comparant les caractéristiques de chacun de ces types avec les traits de la situation décrite en GS 54, on constatera que ceux-ci s'appliquent totalement aux sociétés du dernier type, les sociétés rationnelles et partiellement aux sociétés de type rationaliste. Cela ne veut pas dire que les autres types ne soient pas concernés par la modernité,¹¹⁵ celle-ci est inéluctable, mais que ce trait divise de fait le monde en deux parties: la profonde transformation des conditions sociales et culturelles se fait sentir de manière différente et inégale selon les peuples et les classes sociales. Si tous les hommes sont concernés par cette transformation, il ne le sont pas tous au même titre: certaines sociétés le sont de près, d'autres de loin; certaines y sont actives, et d'autres passives: ces dernières sont plus préoccupées de sauver leur culture plutôt que de la laisser transformer, parce qu'elles adhèrent à la valeur de permanence plutôt qu'à celle de progrès; ce sont des sociétés qui subissent la modernité des premières. Il y a donc les sociétés qui ont l'initiative d'imposer leur culture aux autres et celles qui n'ont même plus la possibilité de sauvegarder la leur. Elles ne sont pas prêtes à entrer dans les "voies nouvelles"

¹¹⁴ J. Poirier: "Ethnies et cultures", dans Ethnologie régionale I, pp. 38-48 (Critères technologiques et typologie des cultures).

¹¹⁵ Ibid., pp. 48-62 (Analyse culturelle et dynamique interculturelle).

qui s'ouvrent; parfois même, elles y répugnent pour des raisons qui sont cohérentes avec les attitudes profondes dictées par leur propre culture.

L'idée même de la possibilité de "parfaire et d'étendre la culture" doit être confrontée avec le trait de totalité culturelle dégagé par l'anthropologie scientifique. En effet, si la culture constitue une totalité organique, elle ne peut être perfectible et extensible que du point de vue de cette totalité organique, c'est-à-dire de l'intérieur. L'apport qualitatif (parfaire) aussi bien que quantitatif (étendre) ne peut être tolérable que s'il est intégré par l'organisme culturel, c'est-à-dire s'il permet une redistribution des interactions entre éléments culturels qui puisse aboutir à un nouvel équilibre interne. On ne peut donc "acculturer" une société, c'est la société elle-même qui doit "s'acculturer". Il s'agit d'un verbe qui ne peut se conjuguer à la voie transitive.

Mais c'est le contexte même de la phrase "parfaire et étendre la culture" qui nous amène à nous demander s'il s'agit encore de la culture au sens scientifique; nous pencherions plutôt à penser qu'il s'agit ici de la culture selon l'humanisme classique, dans lequel l'homme cultivé (excultus)¹¹⁶ cherche toujours à parfaire et à étendre sa "culture". Cette culture-là est certes beaucoup plus perfectible et extensible que

¹¹⁶ Excolo: IM2, GE préambule, 4, 5, 10, GS 9, 35/1, 56/7, 57/2, 59/1, 60/3, 67/3, NA 2; Excultus: GS 31/1, 62/7, 74/6.

la culture au sens anthropologique, car la contrainte de totalité et d'intégration y est beaucoup moins forte et le problème de l'équilibre à rétablir concerne beaucoup plus l'individu que la société tout entière.

2)a) De fait, les traits qui servent à décrire la situation de l'homme et de la culture modernes nous ramènent aussi à un type particulier de société que nous n'avons aucune peine à reconnaître comme le type des sociétés occidentales où les "voies nouvelles...ont été préparées par une poussée considérable des sciences naturelles, humaines et aussi sociales...les sciences dites 'exactes' développent au maximum le sens critique; les recherches les plus récentes de la psychologie expliquent en profondeur l'activité humaine; les disciplines historiques poussent fortement à envisager les choses sous leur aspect changeant et évolutif..." Ces sociétés sont caractérisées par le fait qu'elles disposent d'une institution, l'école, qui leur permet de transmettre à leurs membres les acquis de la recherche scientifique. Il est évident que les sociétés qui assurent l'enculturation de leurs membres par un autre moyen que l'école, préparent aussi ces membres à autre chose qu'à l'entrée dans les "voies nouvelles" qui s'ouvrent à l'homme moderne.

b). On peut dire la même chose du "développement des techniques": la culture des sociétés qui préparent la bombe à neutrons est assez éloignée de celle des sociétés qui se préparent à adopter la charrue à traction bovine.

c) Quant à "l'essor et une meilleure organisation, des moyens qui permettent aux hommes de communiquer entre eux", la dissemblance entre types de sociétés est encore plus grande sous ce rapport. Inutile de parler ici des nations qui sont capables de vendre des satellites de communication, de les acheter ou de les exploiter. Contentons-nous d'un niveau où les choses sont plus adéquatement comparables. On distingue traditionnellement les sociétés par l'absence ou la présence de l'écriture et de documents écrits. Celles qui sont privées de l'écriture sont appelées "analphabètes" et cet analphabétisme est considéré communément et spontanément comme une tare, par les sociétés lettrées. Le Concile Vatican II, à cet égard, représente la conscience commune¹¹⁷ pour laquelle l'analphabétisme est lié comme un frère siamois à l'ignorance.¹¹⁸ Or, sans nier, bien évidemment, que la privation de l'écriture soit actuellement un sérieux handicap pour les sociétés et les individus, il ne faudrait pas que cette considération amène à masquer une réalité positive: vis-à-vis de la présence de la tradition écrite, il y a, non pas son absence, mais une autre présence, celle de la tradition orale, qui

¹¹⁷ GS 4/4...Des multitudes d'être humains ne savent ni lire ni écrire...60/1: l'analphabétisme et le manque d'initiative (litterarum ignorantia).

¹¹⁸ GS 60/1, AG 12/2, UR 12. Ce dernier texte traduit le latin "analphabétismus et inopia" par le français "l'ignorance et la pauvreté".

implique la possession de richesses tout autres.¹¹⁹ Dans ce cas, le grand malheur des sociétés dites "analphabètes" ne vient pas tant de ce qui leur manque que du fait qu'on ne leur reconnaît pas ce qu'elles possèdent en propre. Et en ne le reconnaissant pas, on leur enlève même ce qu'elles ont. De l'existence de "sociétés sans histoire écrite", on passe inconsciemment à leur qualification comme sociétés sans histoire",¹²⁰ car "là où il n'y a pas de documents, il n'y a pas d'histoire"¹²¹ et selon G.P. Murdock, la tradition orale est "le seul type d'information historique qui soit en fait sans valeur".¹²²

Pour rendre justice à ces sociétés, C. Lévi-Strauss estime qu'il est nécessaire de se façonner de "nouvelles catégories mentales" et un nouveau langage:

"On a tellement l'habitude de distinguer, par des caractères privatifs, les types de société dont s'occupe l'ethnologue

¹¹⁹ C. Lévi-Strauss: Anthropologie Structurale, pp. 32-33: "L'Ethnologue s'intéresse surtout à ce qui n'est pas écrit, non pas tant parce que les peuples qu'il étudie sont incapables d'écrire, que parce que ce à quoi il s'intéresse est différent de tout ce que les hommes songent habituellement à fixer sur la pierre ou sur le papier."

¹²⁰ J. Poirier: Ethnologie générale I, p. XIII.

¹²¹ H. Deschamps: "Histoire et Ethnologie" dans Ethnologie générale I, p. 1433.

¹²² Ibid., p. 1439.

qu'on a du mal à s'apercevoir que sa prédilection tient à des raisons positives. Le domaine de l'anthropologie, dit-on volontiers... consiste dans les sociétés non civilisées, sans écriture, pré- ou non mécaniques. Mais tous ces qualificatifs dissimulent une réalité positive. Ces sociétés sont fondées sur des relations personnelles; sur des rapports concrets entre individus, à un degré bien plus important que les autres."¹²³

Ce changement dans le langage conduit à une prise de conscience où désormais "ce sont les sociétés de l'homme moderne qui devraient plutôt être définies par rapport à la tradition orale où la communication est authentique, notre civilisation de medias est marquée par "un caractère d'inauthenticité" dans laquelle "la réalité sociale des émetteurs et des receveurs... disparaît derrière la complexité des codes et des relais...". Encore une fois "nous n'entendons pas nous livrer au paradoxe et définir de façon négative l'immense révolution introduite par l'invention de l'écriture. Mais il est indispensable de se rendre compte qu'elle a retiré à l'humanité quelque chose d'essentiel, en même temps

¹²³ C. Lévi-Strauss: Anthropologie Structurale, pp. 398, 400. Sur la critique du concept d'archaïsme, dans Ethnologie générale, pp. 532-548; sur les qualificatifs privés, ibid., pp. 180-199.

qu'elle lui apportait tant de bienfaits".¹²⁴

"Etude des laissés pour compte" ou "science des sujets négligés" ou "étude des peuples insignifiants ou illettrés", comme la définit C. Kluckhohn,¹²⁵ l'anthropologie est, selon Levi-Strauss, une "science résiduelle par excellence, puisqu'elle a pour lot ce résidu de sociétés dont les sciences humaines traditionnelles n'avaient pas daigné s'occuper..."¹²⁶ et A. Leroi-Gourhan se demande: "Est-elle, avec l'archéologie dont elle constituerait un court prolongement, l'étude des sociétés mortes comme il existe une étude des langues mortes?"¹²⁷

¹²⁴ C. Lévi-Strauss: Anthropologie Structurale, pp. 40-403, 408-409; J. Poirier: "Programme de l'ethnologie", dans Ethnologie générale, pp. 542-547 (Communautés et collectivités; voir aussi p. 386); sur l'oralité, voir M. Houis: Anthropologie linguistique de l'Afrique Noire, Paris, PUF, Coll. SUP., pp. 46-72 (Une civilisation de l'oralité); id.: H. Deschamp: "Histoire et Ethnologie", ibid., pp. 1439-1444.

¹²⁵ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, pp. 9, 11, 17, 18, 19.

¹²⁶ C. Levi-Strauss: Anthropologie Structurale, p. 357.

¹²⁷ A. Leroi-Gourhan: "L'expérience ethnologique" dans Ethnologie générale, p. 1824; C. Moeller: "L'essor de la culture" dans L'Eglise dans le monde de ce temps, sous la direction de G. Barauna, Bruges, DDB 1968, T. II., pp. 487-688, note 4: "...Teilhard de Chardin pensait que les cultures de la Chine, par exemple, étaient mortes, comme était mort, selon lui, vieilli et ossifié, le sous-sol géologique de cette partie du monde."; voir aussi R. Tucci: "The Proper Development of Culture", dans Commentary on the documents of Vatican II, édité par H. Vorgrimler, Freiburg, Herder, et Montréal, Palm Publishers, 1969, Vol. V., pp. 271-274.

77

Indépendamment de son apport spécifique à la connaissance de l'homme, il semble en tout cas que, par les prises de conscience auxquelles elle contribue, l'anthropologie peut avoir des implications assez directes dans la praxis ecclésiale. L'engagement répété du Concile en faveur des pauvres pourrait y trouver l'énoncé des conditions objectives qui serviraient de fondement à une action efficace et sans lesquelles cet engagement risque de demeurer platonique. Dans le cas concret qui nous concerne ici, comment la communication chez les peuples de tradition orale, pauvre en moyens techniques mais riche en contenu humain, pourra-t-elle se faire entendre et accepter dans l'Eglise?¹²⁸

Une des premières conversions à opérer pour rendre cette communication possible, c'est d'abord de dissocier l'analphabétisme de l'ignorance: l'analphabète n'est pas un ignorant; privé de l'écriture, il dispose d'une autre technique, l'oralité, qui permet une communication beaucoup plus riche que les media modernes.¹²⁹

¹²⁸ Une tentative de prise en compte de la tradition orale dans l'oeuvre d'évangélisation a débuté il y a quelques années dans les missions oblates du Tchad (Pala) et du Nord-Cameroun (Yagoua et Maroua). Malheureusement, dans un de ces diocèses, elle vient de se faire déloger de la liturgie, au profit du Lectionnaire romain universel, pour être cantonnée comme étape et méthode pédagogique du catéchuménat; voir Equipe Missionnaire de Bangor (Tchad): "Tradition orale et mémorisation des Evangiles. Une expérience en milieu traditionnel africain", dans La Maison-Dieu 140(1979), pp. 125-154. H. Bourgeois: Le Salut comme discours, Paris, Chalet, 1974, pp. 70-81. M. de Certeau: "La rupture instauratrice", dans Esprit, 404(1971), p. 1196.

S'il est une pauvreté qui empêche les hommes de prendre conscience de leur dignité, il en est une autre, la vraie pauvreté culturelle, qui consiste à se voir dénier une dignité que l'on croyait avoir. La pauvreté, dans ce cas, n'est pas d'être privé de biens dont on se passait bien jusque-là, mais de se voir jugé au critère de ces seuls nouveaux biens. Or, la dignité la plus élémentaire est d'exister d'abord à ses propres yeux, avant d'être jugé plus ou moins inexistant aux yeux des étrangers.

"L'essor et une meilleure organisation des moyens de communication " dans le monde et dans l'Eglise implique donc aussi l'accueil des moyens propres aux pauvres qui, de leur pauvreté, pourront aussi nous enrichir. Il reste pour cela à l'Eglise à se défaire de nombreux jugements inconscients et d'un langage qui est encore trop typiquement occidental par manque de vrai dépassement culturel. Il ne lui suffit pas de dialoguer avec les gens compétents qui vivent dans le monde et s'occupent de sciences "profanes": ce sont les hommes d'Eglise eux-mêmes et les théologiens qui devront de plus en plus considérer les sciences humaines comme le lieu naturel où s'élabore la théologie.¹³¹

* d) Le trait suivant du diagnostic de la culture moderne concerne les "coutumes et manières de vivre" qui "tendent à s'uniformiser de plus en plus" et qui, avec d'autres traits, collaborent à instaurer "un type

¹³⁰ GS 31.

¹³¹ GS 44, 2; 62, 2, 4, 6, 7.

de civilisation plus universelle qui fait avancer l'unité du genre humain et l'exprime...".¹³² Fréquent au Concile, ce thème de l'unification de l'humanité peut facilement recouvrir une ambiguïté.¹³³ Celle-ci est partiellement levée par la suite du texte, qui ajoute "... et l'exprime, dans la mesure même où il respecte mieux les particularités de chaque culture", et par les antimonies 2, 3 et 5 de GS 56. Malgré ces précautions, nous verrons par la suite que le passage trop rapide du thème "uniformisation" aux thèmes "universalité" et "unité" laisse planer un doute et justifie pour une part le reproche d'optimisme excessif, voire béat, que certains Pères du Concile et certains théologiens ont cru devoir adresser au texte.

En effet, l'unification du monde n'est pas une entreprise innocente, surtout lorsque certains ecclésiastiques y voient une pierre d'attente pour la tendance latine à tout uniformiser dans l'Eglise. Les anthropologues prennent une fois de plus le parti des laissés-pour-compte. Sans tomber dans l'excès qui consisterait à protéger les "indigènes" dans des "parcs anthropologiques", ils considèrent que l'anéantissement

¹³² GS 54.

¹³³ GS 4, 5, 28, 33, 42, 43, 46, 54, 56, 77, 82; DH 15; NA 1; AA 8, 12; IM 22.

total d'une culture par "ethnocide"¹³⁴ est une perte irréparable pour l'humanité. Dans son sens le plus fréquent, l'unification du genre humain se réalise en réduisant artificiellement la diversité des peuples pour la remplacer par une terne uniformité universelle.¹³⁵

Si l'on considère le problème du côté des "candidats" à l'unification, le vocabulaire varie selon la situation concrète: lorsqu'un groupe ethnique se trouve persécuté, la conscience internationale prend sa défense et le Concile en fait autant:¹³⁶ ce groupe est alors perçu comme une minorité nationale à défendre. Lorsque ce même groupe réagit à une attaque, il n'est pas rare d'entendre parler de tribalisme.¹³⁷ Ces sursauts sont aujourd'hui fréquents dans les régions qui se sont vu imposer récemment pendant la période coloniale, la structure d'Etat moderne, dont elles s'étaient passé jusque-là, et qui est un trait culturel des nations modernes occidentales. Pourquoi la situation de minorité persécutée serait-elle digne de pitié et celle de réaction tribale passible de désaveu, alors que la situation objective qui se

¹³⁴ Différent du génocide, cf. J. Poirier: "Ethnies et cultures", dans Ethnologie Régionale I, pp. 15-20.

¹³⁵ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, p. 305.

¹³⁶ GS 59, 73, 79.

¹³⁷ Notamment, plusieurs Evêques africains au Concile: Malula: AS III/V, pp. 737-739; Yago: AS III/VI, pp. 220-223, cf. GS 6, 1.

cache derrière ces deux réactions est souvent la même: en effet, dans les jeunes Etats africains, aujourd'hui, toutes les tribus sont réduites au statut de minorités nationales, sauf bien entendu celle du Président et celles qui ont pu opter massivement pour le modèle occidental et qui ont pris en main les charges administratives et politiques laissées par le colonisateur. Or, pour chaque individu, la conscience d'appartenir à un groupe est absolument nécessaire pour s'identifier personnellement. Alors que la conscience d'appartenir à la nation est encore très ténue, les niveaux d'appartenance intermédiaires sont encore très forts: ce sont la famille, le clan, le village, la tribu, etc...qui sont les niveaux de l'authenticité et de la communication interpersonnelle. Il est donc compréhensible que les groupes réagissent et ne laissent pas disparaître tous les degrés d'appartenance à valeur communautaire, qui fondent l'identité personnelle et sociale, au profit d'une dilution dans une collectivité encore hypothétique, peu perceptible et en tout cas, lointaine. En un mot, derrière l'abus qu'est le "tribalisme", il faut savoir reconnaître le fait de la "tribalité".

Même chez les peuples qui ont accédé à la conscience nationale, le mouvement de mondialisation va de pair avec un mouvement de régionalisation de plus en plus affirmé: plus la dilution dans une collectivité mondiale va de l'avant, plus la nécessité d'affirmer les niveaux intermédiaires d'appartenance se fait contraignante. On peut même faire le tour du monde actuel et s'arrêter dans chaque pays: il n'en est pas

un seul qui n'ait des problèmes culturels de ce genre: le Canada, son Québec et ses Indiens; la France; sa Corse, sa Bretagne, etc.; l'Iran et sa réaction à l'occidentalisation de type américain; l'Angleterre et son Irlande du Nord; le Nigeria et son Biafra; L'URSS, l'Iran, l'Irak et la Turquie avec leur Kurdistan; la Chine et son Thibet; l'Ethiopie et son Erythrée; la Somalie et son Ogaden; l'Espagne, ses pays Basque et Catalan, etc..

Si l'on envisage le problème du côté des agents de l'"unification", "la pensée et l'action sont encore aujourd'hui faussées par l'idée que les peuples occidentaux peuvent imposer à tous les autres leur régime parlementaire, leurs pratiques économiques particulières, leurs credo ésotériques et leurs rites religieux, et tous les autres éléments propres à leur système culturel...".¹³⁸ Par la force des choses, on est contraint d'accepter la diversité comme un fait, il est rare qu'on l'adopte comme une valeur, et même lorsqu'on le fait au niveau du langage, souvent la pratique prouve le contraire. On parle d'unification, d'unité, d'universalité, qui sont des processus venant de l'intérieur d'un organisme

¹³⁸ Lawrence Frank, dans Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, p. 305. Le Pape Jean-Paul II ne disait-il pas encore, très récemment, "...Nous avons en effet une Europe de la culture, avec ses grands mouvements philosophiques, artistiques et religieux qui la marquent, et qui la font maîtresse de tous les continents...", Jean-Paul II, "Les racines chrétiennes des nations européennes", discours aux membres d'un Colloque International, Documentation Catholique, 1981, pp. 1054-1056.

culturel, et on pratique l'assimilation et l'uniformisation imposées de l'extérieur par un organisme plus fort.

"L'unité du monde ne devrait avoir qu'un seul aspect restrictif: la répression de la violence. Dans ses aspects positifs, elle devra chercher des bases solides dans l'adhésion universelle à un code moral très général, très simple, mais très limité. Elle ne triomphera que dans la mesure où les possibilités les plus riches et les plus variées de l'esprit humain trouveront à s'y accomplir.....L'ordre mondial se fondera-t-il sur la domination d'une seule nation imposant son mode de vie à toutes les autres, ou sur quelque autre solution qui préserverait cette richesse inestimable que représente la diversité des cultures? Tel est le problème principal de notre siècle."¹³⁹

Le rythme même auquel s'opère la mondialisation de la civilisation ne doit pas faire illusion. L'entrée dans "un nouvel âge de l'histoire humaine"¹⁴⁰ et l'accélération de l'histoire¹⁴¹ sont, comme nous l'avons vu, choses relativement différentes et inégales pour les diverses parties de l'humanité, pour l'homme qui sort à peine du néolithique

¹³⁹ C. Kluckhohn: Initiation à l'Anthropologie, pp. 307, 311.

¹⁴⁰ GS 4, 2 et 54.

¹⁴¹ GS 5.

et pour le PDG d'une multinationale. Pour tous, il faut rappeler que "2% seulement de l'histoire humaine se sont écoulées depuis le début de l'agriculture, 0,35% depuis l'invention du premier alphabet; 0,009% depuis la publication de l'Origine des espèces, de Darwin".¹⁴² En tout cas, la mondialisation n'est pas souhaitable à n'importe quel prix: si elle doit se réaliser par la disparition des cultures originales" dans la nappe culturelle universalisée",¹⁴³ ce serait au prix d'un appauvrissement de la collectivité humaine. Il faut souhaiter "que le monde demeure une maison aux chambres multiples. Mais avec son infinie diversité, il peut cependant être UN dans sa fidélité aux idéaux communs à tous les peuples".¹⁴⁴

Les problèmes spécifiques concernant l'universalité de l'Eglise, et qui sont parallèles à ce phénomène de mondialisation, seront examinés à l'occasion de l'étude de GS 58.

e) "L'industrialisation, l'urbanisation et les autres causes qui favorisent la vie collective, créent de nouvelles formes de culture (culture de masse), d'où résultent des façons nouvelles de sentir, d'agir

¹⁴² C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, pp. 326-327.

¹⁴³ A. Léroï-Gourhan: "L'expérience ethnologique", dans Ethnologie générale, p. 1824.

¹⁴⁴ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, p. 327.

et d'utiliser ses loisirs". Les problèmes soulevés par ces traits sont innombrables et graves. Contentons-nous d'en relier quelques-uns aux caractères déjà repérés qui différencient les grands types de culture.¹⁴⁵

Dans les pays en voie de développement, parmi lesquels on distingue maintenant les PMA (pays les moins avancés) et que certains économistes préfèrent appeler les pays en voie de non-développement,¹⁴⁶ il faut percevoir non seulement leur décalage par rapport aux pays industrialisés, mais un divorce intérieur de plus en plus marqué entre, d'une part, la collectivité exprimée par l'Etat et représentée par les gouvernements et les planificateurs, qui sont progressistes au moins d'intention, et d'autre part, les communautés de base qui se veulent seulement fidèles à elles-mêmes.¹⁴⁷ Pour celles-ci, "les causes qui favorisent la vie collective" sont aussi celles qui détruisent la vie communautaire propre aux sociétés authentiques;¹⁴⁸ les nouvelles formes de culture (culture de masse) viennent au jour sur les ruines des cultures des petites communautés et, au lieu de permettre aux individus de se situer

¹⁴⁵ J. Poirier: "Problèmes d'ethnologie économique", dans Ethnologie générale, pp. 1545-1624.

¹⁴⁶ Ibid., p. 1481.

¹⁴⁷ Ibid., p. 1584.

¹⁴⁸ Sur communautés et collectivités, ibid., pp. 1603-1605; et J. Poirier: "Programme de l'ethnologie", ibid., pp. 542-547.

et de s'identifier dans une société à taille humaine, elles ne leur laissent plus que la possibilité de se sentir noyés dans la masse, comme le dit leur nom même.

Dans les communautés, l'économie marche de pair avec toutes les autres réalités sociales et surtout, sa considération n'est pas prédominante; dans les collectivités industrielles, au contraire, elle est privilégiée et séparée des autres faits sociaux. Le surgissement du second système dans le premier ne peut se manifester et être perçu que comme une profonde déshumanisation, puisqu'il entraîne la destructuration d'un ensemble qui, s'il n'était pas sans tensions, avait l'avantage d'être intégré, équilibré, cohérent et totalisant.

Outre l'impression qu'ils ont d'une "fin du monde" culturelle, les membres des sociétés paysannes traditionnelles sont aussi les derniers à profiter du mieux-être apporté par le développement industriel ou ce qu'on nomme tel, quand ils ne sont pas en voie de paupérisation et de sous-alimentation aggravée: la lutte entre les cultures de subsistance et les cultures industrielles qui tendent à accaparer les meilleures terres, la fuite de la campagne par la jeunesse qui va en ville chercher l'école... tout cela fait prendre conscience aux adultes qu'ils sont de plus en plus hors-système et que leur vie traditionnelle n'a pas d'avenir, ni économique ni culturel.

l'urbanisation galopante et donc incontrôlée, liée au nouveau

mode de vie, fait qu'autour d'un centre administratif et commercial, il se développe, non pas des villes, mais des bidonvilles, avec tout ce que cela comporte de saleté, de misère, de chômage, de délinquance et d'expropriations arbitraires au profit du centre riche et en expansion. Comme le dit Lévi-Strauss, ce type d'urbanisation, le plus courant dans les pays pauvres, loin de favoriser la vie collective, est une menace pour la santé mentale de la majorité des citadins: l'homme, séparé du milieu naturel dont il fait partie moralement et physiquement, se voit contraint de vivre dans l'artifice, "d'autant plus que cette perversion de la vie urbaine, due à l'industrialisation, s'est traduite sur le plan idéologique dans une philosophie et une morale qui, prenant allègrement leur parti de l'émergence d'une humanité destructrice de tout ce qui n'est pas elle (puis inévitablement d'elle-même, dès lors qu'elle ne dispose plus d'aucun "glacis" qui la mette à l'abri de ses propres atteintes) en sont venues à glorifier, sous le nom d'humanisme, cette rupture entre l'homme et les autres formes de vie, et ne laissent plus à l'homme que l'amour-propre comme principe de réflexion et d'action."¹⁴⁹

Au total, la nouveauté des "façons nouvelles de sentir, d'agir et d'utiliser ses loisirs" ne suffit pas à elle-même à constituer une valeur

149

C. Lévi-Strauss: "Civilisation urbaine et santé morale", dans Anthropologie Structurale II, Paris, Plon, 1965, pp. 333-336; sur l'urbanisation: M. Maget: "Ethnographie européenne", dans Ethnologie générale, pp. 1250-1261.

indiscutable. Pour une bonne partie de l'humanité elle se solde par un déficit, une perte en humanité contre laquelle elle est sans défense.

f) Enfin, "l'accroissement des échanges entre les différentes nations et les groupes sociaux découvre plus largement à tous et à chacun les richesses des diverses cultures...". Une fois de plus, nous croyons que le langage généralisateur et excessivement optimiste du texte conciliaire masque une inégalité profonde entre les différentes parties de l'humanité. Il y a, d'une part, les sociétés qui, grâce aux moyens de communication, tiennent à portée de main ces richesses des autres cultures: les livres, le cinéma, la télévision, les voyages, le tourisme, les métiers de l'anthropologie, etc...; d'autre part, les sociétés qui sont dépourvues de ces moyens. Ce trait divise l'humanité en deux catégories: ceux qui sont les sujets actifs, et souvent activistes, de l'enrichissement culturel et ceux qui sont l'objet passif de l'enrichissement des premiers. Dans cette situation, le terme "échange" est un euphémisme: les cultures riches et puissantes, en même temps qu'elles tuent les cultures des pauvres, vont y prélever des objets et des valeurs pour les "naturaliser" et les collectionner dans leurs livres et leurs musées. Le tourisme hautement commercialisé dégrade en quelques années

tout ce qu'il touche,¹⁵⁰ sans que les touristes eux-mêmes y trouvent un bénéfice culturel: toute la publicité est axée sur l'exotisme et non pas l'échange authentique entre hommes. A part quelques missionnaires, quelques anthropologues et une infime minorité de privilégiés, il n'y a pas d'enrichissement culturel digne de ce nom parce qu'il n'y a pas d'échange à égalité. Nous sommes loin en tout cas de "tous et de chacun".¹⁵¹

Le glissement du concept de "culture" à celui de "culture moderne", semble avoir mené inconsciemment le Concile à décrire la situation culturelle du monde d'un point de vue occidental. Les caractéristiques de l'époque, décrites par GS 54, nous ont amené pour notre part à expliciter l'autre aspect des choses et tout le non-dit, qui, d'un autre point

¹⁵⁰ En moins de 15 ans, une ethnie du Nord-Cameroun, les Podokwo, montagnards réfugiés dans des éboulis depuis des siècles, pour conserver l'indépendance et fuir les razzias des esclavagistes musulmans de la plaine, ont perdu toute dignité humaine: du bébé capable de se tenir debout au vieillard qui ne marche plus qu'à l'aide d'une canne, tous sont devenus mendiants, depuis qu'on a aménagé la Route du Centre-Massif à l'usage des touristes.

¹⁵¹ G. Gusdorf: "Ethnologie et métaphysique: l'unité des sciences humaine", dans Ethnologie générale, pp. 1784-1785: c'est l'Europe qui a découvert le reste du monde, y compris les Chinois, les Japonais et les Persans: "ils ont été découverts par les Européens, de sorte que ceux-ci pourront adopter à leur égard, du point de vue intellectuel aussi, une sorte d'attitude coloniale. Les provinces lointaines de la pensée seront purement et simplement annexées, soumises à la juridiction des catégories occidentales. Et le Siècle des Lumières, qui s'enchantait de l'idée de Progrès, se voit naturellement lui-même en tête du mouvement dépositaire de la plus haute vérité, missionnaire du nouvel Evangile de la Raison qu'il devra porter jusqu'aux extrémités de la terre. Tel est le fardeau de l'homme blanc."

de vue, celui des pauvres et des faibles, sont également pertinents, puisque le Concile s'adresse à tous les hommes.¹⁵² Peut-être aurait-il gagné à ne pas séparer en deux numéros différents (54 et 56) l'aspect descriptif et l'aspect problématique de la réalité: la "culture moderne" y serait apparue, non pas en Reine dominant sereinement le monde entier, mais confrontée à ses soeurs les "autres" cultures et aussi mise en présence de ses "sous-produits", ce qui aurait eu l'effet de corriger un peu l'excès d'optimisme qui se dégage de cette description.¹⁵³

GS 55, intitulé "L'homme, promoteur de la culture" continue à caractériser l'homme et la culture modernes, non plus du point de vue collectif, mais du point de vue personnel. Il ne semble pas utile de s'y étendre longuement, car il faudrait répéter ce qui a déjà été dit au sujet de GS 54. La prise de conscience qui se fait chez les individus d'être les artisans et les promoteurs de la culture, le sens de l'autonomie et de la responsabilité envers les hommes et l'histoire, la maturité spirituelle et morale et la naissance d'un nouvel humanisme qui en

¹⁵² GS 2.

¹⁵³ A. Besançon: La confusion des langues. La crise idéologique de l'Eglise, Paris, Calmann-Lévy, 1978, pp. 129 et 167, note 25: "Comment se fait-il... que dans un document conciliaire aussi important que la Constitution Gaudium et Spes, il y a tant de passages non pas faux, ni contraires à la foi, mais simplement faibles, comme arrachés des pages de l'Express ("Le Concile va plus loin avec...") et relevant d'une "pop-sociology" très datée (note 25: GS 54-55).

découlent sont des traits de la situation actuelle qui eux aussi caractérisent de manière différente et inégale les nations entre elles et les individus à l'intérieur d'une même nation selon leur appartenance à telle ou telle classe sociale. Tout le monde prend conscience de l'avènement d'une situation nouvelle, mais alors que certains voient augmenter, parfois jusqu'à l'excès, leur responsabilité et leur capacité d'action, c'est-à-dire leur culture active, d'autres se voient réduits à une attitude passive et perdent même le minimum d'initiative qui était le leur dans la situation antérieure, à savoir l'enculturation de leurs enfants selon leurs propres valeurs.¹⁵⁴ Le groupe perd ainsi l'institution culturelle dont il a besoin pour lutter contre sa propre disparition en tant que groupe.¹⁵⁵

Quant à l'enfant, il est transféré d'une culture à l'autre: échappant au système d'éducation de son groupe, il n'est plus situé dans

¹⁵⁴ J. Y. Martin: "Inégalités régionales et inégalités sociales: l'enseignement secondaire au Cameroun Septentrional", dans Colloque International des Sciences de l'éducation, Paris, ORSTOM, 1973, pp. 4, 16: Les réticences de certaines ethnies face à l'école s'expliquent par une tendance moindre à l'urbanisation et par le désir de survie économique et culturelle de la société. Ibid., L'Ecole et les Sociétés traditionnelles au Cameroun Septentrional, Yaoundé, ORSTOM, 1970, surtout le chapitre III: Les réactions du milieu. Essai d'analyse sociologique, pp. 83-98: l'école est un des facteurs importants de "déculturation" (p. 85).

¹⁵⁵ J. Y. Martin: Sociologie de l'enseignement en Afrique Noire, Yaoundé, ORSTOM, 1971, pp. 2, 5, 23.

l'ensemble de sa société, il n'en reçoit plus son statut, ni les symboles de communication, dont la langue,¹⁵⁶ il est privé du système des médiations qui jouent entre les générations¹⁵⁷ et il ne peut revenir en arrière, dans sa culture d'origine, en cas d'échec scolaire, car celui-ci est aussi un échec sociologique total: "on entre alors dans le purgatoire socio-économique des chômeurs urbains."¹⁵⁸

"La mission qui nous est impartie de construire un monde meilleur dans la vérité et la justice"¹⁵⁹ exige d'abord de prendre conscience de cette vérité de départ, pour que la justice puisse aussi se trouver au bout. Or, au point de départ, il y a une injustice criante: la colonisation est, la plupart du temps, "la tentative d'absorption par un type de société globale moderne d'une multitude de micro-sociétés traditionnelles",¹⁶⁰ ou, pour laisser un colonial le dire de manière plus concrète: "Nous devons nous rappeler que le but est moins de sauvegarder l'originalité des races colonisées que de les élever vers nous."¹⁶¹

¹⁵⁶ Ibid., Sociologie de l'enseignement en Afrique Noire, p. 3.

¹⁵⁷ J.Y. Martin: Sociologie de l'enseignement en Afrique Noire, p. 7.

¹⁵⁸ Ibid., p. 20.

¹⁵⁹ GS 55.

¹⁶⁰ J.Y. Martin: L'école et les sociétés traditionnelles au Cameroun Septentrional, p. 84.

¹⁶¹ Ibid., p. 47, note 1.

A l'Indépendance, les nouveaux chefs d'Etat se trouvaient devant le programme de transformer en nation moderne des micro-sociétés traditionnelles très différenciées. Pour ce faire, ils héritaient aussi des moyens privilégiés du colonisateur: l'autorité étatique et centralisatrice ainsi que le système d'enseignement.¹⁶²

En conclusion, "l'unification de l'univers" et "la naissance d'un nouvel humanisme" ne peuvent être abstraites de leurs manifestations historiques et locales concrètes: car ces conditions de réalisation nous montrent que "le type de civilisation plus universel" auquel elles aboutissent est encore une culture particulière par rapport à laquelle s'opère un clivage qui divise l'humanité en deux parties qualitativement inégales. Ainsi, le glissement du concept général de culture décrit en GS 53, au concept de culture moderne, caractérise en GS 54 et 55, trahit une réduction du champ sémantique de la notion de culture. Ceci est peut-être dû en partie à la confusion de sens entre les deux mots

¹⁶²J. Y. Martin: Sociologie de l'enseignement en Afrique Noire, p. 18; voir aussi: P. Teissezenc: Le dieu des autres, Paris, GE, Coll. 10/18, 1975, (sur les Lycéens du Tchad); J. Y. Martin: L'école et les Sociétés traditionnelles au Cameroun Septentrional, p. 89: L'intégration nationale exige "que le Cameroun soit peuplé de Camerounais et que s'estompent peu à peu les différences ethniques au profit d'un modèle culturel unique. On doit contraindre les structures sociales traditionnelles à un nouvel agencement pour que les entreprises de modernisation puissent atteindre leur but. D'où l'importance de l'école." Un lycéen de Kaélé, au Nord-Cameroun nous disait la même chose en d'autres termes: "Pour devenir Camerounais, on nous demande d'abord de devenir des non-Tupuri, des non-Mundang, des non-Giziga... Cela jamais! Comment va-t-on faire des "plus-quelque-chose" avec des zéros?"

"moderne" et "contemporain": toutes les cultures contemporaines ne sont pas modernes au même point; la description de situation concerne les seules cultures actives et laisse les autres dans un état privatif où tout ce qui est affirmé des premières devrait être nié des secondes.

Le projet qui consiste à adopter la "culture moderne" comme "type de civilisation universelle" ne pourrait être valable que "dans la mesure même où il respecte mieux les particularités de chaque culture". Or, nous avons essayé de relever les inégalités que ce projet a déjà engendrées, inégalités qui demeurent comme racines et fondements de la situation actuelle et qui conditionnent donc toute action dans le futur.

II. GS 56 est intitulé "Difficultés et devoirs", mais le texte lui-même, aux §§ 1 et 7, parle d'antinomie, terme qui nous paraît mieux qualifier l'ensemble.

La responsabilité que l'homme assure vis-à-vis de la culture (GS 55) le met dans une situation qui le laisse indécis entre l'espoir et l'anxiété: c'est la reprise des premiers mots de Gaudium et Spes qui donnent le ton à l'ensemble de la Constitution: "Gaudium et Spes, luctus et angor"... les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps. En effet, l'antinomie pénètre la réalité culturelle comme une épée à deux tranchants, jusqu'au point où elle sépare l'intention avouée et la situation réelle.

Ceci s'applique, non seulement aux cultures prises individuellement, dans la mesure où chaque société est "affligée d'une même tare qui

se manifeste sous le double aspect d'une dysharmonie logique et d'une iniquité sociale",¹⁶³ mais aussi à la situation de fait qui met les cultures en contact et les oblige à réagir les unes par rapport aux autres.

Dans le jeu des antinomies, la problématique culturelle est envisagée à deux niveaux: GS 56,2 considère les cultures comme des ensembles globaux en contact extérieur les uns avec les autres; par contre, GS 56, 3 à 6 énumèrent les problèmes posés par les interactions des éléments constitutifs à l'intérieur de chaque culture: nouveauté et tradition avec le cas particulier des rapports entre études scientifiques et études classiques (§3); spécialisation et synthèse, savoir et sagesse (§4); masses et élites (§5); culture et religion (§6).

Première antinomie (GS 56,2)

Au sujet des échanges entre cultures et de leur dialogue, l'exigence posée par le Concile est une exigence de vérité, de fécondité et de respect mutuel. Ceci implique que le contact entre cultures "ne bouleverse pas la vie des communautés, ne fasse pas échec à la sagesse

¹⁶³ C. Lévi-Strauss: *Anthropologie Structurale*, p.366; "L'Anthropologie dévoile les détours et les artifices - conscients et inconscients - auxquels chaque société a recours pour tenter de résoudre les contradictions qui lui sont inhérentes et, en tout cas, pour les dissimuler.. Aucune société n'est foncièrement bonne, mais aucune n'est absolument mauvaise; toutes offrent certains avantages à leurs membres, compte tenu d'un résidu d'iniquité dont l'importance paraît approximativement constante" (*ibid.*, pp. 366-367).

ancestrale, et ne mette pas en péril le génie propre de chaque peuple". L'analyse de GS 54 et 55 nous a amené à constater que la réalisation de cette exigence est pour le moins problématique, chaque fois que nous avons conclu à une situation d'ethnocide "ou "génocide culturel"). Le glissement inconscient de la "culture" à "la culture moderne" nous a montré que l'Eglise occidentale, intervenant dans le domaine des cultures non-occidentales, prenait inconsciemment le point de vue du monde d'où elle était issue. Par exemple, son engagement dans le domaine scolaire la liait au diagnostic général porté sur les répercussions de cette institution d'éducation et d'enseignement dans les cultures qui en subissaient l'impact. Le respect effectif des cultures rencontrées aurait impliqué une réponse préalable à cette question: "Quelle école, si école il y a, est susceptible de ne pas déstructurer les cultures dans lesquelles elle s'implante?" Faute d'avoir perçu cette question, l'école occidentale, y compris l'école missionnaire, a contribué à "bouleverser la vie des communautés, a fait échec à la sagesse ancestrale et a mis en péril le génie propre de chaque peuple", en se substituant aux techniques d'enculturation dont chaque société se dote spontanément pour socialiser ses membres.

Deuxième Antinomie (GS 56,3)

La dialectique entre la nouveauté et la tradition doit être envisagée sous deux aspects, selon l'origine de la nouveauté en question: d'une part, lorsque la nouveauté qui surgit est exogène à la culture

envisagée, le cas rejoint le problème du contact entre cultures différentes posé dans la première antinomie; il s'agit alors d'un problème d'acculturation; d'autre part, lorsque la nouveauté vient de l'intérieur même de la culture considérée, il s'agit de transculturation, c'est-à-dire "d'un processus évolutif déclenché par l'effet de facteurs endogènes (sans mise en contact de deux ou plusieurs ensembles culturels distincts)".¹⁶⁴ C'est le cas, semble-t-il de l'exemple donné en GS 56,3: "Comment harmoniser la culture, fruit du développement considérable des sciences et des techniques, avec la culture qui se nourrit d'études classiques, conformes aux différentes traditions". Ce problème est particulier à la culture occidentale (bien qu'il puisse se poser aussi en d'autres termes à d'autres cultures, par exemple tradition et nouveauté dans le monde de l'Islam). Il s'agit de deux états successifs de la même culture: l'époque de l'humanisme classique et l'époque du développement des sciences.¹⁶⁵

¹⁶⁴ J. Poirier: "Ethnies et cultures" dans Ethnologie Régionale I, p. 24. Noter le sens différent des termes dans les écoles espagnole et allemande, p. 25.

¹⁶⁵ Lévi-Strauss parle des "trois humanismes": celui des humanistes de la fin du Moyen Age et de la Renaissance qui ont redécouvert l'antiquité gréco-romaine et dont l'horizon se limite au bassin méditerranéen; puis, aux 18e et 19e siècles, l'humanisme élargit son champ d'exploration à certaines sociétés "non classiques" comme la Chine et l'Inde; enfin, dernièrement, l'ethnologue fait parcourir à l'humanisme sa troisième étape, en s'intéressant aux dernières civilisations encore dédaignées, les civilisations dites primitives. Cf. "Les trois humanismes", dans Anthropologie structurale II, pp. 319-322 (comparer NA 2); voir aussi J. Poirier: "Histoire de la pensée ethnologique", dans Ethnologie générale, pp. 3-61.

A l'intérieur de ce qu'on peut appeler sommairement la culture occidentale, l'Eglise latine connaît un problème culturel particulier, qui est déjà décelable dans GS 54: le développement maximum du sens critique découlant du progrès des sciences dites exactes, l'avènement de la psychologie des profondeurs, la façon de considérer les choses sous leur aspect changeant et évolutif qui est le fruit du progrès des méthodes historiques, mettent la majorité des gens d'Eglise dans une situation de transculturation: comment, en partant de l'humanisme classique qui se nourrit depuis des siècles des auteurs gréco-latins et des philosophes du Moyen-Age, arriver à intégrer Claude Bernard, Freud et Darwin?

L'on voit immédiatement que si le problème n'est pas résolu assez rapidement à partir du moment où il se pose, on se trouve en fait, non plus en situation de transculturation, mais d'acculturation. En effet, la transculturation concerne la diachronie d'une culture unique (C), c'est-à-dire le passage d'un état (E_1) à un autre état (E_2). Mais si un courant de la culture C tarde à faire le passage, alors qu'un autre courant l'a déjà réalisé, une nouvelle réalité voit le jour: celle d'une culture C_1 restée à l'état E_1 qui se trouve synchroniquement en contact culturel et en situation d'acculturation avec une culture C_2 qui a franchi le passage à l'état E_2 .

$C(E_1 \text{ -- } E_2) \text{ --- } \begin{matrix} C_1(E_1) \\ C_2(E_1 \text{ -- } E_2) \end{matrix} \quad 166$

Cette hypothèse, si elle est juste, rendrait compte en partie du langage dualiste de GS selon lequel l'Eglise semble être en dehors du monde. Elle est campée en face de lui et elle incite les chrétiens à le rejoindre, comme si eux aussi étaient en dehors de lui et avaient besoin d'une démarche spécifique pour le rejoindre.¹⁶⁷ En réalité, l'Eglise qui parle au Concile est l'Eglise hiérarchique, la classe des "ministres sacrés" (GS 62/7, etc.): il est assez normal qu'elle décrive la situation de l'Eglise à partir de sa propre situation de classe sacrée, c'est-à-dire séparée du monde profane. Peut-être faut-il alors postuler, à l'intérieur d'une "culture ecclésiale", l'existence d'une "variante culturelle ecclésiastique" dont le problème spécifique serait le rapport entre sa tradition classique et la culture scientifique moderne.

¹⁶⁶ Mgr. Elchinger, AS IV/III/Cf. 118s.: "Insuper, Ecclesia, saeculis elapsis, semetipsam inclusit in certa specie culturae quae cum philosophia determinata colligatur, et, eo ipso, aliquatenus, incapax facta est sermonem et modum cogitandi hominis hodierni temporis intelligendi. Voir aussi: Secrétariat pour les non-Chrétiens: Vers la rencontre des religions. Suggestions pour le dialogue dans Documentation catholique, 1967, col. 1678: "... L'Eglise s'est trouvée plusieurs fois déjà, dans l'histoire de ses missions en particulier, devant des situations critiques parce que le cri "Custos quid de nocte?" n'avait pas retenti à temps". E. H. Kling: "Une théologie qui, au lieu d'interroger critique-ment 'le donné', demeure ouvertement ou subrepticement autoritatis-que, ne pourra guère émettre à l'avenir de prétentions scientifiques, quoi- qu'il en soit de l'abondance de ses propos sur la scientificité" ("Vers un consensus théologique", dans Lumière et Vie, no. 145, 1979, p. 82).

¹⁶⁷ GS 43; 57,1; 61,3; 62, 4,6,7.

Troisième antinomie (GS 56,4).

Les difficultés qui surgissent de la rencontre de la mentalité scientifique et de la mentalité classique prennent une coloration spéciale du fait que la première est caractérisée par "l'émiettement rapide et croissant des disciplines spécialisées", alors que la seconde veut sauvegarder la possibilité de la synthèse, dont le type idéal serait représenté par Saint Thomas d'Aquin pour le Moyen-Âge.¹⁶⁸

Parler d'émiettement au sujet des spécialisations scientifiques, c'est souligner un inconvénient aux dépens de ce qui est d'abord une nécessité de la méthode scientifique. D'ailleurs le Concile en parle ailleurs d'une manière plus positive.¹⁶⁹ A la limite, si le matériau scientifique ne se présentait pas sous une forme émiettée, où serait encore le besoin de synthèse? Dans ce numéro de nature antinomique, le problème n'est pas tant de présenter les inconvénients de la spécialisation - ils sont réels - mais de laisser croire que la synthèse ne présente

¹⁶⁸ Ici il ne faut pas confondre "synthèse" et "savoir encyclopédique". C'est ce que fait C. Kluckhohn quand il dit que "St. Thomas eût été bien peiné de fabriquer un vitrail ou de faire le travail d'une sage-femme" (Initiation à l'anthropologie, p. 41). Autre chose est d'intégrer un art dans sa synthèse et d'être soi-même un artiste. Le Pape Pie XII savait parler aux sages-femmes sans avoir jamais aidé à mettre un enfant au monde.

¹⁶⁹ "... les Sciences progressent surtout grâce à des recherches particulières d'une plus grande portée scientifique..." (GE 10). Comparer GS 8, 2 et 61, 1.

que des avantages. En fait, l'histoire montre que les maladies de la science sont corrélatives à celles de la philosophie, et de la théologie. L'Eglise, experte en synthèse, n'est-elle pas trop lucide sur les maux de la science et trop aveugle sur ceux de son approche synthétique de la réalité?

Il existe deux manières de réaliser la synthèse, selon que l'on s'attache au contenu ou à l'attitude: d'une part, il existerait une synthèse particulière qui, bien que marquée par des coordonnées géographiques et historiques, aurait valeur universelle et permanente: celle de Thomas d'Aquin; d'autre part, c'est l'exemple de Saint Thomas qu'il faudrait suivre quand il tente sa synthèse et non pas sa synthèse elle-même, dont la validité s'est trouvée remise en cause depuis les découvertes de la Renaissance. Ce problème n'a pas été résolu par Vatican II et continue à se poser depuis, mais le Concile semble favoriser la première position.¹⁷⁰

D'autre part, on a encore de la peine à concevoir l'unité de la foi en dehors de l'uniformité théologique, bien que le projet soit conçu

¹⁷⁰ GE 10: "... que, grâce à un examen plus attentif des questions et recherches nouvelles de la période actuelle, on reconnaisse et on discerne mieux comment la foi et la science visent de conserver une unique vérité, en marchant sur les traces des Docteurs de l'Eglise, et particulièrement de St. Thomas d'Aquin. Que de la sorte se réalise comme une présence publique, stable et universelle de la pensée chrétienne dans tout l'effort intellectuel pour promouvoir une culture supérieure....". Voir aussi OT 16, et la note 36 citant des textes de Pie XII et de Paul VI.

comme l'application de "vérités éternelles aux conditions changeantes de l'humanité" et leur transmission "sous une forme adaptée à nos contemporains"¹⁷¹ et que soit affirmée la nécessité de distinguer entre le dépôt de la foi et ses formulations.¹⁷² Entre le dépôt unique de la foi et ses diverses formulations, la synthèse thomiste tiendrait une position intermédiaire, qui serait privilégiée par rapport aux autres formulations, mais qui montrerait aussi l'ambiguïté devant laquelle on se trouve dès qu'on essaie d'appliquer le principe de distinction.

Dans son essai sur "Ethnologie et Métaphysique: L'unité des sciences humaines", G. Gusdorf tente de décrire l'histoire du divorce entre philosophie et sciences humaines.¹⁷³ Ce divorce aboutit,

¹⁷¹ OT 16, UR 6, GS 52,62; Au Synode de 1974; comparer la position de Paul VI contre le pluralisme théologique (*Documentation Catholique* 1964, no. 5, pp. 951-997) et celle du Cardinal Willebrands en faveur du même pluralisme (*Ibid.*, p.975).

¹⁷² "... Autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée..." (*Discours de Jean XXIII à l'ouverture du Concile*, 11 octobre 1962; cf. *Documentation Catholique*, 1962, col. 1377-1386). La phrase est reprise en GS 62.2.

¹⁷³ Dans *Ethnologie générale*, pp. 1772-1815. Analyse valable surtout pour la France. Montaigne ouvre une fenêtre (p. 1777) en dénonçant l'ethnocentrisme et en affirmant la relativité des opinions; Descartes la referme (pp. 1773, 1778, 1781-1782, 1796) par son Cogito; ensuite, le scientisme ne cessera d'imposer le cadre des Sciences naturelles aux Sciences humaines (pp. 1780-1781, 1791-1792, 1808-1809, etc.).

selon le mot de Chesterton, à ce que l'idéal du spécialiste, à force de savoir de plus en plus sur un objet de moins en moins étendu, soit de parvenir à savoir tout sur rien. Mais on peut retourner la formule pour une philosophie coupée des sciences humaines: la fatalité de la philosophie, à force d'en savoir de moins en moins sur un objet de plus en plus étendu, serait de parvenir à ne savoir rien sur tout.¹⁷⁴

Pour sortir de cette voie sans issue, G. Gusdorf propose de détruire le mythe de l'homo philosophicus qui aurait un accès direct à l'Être par l'approfondissement de la pensée,¹⁷⁵ ainsi que le mythe de ce qu'il appelle "l'immaculée connaissance" qui ne reconnaît pas la dépendance de l'être concret à l'égard du temps et de la vie¹⁷⁶ ni sa diversité géographique et historique;¹⁷⁷ il faut ensuite ne pas oublier le caractère global de l'expérience humaine,¹⁷⁸ accepter le moment de l'herméneutique où l'enquêteur se perçoit lui-même comme être concret,

¹⁷⁴ Ibid., pp. 1795, 1807.

¹⁷⁵ Ibid., pp. 1781, 1796.

¹⁷⁶ Ibid., pp. 1773, 1796, 1801-1802, 1806-1807.

¹⁷⁷ Ibid., pp. 1795-1800, 1807.

¹⁷⁸ Ibid., pp. 1802, 1812.

c'est-à-dire conditionné;¹⁷⁹ accepter "le débour d'une découverte de l'autre qui se redouble en connaissance de soi";¹⁸⁰ joindre la décolonisation philosophique à la décolonisation politique¹⁸¹ et s'ouvrir à la possibilité d'autres structures mentales et d'autres philosophies; préférer l'universalité concrète à l'universalité abstraite qui a longtemps nourri le plus profond mépris pour les traditions extra-européennes, cette nuit obscure "où toutes les vaches sont noires" (Hegel);¹⁸² bref, sortir du provincialisme occidental.¹⁸³

Comme "conscience de la science" ou comme "science de l'unité de l'homme",¹⁸⁴ la philosophie doit se réconcilier avec les sciences

¹⁷⁹ Ibid., pp. 1803-1804: "Il est significatif de constater que c'est justement lorsqu'est mise en lumière l'historicité du rapport de l'homme à Dieu que se manifeste aussi l'historicité du rapport de l'homme à l'homme" (à propos de l'herméneutique de Schleiermacher).

¹⁸⁰ pp. 1781, 1811: "Le chemin le plus sûr qui mène l'homme à lui-même fait le tour de l'homme et le tour du monde".

¹⁸¹ Ibid., pp. 1807-1808.

¹⁸² Dans son livre Dieu et l'homme d'aujourd'hui, (Paris, DDB 1958, p. 93), H. V. von Balthasar parle de "ces idoles asiatiques et ces horribles bizarreries d'Afrique et d'Océanie" qui "n'ont rien à perdre à venir dans notre monde, à telle enseigne qu'elles sont justement prisées comme "dernier cri" par un art européen décadent".

¹⁸³ G. Gusdorf, Ibid., pp. 1809-1810.

¹⁸⁴ Ibid., p. 1813.

humaines, au pluriel. L'unité de la condition humaine ne peut s'obtenir par généralisation abstraite, elle a un préalable: la connaissance des conditionnements concrets, historiques et géographiques, qui, déjà à leur niveau, ont une signification philosophique:¹⁸⁵ cela nous fera sortir inévitablement d'Occident et nous fera voir que si l'unité est déjà donnée dès le commencement elle ne sera réalisée définitivement qu'au point d'arrivée.

Quatrième antinomie (GS 56,5)

La quatrième antinomie met en présence d'une part, les multitudes auxquelles il faut permettre de "participer aux bienfaits de la culture", et d'autre part, les élites dont la culture "ne cesse de s'élever et de se compliquer toujours".

Les antinomies précédentes révèlent qu'il y a, non un chemin unique de la culture, mais deux parcours différents et parallèles: d'un côté, nous trouvons progrès, responsabilité, multiplication des échanges, dynamisme, expansion, nouveauté, développement, spécialisation et synthèse; de l'autre, communauté, sagesse ancestrale, fidélité, héritage, tradition. Il s'agit, dans un cas, de la culture moderne (GS 54) ou de la culture nouvelle (GS 56,3) de l'homme moderne; elle se caractérise comme scientifique, technique, critique, changeante, à tendance

¹⁸⁵ Ibid., pp. 1806-1807, 1812-1814.

collectiviste et uniformisante, responsable et active; dans l'autre cas, il s'agit de la culture traditionnelle, dont les caractères sont inverses de ceux de la première: sagesse, tradition et stabilité, communauté, participation, particularisme.¹⁸⁶

Ces deux trajets aboutissent à la quatrième antinomie qui campe face à face les multitudes et les élites ainsi que leurs cultures respectives: celle des multitudes est implicitement marquée par un manque, puisqu'il est besoin de leur "permettre de participer aux bienfaits de la culture", alors que celle des élites est marquée par un excès: "elle ne cesse de s'élever et de se compliquer toujours".

Un glissement s'est fait, de la totalité qualitative de la culture constamment considérée sous l'aspect du progrès quantitatif. On est passé de l'affirmation anthropologique: "Tout homme a une culture", à l'affirmation classique: "tout homme doit se cultiver de plus en plus". Sous le mode interrogatif propre à l'exposition des antinomies, une affirmation implicite semble se cacher: non plus la présence de deux types culturels différents, mais d'une part, la présence de la culture et d'autre part, son absence ou, du moins un stade culturel marqué par

¹⁸⁶ Pour une caractérisation plus systématique des deux types de culture, voir J. Poirier: "Programme de l'Ethnologie", et M. Maget: "Problèmes d'ethnographie européenne", dans Ethnologie générale, pp. 528-547 et 1250-1261, et J. Poirier: "Ethnies et cultures", dans Ethnologie régionale I, pp. 26-48: Pour une typologie culturelle.

l'imperfection et la pauvreté: "la culture des incultes".¹⁸⁷ On est passé également, insensiblement et inconsciemment, de la description objective des faits à une forme d'appréciation subjective, et d'une approche scientifique à une attitude idéologique, où la civilisation occidentale, une fois de plus, est valorisée par rapport à tous ses contraires.

En effet, le concept d'élite culturelle naît dans des sociétés où la différenciation, puis la discrimination sociales, sont fortes. Dans les sociétés traditionnelles, la culture est vécue comme une totalité dont le trait pertinent est la cohésion d'éléments internes; dans les sociétés modernes, la culture est surtout considérée sous son aspect d'extension et de perfectibilité: c'est une quantité ouverte toujours susceptible d'absorber de nouveaux éléments. Dans ce type de culture, l'élite comprend les sujets qui ont accès aux moyens d'enrichissement culturel, alors que les sujets qui sont plus attachés à la stabilité de la cohésion culturelle paraissent stationnaires ou même comparativement en régression, parce que, chez eux, l'évolution est plus lente, sinon imperceptible, et en tout cas, non valorisée. Le caractère négatif qui ressort de la comparaison de leur stade culturel avec celui des élites finit par l'emporter sur le trait positif et objectif de leur

¹⁸⁷ M. Maget: "Problèmes d'ethnographie européenne", dans Ethnologie générale, p. 1255.

propre culture. Loin des capitales, on trouve "la culture des communautés rurales qui, par contraste, apparaît marginale, périphérique, locale, provinciale, collective et anonyme, traditionnelle ou stagnante, stationnaire, naturelle." Par contre, dans les villes, la culture aristocratique ou bourgeoise, supérieure, finit par être "la culture" au sens restreint, celle des clercs et des "humanités."¹⁸⁸

La culture n'est plus alors un concept objectif, mais un moyen de mettre en contraste le centre et la périphérie,¹⁸⁹ la culture vraiment "culturelle" et une culture qui ne serait que "naturelle",¹⁹⁰ la culture supérieure et la culture inférieure, ou culture de l'élite et "culture de masse" (GS 54). Ce concept répartit l'humanité en hommes cultivés et en hommes incultes, ce que le Concile exprime par les mots "periti" et "rudiores".¹⁹¹

¹⁸⁸ M. Maget: "Problèmes d'ethnographie européenne", p. 1254.

¹⁸⁹ Voir l'oeuvre de Samir Amin.

¹⁹⁰ Plusieurs Pères du Concile parlent de "cultura veri nominis", la culture digne de ce nom; dire d'une culture qu'elle est naturelle, c'est justement la nier comme culture, puisque celle-ci s'élabore à partir d'une distanciation par rapport au donné naturel (cf. Lévi-Strauss (Anthropologie Structurale, p. 389).

¹⁹¹ "Periti", traduit tantôt par "élites" (GS 56), tantôt par "savants" (GS 57) ou experts (GS 85), etc... Voir aussi "excultus" (GS 31, 62, 74, etc.); "rudiores" (DH 4), "culturae paupertate laborant" (GS 57). Sur la culture de masse, cf. J.M. Ela: "Culture de masse, opium des masses" dans l'Effort Camerounais, Yaoundé, 26 juillet 1974.

A notre avis, la plupart des commentaires sur Gaudium et Spes ont pris acte prématurément de la "conversion" et du passage de la notion classique à la conception scientifique de la culture, sans voir assez clairement qu'après GS 53, on est revenu de manière plus ou moins voilée à une conception réductrice, celle de la culture moderne et de la culture des élites.

Cinquième Antinomie (GS 56,6)

Déjà la troisième antinomie, après s'être occupée de la conciliation de la spécialisation et de la synthèse, touchait aux frontières du problème religieux: la spécialisation doit laisser intacts "les puissances de contemplation et d'admiration qui conduisent à la sagesse" (GS 56,4). Ces facultés sont encore plus unificatrices que la simple connaissance synthétique, puisqu'elles englobent aussi les puissances affectives et actives. Dans la sagesse, les éléments culturels trouvent leur clef de voûte.

La cinquième antinomie pose le problème de la compatibilité entre la culture et la religion: comment la première peut-elle réclamer une légitime autonomie sans dégénérer en humanisme purement terrestre et même hostile à la religion?

Cette question permet de mesurer une fois de plus le déplacement de sens de la notion de culture. En GS 53, 2 et 3, la religion est partie intégrante de la culture ("... les grandes expériences

spirituelles et les aspirations majeures de l'homme"... "la façon particulière... de pratiquer sa religion...").

Avec les 3^e et 5^e antinomies, les puissances de contemplation et la religion ne sont plus intégrées ni cohérentes avec la culture, mais campées devant une culture qui prend son autonomie et peut même manifester de l'hostilité. Culture et religion sont devenues extérieures l'une à l'autre.

1) Quels sont les types de sociétés où la dissociation entre culture et religion est courante, et le type de sociétés où la religion reste partie intégrante de la culture?¹⁹² Tout en reconnaissant des stades intermédiaires, les sociétés traditionalistes et les sociétés rationalistes, dans lesquelles les situations sont moins tranchées, on constate aux deux extrémités, d'une part la pleine intégration dans les sociétés traditionnelles, et d'autre part, une dissociation quasi-totale dans les sociétés dites rationnelles.¹⁹³

Dans les sociétés occidentales ou de type occidental, les régimes politiques sont souvent laïcs et la religion, dont la liberté est garantie dans la Constitution, est affaire privée. Selon le point de vue

¹⁹² C. Lévi-Strauss: Anthropologie Structurale, pp. 347-349, 365-366; P. Mercier: "Anthropologie sociale et culturelle" dans Ethnologie générale, pp. 972-988; R. Bastide: "Mythologie", Ibid., pp. 1080-1081.

¹⁹³ J. Poirier: "Programme de l'Ethnologie", pp. 532-547; "Ethnies et Cultures", dans Ethnologie Régionale, I, p. 38s.

adopté, la religion se situe au sommet de la culture (point de vue laïc) ou au-dessus de ce sommet (point de vue chrétien: le Christianisme transcende la culture: pour le Catholique, parce qu'il est la vraie religion; pour le Protestant, parce qu'il est la Foi s'opposant à la religion enfermée dans le monde du péché).¹⁹⁴ Dans tous les cas, la culture est conçue sous la forme d'une pyramide à différents niveaux; et par rapport à elle, la religion occupe le niveau supérieur ou le domine immédiatement. A la base, on trouverait les éléments culturels les plus matériels, comme le travail manuel et les techniques. Il faut s'élever d'un niveau inférieur au niveau supérieur pour avoir accès aux valeurs religieuses et contemplatives. La culture, la vraie culture¹⁹⁵ se situe aux niveaux supérieurs où règne la gratuité, alors qu'aux degrés les plus bas règne la nécessité.

Cette conception aristocratique de la culture et de la religion n'est pas récente. On en trouve une description parfaite dans la Bible, dans l'Eloge du Scribe par le Siracide. Pour mieux faire ressortir la dignité du Scribe, l'auteur commence par un tableau contrasté où il déprécie les hommes occupés aux travaux manuels:

¹⁹⁴ Cf. K. Barth et H. Kraemer.

¹⁹⁵ *Cultura veri nominis*, IM 17.

"La sagesse du scribe s'acquiert à la faveur du loisir. Celui qui a peu d'affaires à mener deviendra sage. Comment deviendrait-il sage celui qui tient la charrue, dont l'orgueil se borne à brandir l'aiguillon, qui mène des boeufs, passe sa vie dans leurs travaux et parle seulement de jeunes taureaux?..."¹⁹⁶

Suit la description du charpentier, du forgeron, du potier (V. 27-30).

Il leur reconnaît un rôle éminemment social (V. 31-32), mais en ajoutant:

"Mais au conseil du peuple on ne demandera pas leur avis, et dans l'assemblée, ils n'accéderont pas aux places d'honneur".
(V. 32-33).

Le dernier verset du tableau situe exactement la dignité des ouvriers:

"Mais ils affermiront la création éternelle et leur prière concerne leur métier" (V. 33).

En contraste avec les manuels, le scribe "consacre ses loisirs aux prophéties", aux proverbes et aux paraboles (39, 1-3), à la prière (5-7), à l'instruction (8-11), mais aussi aux voyages:

¹⁹⁶ Sir 38/2-25, Trad. TOB, note u: les VV. 24-33 s'apparentent très fort à la satire égyptienne des métiers qui affirme la supériorité du scribe et de son genre d'activité. Le mépris manifesté ici pour les métiers manuels, considérés comme un empêchement à la réflexion, n'est par le ton habituel des livres sapientaux de la Bible, y compris Ben Sira (ex.: Sir 7/15; 20/27; 11,20: 20, 28, 40, 18; Proverbes 6, 6-11; 12, 10-11; 13,4; 24; 30-34; 27,23).

"Il voyage dans le pays des nations étrangères, car il sait d'expérience ce qui est bien et mal chez les hommes".(V. 4).

Son jugement est valable "ubique terrarum", aussi n'hésite-t-il pas à porter des appréciations définitives sur les nations étrangères. La TOB note (note f) que "le scribe voyage, non pour accroître son expérience (Cf. 34, 9-12; 51,13), mais en raison même de cette expérience qui lui fait confier des missions".

Il y a donc deux voies d'accès à la religion: le métier qui devient lui-même l'objet de la prière; ou son contraire, le loisir, propice à l'étude. Le Siracide ne cache pas sa préférence, puisqu'il est lui-même un scribe-traducteur.¹⁹⁷ La voie du loisir correspond à la structure pyramidale dont nous avons déjà parlé: on s'élève d'un niveau à l'autre en se détachant des soucis les plus matériels. La voie du travail, au contraire, correspond à une structure circulaire, sans hiérarchisation de niveaux, mais dans laquelle tous les éléments culturels sont interreliés. Le scribe et son collègue moderne le clerc auront toujours de la peine à comprendre comment il est possible au travailleur d'accéder à la prière et à la contemplation, tant leurs voies sont opposées: d'un

¹⁹⁷ Siracide, Prologue, 1-35.

côté le détachement, de l'autre, l'adhésion.¹⁹⁸ Cependant la foi du Siracide et son sens de la totalité de la Révélation lui font prononcer, à la fin d'un tableau dépréciatif, un éloge définitif du travailleur: il lui attribue les prérogatives mêmes du Créateur ("ils affermiront la création éternelle") et lui reconnaît un sens religieux réel.

Dans les sociétés traditionnelles, où la différenciation sociale et professionnelle est quasi-nulle, tout le monde est travailleur manuel; il est inconcevable que la culture prenne son autonomie par rapport à la religion puisque celle-ci constitue un certain "point de vue" de tout élément culturel et du tout de la culture. Dans ce type de société,

¹⁹⁸ Voir l'ambiguïté de certaines pages des commentateurs de GS: C. Moeller: "L'essor de la culture", dans L'Eglise dans le monde de ce temps... sous la direction de G. Barauna, Bruges, DDB, T. II p. 511s.: bien que les cultures sans écriture soient authentiques, elles n'ont pas accès à la "culture mondiale": c'est là leur pauvreté. Mais cette "culture mondiale" en diffusion, c'est encore et toujours la nôtre, critère ultime de leur pauvreté qui réduit leur richesse à l'inexistence. R. Tucci: ("The Proper Development of Culture", dans Commentary on the Documents of Vatican II, edited by H. Vorgrimler, Freiburg, Herder, 1969, p. 271s), va plus loin lorsqu'il saute de la culture à la foi: "It might perhaps have been possible to add here that, from the religious and christian point of view, illiteracy is an obstacle to the acceptance of faith itself and religious values, for it is quite frequently associated, both as cause and as effect, with the crude materialism which has no place for spiritual need...". Toute l'expérience des missionnaires que l'Eglise envoie chez les plus pauvres dit exactement le contraire! Les chrétiens lettrés, pour qui "toute réflexion se termine devant une page écrite" (C. Moeller, p. 519, note 4), doivent savoir que la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres, même analphabètes, et que ceux-ci l'accueillent avec un coeur de pauvre, souvent moins encombré et plus disponible.

dès qu'on étudie la religion, on a accès aussi à la structure sociale, à la vie économique, à l'art, à la totalité de la culture, puisque ceux-ci sont la matière même de la religion. La tendance à la cohérence explique par exemple que "dans les cultures de l'Afrique occidentale, le ressort principal de la vie sociale est la religion", "il s'agit de trouver une foi qui n'impose pas de restrictions à l'esprit, qui ne provoque pas de conflit, n'exige pas de subdiviser l'expérience en compartiments étanches".¹⁹⁹ On ne devient pas religieux en se détachant des tâches matérielles, mais en s'y attachant: c'est par elles et à travers elles que l'homme pratique sa religion. Cette voie conduit certains hommes, au soir de leur vie, à une vie contemplative réelle: nous en avons rencontré chez les Mofu et les Giziga du Nord-Cameroun. L'homme qui cultive le mil a une religion de cultivateur de mil, dans laquelle le mil est le sacrement fondamental. La matière ne mène pas inévitablement au matérialisme, elle peut aussi mener au sens sacramental, langage privilégié de la religion.²⁰⁰

2) Ceci nous amène à nous poser une autre question. Quel est,

¹⁹⁹ C. Kluckhohn: Initiation à l'anthropologie, pp. 45, 320.

²⁰⁰ Plusieurs Pères du Concile ont protesté contre la conception trop "cléricale" de la religion et essayé de réhabiliter la culture et la religion des "incultes". f. Acta Synodalia IV, III, p. 126 (Le Couedic), 333-336 (Kacsmarek), 349 (Wojtyła), 354 (Pères d'Algérie), 435-436 (Freking), etc...

dans le texte, le sens du mot "religion":²⁰¹ religion en général ou religion chrétienne? Nous avons vu que l'autonomie et l'hostilité de la culture vis-à-vis de la religion sont des faits spécifiques des sociétés occidentales et des couches occidentalisées des autres sociétés, c'est-à-dire celles où la plupart du temps la religion en question est le christianisme; pour ce qui regarde les sociétés traditionnelles et traditionalistes, le problème ne se pose pas, sinon lorsqu'il a été provoqué récemment de l'extérieur.

Dès lors, l'Eglise peut-elle se définir adéquatement, et à quelles conditions, à l'aide du concept analogique de religion? Car ce mot appartient aussi aux sciences anthropologiques et, à leur égard, il est important de savoir si la religion est inhérente ou transcendante à la culture. En d'autres termes, qu'est-ce qui fait de la religion chrétienne "l'unique vraie religion"?²⁰² Cette question importe pour la détermination de ce qui, dans la religion chrétienne, est culturel, et de ce qui n'est "lié d'une manière exclusive et indissoluble à aucune

²⁰¹ X. Ochoa: Index Verborum.....pp. 425-427. Religio: 71 occurrences dans les textes de Vatican II, dont 21 (la religion en général), 13 (la religion chrétienne, soit avec une marque explicite, soit d'après le contexte), 19 (les autres religions), 6 (les ordres religieux), 12 cas douteux (religion en général ou religion chrétienne?). Religiosus: 39 (religion chrétienne), 84 (la religion en général, 9 (les autres religions), 127 (les Religieux).

²⁰² DH 1.

race ou nation".²⁰³

La problématique soulevée par GS 56 s'exprime en des termes et selon des préoccupations qui semblent propres à la civilisation occidentale ou aux formes occidentalisées de certaines cultures, et parfois, d'une manière plus particulière, à une variante de ce type de cultures: la culture ecclésiastique. En général, cette problématique laisse inexprimée la situation culturelle de peuples et classes sociales qui représentent plus de la moitié de l'humanité.

Et en ce qui concerne l'ensemble du diagnostic sur la situation de la culture dans le monde actuel (GS 54-56), on peut dire qu'il y a eu un glissement dans le sens du concept de culture: de la définition générale de GS 53, on est passé insensiblement et sans doute inconsciemment à une notion plus classique et moins scientifique de la culture. Les caractéristiques de ce nouveau concept nous ont amené, par leur confrontation avec les données de l'Anthropologie, à repérer une mentalité, un langage et des préoccupations occidentales, ce qui est confirmé par de nombreuses remarques de certains Pères du Concile et notamment de Pères originaires des pays du Tiers-Monde. Au lieu de partir de la situation des cultures contemporaines, GS 54 a commencé la section I du chapitre avec la prise en considération de "l'homme moderne" puis, naturellement,

²⁰³ GS 58,3.

de la "culture moderne": or, toutes les cultures "contemporaines" ne sont pas "modernes" de la même manière ni à titre égal. C'est ainsi que le point de vue occidental s'est imposé une fois de plus.

Chapitre II

GS 57 à 59

QUELQUES PRINCIPES RELATIFS A LA PROMOTION CULTURELLE

La deuxième section du Chapitre II porte le titre: "Quelques principes relatifs à la promotion culturelle".²⁰⁴ Cette section comporte trois numéros: le n^o 54, intitulé "Foi et culture", traite du sens chrétien de la culture (s1-4), des limites du domaine culturel et de ses relations avec le domaine religieux et notamment avec la religion chrétienne (s5-6); dans GS 58, il est question des "nombreux rapports entre la Bonne Nouvelle du Christ et la culture": le Concile y expose les principes selon lesquels l'Eglise elle-même conçoit ses rapports historiques avec les cultures et avec sa propre culture; enfin GS 59, "Réaliser l'harmonie des différentes valeurs au sein des cultures", tire quelques conclusions pratiques découlant de ces principes, notamment les exigences de développement intégral de l'homme et de liberté culturelle vis-à-vis des différents pouvoirs.

I. Foi et Culture (GS 57)

GS 57 introduit le thème de la signification chrétienne de la

²⁰⁴ Nous relevons seulement en passant, les termes qui confirment les thèmes sous-jacents déjà relevés et discutés antérieurement. Noter ici le mot "promotion" (ad culturam rite promovendam) qui rejoint le thème du progrès de la culture et l'attitude "active" et volontariste de la culture humaniste.

culture, en rappelant aux chrétiens que la recherche des "choses d'en haut" ne diminue pas, mais au contraire renforce pour eux l'obligation de travailler avec tous à la construction d'un monde plus humain. Cette idée peut sembler aujourd'hui d'une évidence première, mais elle ne doit pas masquer l'existence historique de tout un courant chrétien qui régnait encore récemment. On ne peut reprendre ici l'histoire du désengagement chrétien et du mépris du monde tel qu'il se dégage de la prédication et de la spiritualité jusqu'au début du 20^e siècle, mais il semble opportun de rappeler, en passant, que des principes clairs et d'acquisition récente ne peuvent d'un seul coup effacer une longue histoire.²⁰⁵

Face à cette obligation, les chrétiens trouvent dans la foi des "stimulants", des "soutiens" et de "l'élan" pour agir, et des lumières pour "découvrir l'entière signification" de la culture dans la vocation intégrale de l'homme.

Après cette introduction, les s 2 à 4 dévoilent cette "entière signification" de la culture à la lumière de la foi. En effet, l'aménagement de la terre réalise le plan du Créateur, la participation à la

²⁰⁵ En France notamment, l'Eglise a gardé longtemps, après la Révolution, une mentalité de "Restauration" et elle mit plusieurs années à "avaler" le Toast d'Alger prononcé par le Cardinal LaVigier de la part de Léon XIII. Cf. X. de Monclos: LaVigier, le Saint-Siège et l'Eglise, 1846-1878, Paris, Ed. E. de Boccard, 1965, pp. 552-560; voir aussi l'influence de cette spiritualité sur l'élaboration de la "théologie" de Feuerbach et du marxisme.

vie sociale répond au commandement du Christ de servir ses frères. Cultivant la terre, l'homme se cultive lui-même et cette activité prend, à la lumière de la foi, une signification théologique (§2).²⁰⁶

Le §3 applique le même éclairage aux diverses "disciplines" et aux arts qui ouvrent la famille humaine "aux plus nobles valeurs du vrai, du bien et du beau et à une vue des choses ayant valeur universelle" et participent ainsi à la lumière de la Sagesse du Verbe qui depuis longtemps était auprès de Dieu.²⁰⁷

La démarche progressive de GS 57 nous conduit au bout de la culture: "par le-fait même, l'esprit humain, moins esclave des choses, peut plus facilement s'élever à l'adoration et à la contemplation du Créateur". La démarche décrite, du §2 au §4 est une ascension depuis les choses de la terre, en passant par l'étude, jusqu'à l'adoration et à la contempla-

²⁰⁶ Cf. GS 11,2; 12,3; 24,2; 34,1,2.

²⁰⁷ Les "diverses disciplines" réfèrent à une culture de type scolaire et à un étage supérieur de la pyramide culturelle; la famille humaine et le thème de l'unification du genre humain; même la perception et l'organisation des "universaux" est culturelle et donc relative; là où la tradition occidentale distingue le vrai, le bon et le beau, d'autres traditions peuvent ne distinguer que le vrai et le bel-et-bon (ex.: les Giziga du Nord-Cameroun ont le Jen (vérité et justice) et le Melzen (beauté et bonté); tout comme les cultures découpent différemment le spectre lumineux (les celtes ne distinguent pas entre le vert et le bleu: glaz; les Africains n'ont que trois couleurs de base: blanc, rouge et noir), de même elles organisent différemment les caractères de l'être; la signifiante l'emporte ici sur l'universalité, et elle est nécessairement particulière à chaque culture.

tion. Cette ascension ("s'élever") est conçue aussi comme une libération ("moins esclave des choses"). En fonction du genre de médiation mise en oeuvre dans cette démarche, nous pouvons dire qu'elle est une démarche intellectuelle et rationnelle de type platonicien. Et en poursuivant la typologie dualiste, déjà évoquée antérieurement, nous découvrons qu'il existe des cultures qui suivent une voie différente: les sociétés dites authentiques (Lévi-Strauss) privilégient la voie symbolique, synthétique, totalisante et une médiation plus "immédiate". Par rapport à la voie rationnelle, on pourrait dire qu'il s'agit d'une voie sacramentelle où, sans abstraction, la chose matérielle signifie elle-même et autre chose ensemble.²⁰⁸ Il existe donc une forme de mentalité qui peut arriver à l'"entière signification" et à la contemplation sans passer par la médiation rationnelle de type discursif; elle peut "adhérer" aux choses sans en être nécessairement esclave, car, pour elle, la matière est à la fois matière et signification.²⁰⁹ Cette mentalité est commune chez les

²⁰⁸ Dans "Paroles de Jésus: le Sermon sur la Montagne, le Notre Père, Paris, Cerf, Foi Vivante, B7, 1977, pp. 92-93; J. Jeremias montre que Jésus n'oppose pas, par un procédé de spiritualisation, le pain de vie au pain quotidien, ni l'âme au corps. La requête du Notre Père "demande que soient à l'oeuvre dans le profane et le banal les forces et les grâces du monde qui vient, partout où les disciples parlent et agissent."

²⁰⁹ La pensée hébraïque est devenue, par héritage, possession de l'Eglise et le sacramentalisme une forme de langage propre qu'elle a formée à partir de cet héritage. Mais on peut se demander si, chez elle, ce patrimoine n'est pas constamment gêné, comprimé et contredit par une vision intellectualiste et scolaire qui lui vient d'une autre source: l'héritage grec. Cf. C. Tresmontant: Essai sur la pensée hébraïque, Paris, Cerf, Lectio Divina 12, 1953, pp. 56-70.

humbles et les pauvres de toute culture, qui n'ont pas accès aux moyens modernes de l'enculturation et il est probable qu'elle est matériellement plus proche des données culturelles (mentalité, langage) dans lesquelles la Révélation biblique s'est exprimée. Elle aussi, sans le secours des "disciplines", est "préparée à reconnaître le Verbe de Dieu." Faute de reconnaître la viabilité de cette voie, on serait porté à contraindre une foule d'hommes à accéder au Christ par un chemin qui n'est pas le leur et par le fait même à leur présenter le Christ comme un étranger qui n'est pas vraiment arrivé chez les siens.²¹⁰

En marquant les frontières de l'ordre culturel et le point de tangence où il se trouve en contact avec l'Évangile, les §5 et 6 essaient de formuler les problèmes qui surgissent de ce contact. La forme particulière de culture qui est prise en compte ici est la "culture moderne" (§6) caractérisée par le progrès actuel des sciences et des techniques (§5). L'énumération des valeurs positives de cette culture reprend les données du diagnostic de GS 54-56.

Les acteurs sont les savants, dont la responsabilité est "d'aider et de protéger les hommes, de leur procurer des conditions de vie plus favorables, à ceux-là surtout qui sont privés de responsabilité ou qui

²¹⁰ Cf. de nombreuses interventions de Pères du Concile en ce sens: *Acta Synodalia* III, V, 280 (Mathias), 342 (Hurley); III, VI, 259-264 (De Provenchères); IV, II, 51-52, 367; IV, III, 118s (Elchinger), 140 (Padin), 258 (Bettazzi), 308-310 (Richard), etc.

souffrent d'indigence culturelle". Nous avons déjà vu que la tendance mondialisante de la culture occidentale et de sa variante, la culture latine des ecclésiastiques, divise de fait l'humanité en deux catégories: les sujets actifs et les sujets passifs. Pour les seconds, la privation de responsabilité et l'indigence culturelle ne viennent pas toujours de leur culture: là aussi on trouve le sens et l'exercice de la responsabilité, notamment dans l'enculturation des enfants; là aussi, les anthropologues trouvent des richesses culturelles, mais, dépourvues des moyens puissants qui sont la propriété des sociétés riches, ces cultures sont sans voix et leur situation est jugée à partir de critères qui leur sont étrangers et qui énoncent tout ce qu'elles n'ont pas: préindustrielles, non-mécanisées, analphabètes, sous-développées, etc... Ces groupes humains manquent de responsabilité et de "culture" non par une carence native, mais parce qu'on les en a dépouillées, parce qu'on ne leur reconnaît pas cette responsabilité et cette richesse culturelle pourtant bien réelles. Ce dont ils ont le plus besoin, ce n'est donc pas d'abord d'être "aidés et protégés", mais qu'on leur rende justice. Cela ne peut se faire que par la relativisation des conceptions et des entreprises universalistes de la culture occidentale et du christianisme lui-même, pour autant qu'il participe plus ou moins consciemment aux présupposés de la culture occidentale. Les savants n'ont pas à protéger les faibles à l'abri de leur puissance. Ils doivent remettre en question leur puissance même qui est souvent la cause directe de l'indigence culturelle et

de la privation de responsabilité de la moitié de l'humanité. De la part des savants, la situation requiert plus que du paternalisme protecteur; il ne faut rien moins qu'une approche humble, fraternelle, dépouillée de toute puissance; pour le Cardinal Lercaro, l'esprit de pauvreté n'y suffit même pas: il faut y joindre la chasteté, la seule attitude radicale de l'amour et du respect qui exclut le viol.²¹¹

Quant à la problématique qui se dégage de ces deux paragraphes, elle rejoint celle de GS 54-56 et concerne pour l'Eglise, le passage d'une culture humaniste à une culture scientifique (GS 56,3). Au développement du sens critique, l'exploration des profondeurs psychiques, la mentalité évolutionniste (GS 54), la difficulté de la synthèse (GS 56,4), l'autonomie de la science (GS 56,6), il faut ajouter le danger d'un "certain phénoménisme et d'un certain agnosticisme", d'un sentiment d'autosuffisance humaine tendant à exclure les "valeurs plus hautes" (GS 57,5), lorsque la méthode scientifique s'érige en philosophie et en "règle suprême pour la découverte de toute vérité". L'étude des relations entre sciences humaines et philosophie nous a montré que le danger ne vient pas seulement d'un excès de la part des sciences, mais de la conjonction de cette tendance excessive avec le "décollage" de la philosophie et de la théologie, trop portées à s'élaborer en faisant

²¹¹ Documentation Catholique, 1964, p. 1663.

abstraction des données fournies par la science. C'est pourquoi il est juste de dire, avec GS 57,6, que "ces conséquences fâcheuses ne découlent pas nécessairement de la culture moderne", car elles peuvent provenir aussi du désert philosophique signalé par G. Gusdorf et du vide laissé par une théologie qui aurait tendance à s'accrocher à un type de synthèse périmé depuis la fin du Moyen Age.

II. Nombreux rapports entre Bonne Nouvelle du Christ et la culture (GS 58)

GS 58 est, à notre avis, le centre de tout le chapitre sur la culture, puisque le Concile y traite des relations que l'Eglise entretient, non seulement avec les autres cultures ou avec la culture en général, mais avec sa propre culture.

1) Le §1 énonce le principe général selon lequel "entre le message de salut et la culture, il y a de multiples liens" et ces liens sont illustrés par la diversité de langages utilisés par Dieu, pour se révéler. Il y a ici une référence implicite à Hébreux 1, 1-2: "Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé autrefois aux pères dans les prophètes, Dieu, en la période finale où nous sommes, nous a parlé à nous en un Fils qu'il a établi héritier de tout, par qui aussi il a créé les mondes."²¹² Le langage est une réalité éminemment culturelle, il est le

²¹² Hébreux 1, 1-2, traduction TOB, p. 673.

lieu de la représentation et de l'expression, et c'est ce registre de la Parole qui semble le plus apte à identifier le Fils, le Verbe.²¹³

Sans exclure la parole que Dieu adresse aux Nations (Genèse 1-11 et les Prophètes), il est question ici surtout de sa Révélation à son peuple, dans l'unité substantielle, bien que diachronique, des différentes étapes d'une culture unique. Et de même que le Fils se fait chair (non pas d'abord toute chair ni n'importe laquelle, mais, selon la condition charnelle, "cette chair-là"), de même la Parole se fait langage, non pas tout langage ou n'importe lequel, mais ce langage-là, dans cette langue parlée en un temps et un lieu bien précis. Derrière la pluralité qui tient surtout à la diachronie, il faut reconnaître les aspects de particularité et d'unicité culturelles de l'Incarnation du Verbe.

2) Le §2 applique ce principe de manière analogique à l'Eglise: "De la même façon (pariter), l'Eglise, qui a connu au cours des temps des conditions d'existence variées, a utilisé les ressources des diverses cultures pour répandre et exposer par sa prédication le message du Christ à toutes les nations..." Le "pariter" du texte latin ne doit pas tromper:²¹⁴ le passage du Christ à l'Eglise est analogique ("simpliciter

²¹³ Ce Fils est resplendissement de sa gloire et expression de son être (Kaī karaktēr tēs hupostaseōs autoū) et il porte l'univers par la puissance de sa parole" (id. v. 3).

²¹⁴ Terme absent de l'Index Verborum d'Ochoa, selon le principe exposé pp. 10-11: "exclusis tantum particulis... quae nullis... sunt valoris pro doctrina..." Dans ce cas, sans discuter sur l'opportunité de la présence d'un mot dans un Index, il semble que son importance soit

diversa, secundum quid eadem") et non univoque.

Le principe d'analogie entre le Christ et l'Eglise est exposé dans Lumen Gentium 8, qui explique la double nature, visible et spirituelle, de l'Eglise: "Aussi, par une analogie qui n'est pas sans valeur, elle (l'Eglise) est comparable au mystère du Verbe Incarné... aussi est-elle appelée à prendre la même voie pour communiquer aux hommes les fruits du salut..." et la comparaison se poursuit sur l'identité de condition: pauvreté, persécution, humilité, abnégation, amour des pauvres, et se termine sur la différence entre la sainteté du Christ et l'Eglise" qui renferme en son sein les pécheurs".

Le principe d'analogie s'applique aussi aux situations respectives de Jésus et de l'Eglise par rapport à la culture, et s'il faut chercher les ressemblances, il importe également, sous peine de méprise, de souligner les différences pertinentes.²¹⁵

Jésus de Nazareth est juif par sa naissance, par son appartenance au peuple juif, par son éducation, par toute sa vie en terre d'Israël et par sa mission même puisqu'il n'a été "envoyé qu'aux brebis perdues de

214 (suite)

d'ordre doctrinal; linguistiquement, il faut le traiter comme un lexème et non comme un simple morphème ("particulis").

²¹⁵ Sur les précautions à prendre quand on utilise des concepts christologiques en pastorale, Cf. C. Duquoc: Christologie. Essai dogmatique L'homme Jésus, Paris, Cerf, 1968, pp. 11-13.

la maison d'Israel".²¹⁶ "Juif, c'est à partir du judaïsme que Jésus fait éclater son universalisme. Il n'est pas un individu déraciné, son enracinement le conduira au procès et à la condamnation. Son refus d'user du prestige, évoqué par l'épisode de la Tentation, se vérifie par l'acceptation apparemment moins efficace des cheminements humains".²¹⁷

Traduit en termes de culture, cela veut dire que Jésus appartient à une seule culture; pour lui, le problème du contact culturel ne se pose pas, pas plus que les opérations d'acculturation et d'inculturation définies respectivement par l'anthropologie et la théologie. Ce qui se réalise en lui, c'est le Mystère de l'Incarnation, de la Présence du Verbe de Dieu dans une chair humaine, un peuple, un pays, une histoire, une culture. Cela se manifeste, dans sa dimension humaine, par un

²¹⁶ Mt. 15,24 (TOB note 0) et 10, 5-6. Cf. J. Jeremias: Jésus et les païens, Paris, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1956; C. Duquoc: Christologie I, pp. 39-41, 81-85.

²¹⁷ C. Duquoc, ibid., p. 85; Cf. H. Urs von Balthasar: Théologie de l'Histoire, Paris, Plon, 1960, p. 73, sur le rapport de Jésus à sa mère Marie: "Elle l'a conçu et enfanté, elle lui a transmis selon la chair ce qui devait entrer dans sa nature humaine et provenait des générations de ses ancêtres, des ancêtres qui étaient des pécheurs et des saints. Mais elle lui a aussi révélé, dans la mesure où il était homme et pouvait apprendre, la tradition religieuse et spirituelle de son peuple". Cf. R. Laurentin: Réorientation de l'Eglise après le 3e Synode, Paris, Seuil, 1972, p. 309; id. L'Evangelisation après le 4e Synode, Paris, Seuil, 1975, p. 95; H. Urs von Balthasar: Catholique, Paris, Fayard, "Communio", 1976, p. 24; J. L'Hour: "L'Eglise face à l'Ancien Testament", dans Lumière et Vie, no. 144, p. 102.

processus d'enculturation²¹⁸

La situation de l'Eglise est très différente de celle de Jésus: elle reçoit mission d'aller dans toutes les nations et d'en faire des disciples (Mt. 28.19). Il s'agit donc d'une mission universelle. Une autre différence réside dans le fait que Jésus est un être singulier, tandis que l'Eglise est un corps social formé d'une multitude de sujets autonomes. Enfin, Jésus est en tout semblable à l'homme, sauf le péché, alors que l'Eglise est sainte en tant qu'héritage acquis au prix du sang du Christ, mais "renferme en son sein les pécheurs" (LG 8).²¹⁹

²¹⁸ Robert Aron: Les Années obscures de Jésus, Paris, Grasset, 1960.

²¹⁹ On peut se demander si certains textes conciliaires ne tendent pas à expliquer la présence du péché dans l'Eglise au seul niveau de la pluralité des membres, alors que l'Eglise comme corps social serait immaculée (GS 36,2; 43,1,3,6; LG 40, UK 7...). Or l'Eglise dans son activité d'auto-organisation comme corps social visible est aussi sujette à l'ambiguïté humaine et le péché peut aller se loger non seulement dans la pluralité des membres, mais aussi dans l'organisation qui se traduit dans la constitution du corps social total. Ainsi, certaines affirmations sonnent étrangement: "Aucune ambition terrestre ne pousse l'Eglise" (GS 3,2), même si l'on fait abstraction de l'histoire de l'Eglise, et même si l'on admet que l'Eglise actuelle ne se pose pas en concurrence avec les puissances terrestres, il reste toute l'ambition d'inspiration mondaine qui se déploie dans l'organisation de l'Eglise comme corps social; de même: "La mission propre que le Christ a confiée à son Eglise n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social..." (GS 42,2), "L'Eglise qui, en raison de sa charge et de sa compétence, ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique..." (GS 76,2); même libre des autres puissances politiques, l'Eglise est liée à son propre système politique, économique, social, culturel... et l'esprit du monde peut se faufiler et se faufiler de fait dans ce système et dans ses réalisations concrètes. Il faut

Le problème ne vient donc pas de l'universalité, de l'Eglise, mais de son ajustement au fait que Jésus est un être particulier et que son universalité se réalise sous une forme qui semble contraire: la particularité. Pour sauvegarder l'analogie (*secundum quid eadem*), l'universalité de l'Eglise devra se réaliser d'une manière paradoxale, selon le style christique de la kénose, c'est-à-dire de la renonciation à une universalité qui ne serait pas don de Dieu. Jésus "révèle Dieu dans le visage même de l'homme. Il écarte tout dieu qui ne supporterait pas cette 'limitation'... Si Dieu se limite humainement en Jésus-Christ, s'il se révèle humainement, c'est que sa transcendance est autre chose qu'une toute-puissance... Un Dieu dont la transcendance n'est pas d'abord toute-puissance, mais Amour, peut, sans déchoir de ce qu'il est, signifier humainement sa propre grandeur..."²²⁰

Mais face à son Dieu et à son Christ, c'est ici que le poids du péché et la menace permanente de la tentation font parfois prendre à l'Eglise "un visage qui ne s'accorde pas avec ce qu'on espère de l'Evangile. Submergée d'autorité et de culte, l'Eglise paraît comme le défenseur d'un type de relation à Dieu étranger à Jésus... La mort de Dieu, c'est la mort d'une prédication et d'une attitude des Eglises qui, contre

219 (suite)

donc souvent distinguer entre le droit et le fait, et un mode grammatical "optatif" serait souvent le bienvenu, à la place de l'indicatif absolu et universel.

²²⁰ C. Duquoc: Christologie I, p. 333.

la parole prophétique, éloignèrent Dieu de l'homme".²²¹

Il faut donc, même dans le langage, laisser transparaître l'analogie "simpliciter diversa": l'Eglise annonce le Royaume, elle n'est pas le Royaume; elle est jugée par l'Evangile, et ne s'identifie pas à lui; le Christ est présent en elle, mais elle ne le "détient" pas; elle a reçu une mission universelle mais elle doit la réaliser, comme le Christ, en renonçant à une universalité qui ne serait que géographique et horizontale; elle est en kénose dans la particularité et ne reçoit sa gloire universelle que comme un don, à la manière de Jésus-Christ.²²²

Toute la suite de notre exposé consistera donc à mesurer la portée réelle de ce "pariter", à discerner ce qui, dans l'analogie, est "simpliciter diversa" de ce qui est "secundum quid eadem".

"L'Eglise a connu au cours des temps des conditions d'existence variées" (GS 582). Pour rendre compte de cette phrase, il faudrait faire l'histoire de l'Eglise sous le rapport de ses contacts avec les différentes cultures. Relevons seulement quelques étapes majeures: avec Jésus lui-même, la communauté des disciples est uniformément juive, le

²²¹ C. Duquoc: Christologie I, p. 336; Cf. F. Roustang: "Le Troisième Homme" dans Christus, octobre 1966.

²²² Cf. P. Benoit et M.E. Boismard: Synopse des quatre Evangiles, Paris, Cerf, 1972, T. II, p. 451, note §370,2 et p. 87 note §27, IIb: Jésus a refusé la Royauté universelle proposée par le Diable et, Ressuscité, il la reçoit du Père; Cf. Phil. 2,9 et GS 52, 13-53, 12.

lieu de l'annonce évangélique est la culture juive, y compris sa dimension religieuse. Dès la Pentecôte, l'ouverture aux Nations est annoncée, elle se réalise peu à peu avec Etienne et les juifs hellénistes, avec Paul et les païens de culture grecque ou méditerranéenne. On a l'habitude de parler de culture gréco-romaine. Mais, très vite, à Rome, la composante romaine s'affirme, et sous Léon le Grand (440-461), on peut déjà dire que "l'Eglise n'a pas cherché à se romaniser, elle est romaine".²²³ Son prédécesseur, Innocent 1^{er} (422-432) avait déjà appliqué le principe ecclésiastique de l'uniformisation des Eglises d'Occident sous la règle romaine.²²⁴

Quelle que soit la diversité et le contraste des positions de la Papauté vis-à-vis des peuples nouveaux, de Grégoire le Grand à Grégoire VII, quelle que soit l'appréciation que l'on porte sur des épisodes missionnaires, tels que la liturgie slavonne de Cyrille et Méthode, ou la querelle des Rites Chinois, on doit constater que jusqu'au 17 février

²²³ P.A. McShane: La Romanitas et le Pape Léon le Grand, L'Apport culturel des institutions impériales à la formation des structures ecclésiastiques, Paris, Tournai, Desclée et Montréal, Bellarmin, 1979, p. 377.

²²⁴ A. V. Seumois, o.m.i.: La Papauté et les Missions au cours des six premiers siècles, méthodologie antique et orientations modernes, Paris, Louvain, Eglise Vivante, 1951, pp. 51-54. L'auteur montre que l'évangélisation d'une bonne partie de l'Occident fut l'oeuvre des Eglises orientales, mais que son organisation fut le fait de Rome (pp. 54-55, notes 21 et 22).

1964, la grande masse de l'Eglise catholique dit la messe en latin, et que depuis cette date, mis à part la langue, l'Afrique et l'Asie sont toujours de rite et de droit latins.²²⁵ On est donc amené à se poser la question: Sorti de Jérusalem pour aller à Athènes, à Antioche et à Rome, le christianisme peut-il vraiment sortir de ce dernier lieu culturel? Aujourd'hui, c'est peut-être l'Eglise catholique nationale de Chine qui détient la réponse à cette question: tout dépendra des conditions auxquelles elle sera reconnue à la fois comme catholique et comme chinoise. Ou bien, sommes-nous déjà engagés dans une nouvelle "querelle des rites"? Mais déjà aussi l'Asie et l'Afrique demandent la liberté de créer leur propre rite, des théologiens africains demandent même la convocation d'un Concile ou d'un Synode pour leur continent.²²⁶

Dans ces conditions d'existence variées, l'Eglise "a utilisé les ressources des diverses cultures", dans sa prédication, sa célébration

²²⁵ Ce statut exorbitant du rite romain apparaît dans le texte même du Concile oecuménique qui parle des "autres rites" et du "rite romain": Cf. SC 3: "Parmi ces principes et ces normes, il en est un certain nombre qui peuvent et doivent être appliqués tout autant aux autres rites qu'au rite romain, bien que les normes pratiques qui suivent soient à entendre comme concernant le seul rite romain, à moins qu'il ne s'agisse de ce qui, par la nature même des choses, affecte aussi les autres rites."

²²⁶ F. Eboussi Boulaga: "Pour une catholicité africaine (Etapas et organisation), dans: Civilisation noire et Eglise Catholique. Colloque d'Abidjan, 12-17, septembre 1977, Paris, Présence Africaine et Abidjan, Nouvelles Editions Africaines, 1978, pp. 331-370.

liturgique ainsi que dans la vie des fidèles. Sans vouloir tirer du vocabulaire employé plus qu'il n'a l'intention de dire, nous pouvons noter, quitte à le vérifier ailleurs dans des expressions plus explicites, que l'Eglise s'affirme face aux cultures dans une situation d'altérité: non seulement une altérité spirituelle par laquelle elle exerce son rôle de ferment, mais aussi une altérité d'ordre social²²⁷ et une altérité d'ordre culturel. Pour son projet d'Eglise, elle est pleinement constituée comme sujet autonome et trouve, dans les peuples et les cultures nouvelles qu'elle rencontre, des "ressources à utiliser" pour son propre profit; ce ne sont pas les cultures elles-mêmes comme totalités organiques qui se trouvent assumées par elle, mais, à l'intérieur de ces cultures, les éléments qui sont utilisables parce que compatibles avec sa propre synthèse. Nous verrons plus loin que le verbe "utiliser" ainsi que le pluriel de "ressources" sont des termes pertinents. Ce n'est plus la virulence de l'Evangile qui fait naître l'Eglise dans les sociétés et les cultures, comme aux débuts de l'histoire chrétienne; il y a maintenant un corps ecclésial, socialement et culturellement autonome qui fait nombre avec les autres corps socio-culturels et qui leur emprunte des éléments et les utilise. Aux débuts de l'histoire chrétienne, les Eglises locales étaient des créations nouvelles, aujourd'hui, il n'y

²²⁷ LG 8, 9, 14, 20, 22, 28, 32, 48, SC 2, GS 40, 42, 44, AG 37, UR 3, DH 13, GE 3.

a plus que les phases successives de l'assimilation dans l'Eglise latine. Le Verbe avait besoin d'un corps pour s'incarner; l'Eglise ne manqua de rien (GS 44,3), elle peut seulement être "enrichie" au niveau de l'expression et de l'accommodation.

3) Après le bref rappel historique des §§1 et 2, le Concile en vient au §3, au principe qui régit les rapports entre l'Eglise et les cultures. Il comporte un aspect négatif et un aspect positif:

"L'Eglise, envoyée à tous les peuples de tous les temps et de tous les lieux, n'est liée de manière exclusive et indissoluble à aucune race ou nation, à aucun genre de vie particulier, à aucune coutume ancienne ou récente.

"Constamment fidèle à sa propre tradition, et tout à la fois consciente de l'universalité de sa mission, elle peut entrer en communion avec les diverses civilisations: d'où l'enrichissement qui en résulte pour elle-même et pour les différentes cultures".

Pour l'analyse de ce §3, nous devons examiner d'abord le rapport entre le principe et la réalité vécue, puis le principe lui-même au regard de la loi d'analogie énoncée aux §§1 et 2.

a) Le principe et la réalité

A notre connaissance, c'est le Cardinal Giacomo Lercaro, archevêque de Bologne, qui a le plus clairement dénoncé au Concile le fossé qui sépare la réalité du principe ici énoncé. Bien que son intervention

concernât, non le texte définitif de GS, mais une des rédactions antérieures, elle nous semble rester valable dans son intention:

"L'Eglise a toujours refusé de s'identifier, elle-même ou sa doctrine, avec tel ou tel système, avec telle ou telle philosophie ou théologie particulière. Jusqu'à maintenant, cependant, cette distinction a été admise en droit plus qu'en fait.

Il est maintenant temps que l'Eglise et son message essentiel se distinguent toujours davantage en fait d'un certain "organon" (ensemble organique) culturel, dont beaucoup d'hommes d'Eglise dans un esprit de possession et de suffisance soutiennent encore trop la pérennité et l'universalité".²²⁸

Outre cette prise de position franche et nette, on pourrait relever dans l'histoire du Concile tous les efforts consentis pour prendre conscience de la problématique et du langage typiquement occidentaux et pour accéder à une manière de penser et de dire qui soit plus universelle. Ces efforts en eux-mêmes démontrent sur le vif la justesse des paroles du Cardinal Lercaro. Mais pour faire aboutir tous ces efforts, il faudrait consentir à renoncer à un certain type de langage qui s'avère inadéquat, et sur le fond et dans la forme.

²²⁸ Intervention du 4 novembre 1964, Documentation Catholique 1964, pp. 1662-1665; AS III, VI, pp. 249-253.

Sur le fond, renoncer à affirmer de manière ironique tout principe dont on sait qu'il est loin de se réaliser de fait. Sans sacrifier le droit, il faut alors l'exposer de manière problématique, pour rendre compte aussi de la distance qui le sépare des faits.

Dans la forme, le mode indicatif, énonçant des vérités éternelles et universelles, doit faire place à un autre mode grammatical, par exemple l'optatif, qui serait le mode de l'humilité et du programme encore à réaliser. L'honnêteté intellectuelle interdit en effet de dire sur le mode indicatif des faits ce qui est simplement conçu et projeté mais qui n'a pas encore trouvé "son lieu" (u-topique) dans la praxis. Le reproche d'idéalisme et même d'idyllisme adressé à GS tient pour une bonne part à des raisons d'ordre grammatical, mais derrière cette grammaire peut se cacher une idéologie anhistorique.

b) Le principe en lui-même

1^o La formulation négative et absolue de la première partie du principe, outre qu'elle ne correspond pas à la réalité historique, a de la peine à rejoindre la situation vécue, non seulement des ouvriers de l'Évangile, mais du premier d'entre eux, Jésus lui-même. Tout le Nouveau Testament nous le montre lié d'une manière exclusive et indissoluble à une race, à une nation, à un genre de vie particulier et à une coutume: la culture juive, et elle seule. Si le Christ Ressuscité est maintenant "couronné de gloire et d'honneur" (Hbx 2,9), s'il a reçu un Nom à valeur

universelle (Ph 2, 9-11), Hbx 1, 4) et s'il est devenu l'initiateur de tous ses frères cadets, les hommes (Hbx 2, 10-11), c'est dans la mesure où il a d'abord renoncé à cette universalité (Bhx 5, 4-5), dans la mesure où "il n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu" (Ph. 2,6), mais où il a consenti à apprendre de tout ce qu'il a souffert, l'obéissance (Hbx 5, 7-8).²²⁹ Sa gloire ne doit donc pas cacher la réalité de "sa vie terrestre" (Hbx 5,7). Si les Epîtres nous livrent le sens global de la vie de Jésus sous l'aspect de l'oeuvre du salut, les Evangiles, par contre, illustrent bien de manière concrète ce que c'était pour lui que de "devenir semblable aux hommes, et, par son aspect, d'être reconnu comme un homme" (Ph 2,8). Hormis le péché (Bhx 4,15; 7,26-27), il n'a mis aucune restriction au lien qui l'attachait à une humanité singulière, et c'est paradoxalement dans la profondeur de ce lien, dans la kénose de la singularité, que s'est ouverte pour lui la voie de l'universalité. La voie christique et chrétienne de l'universalité semble donc se trouver paradoxalement, non dans la négation de la singularité ni dans son dépassement, mais dans son affirmation et son assomption. Dès lors, en suivant toujours l'analogie christologique comme loi de l'ecclésiologie, l'Eglise pourrait-elle, d'une manière chrétienne, affirmer son universalité en niant tout lien avec quelque culture que ce soit? Ne devrait-elle pas plutôt affirmer son lien exclusif et indissoluble avec toutes les cultures, c'est-à-dire avec chacune d'entre

²²⁹ Cf. Hbx 2, 9-10, 14, 18; 4,15; Ph. 2, 708.

universelle (Ph 2, 9-11, Hbx 1, 4) et s'il est devenu l'initiateur de tous ses frères cadets, les hommes (Hbx 2, 10-11), c'est dans la mesure où il a d'abord renoncé à cette universalité (Hbx 5, 4-5), dans la mesure où "il n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu" (Ph. 2,6), mais où il a consenti à apprendre de tout ce qu'il a souffert, l'obéissance (Hbx 5, 7-8).²²⁹ Sa gloire ne doit donc pas cacher la réalité de "sa vie terrestre" (Hbx 5,7). Si les Epîtres nous livrent le sens global de la vie de Jésus sous l'aspect de l'oeuvre du salut, les Evangiles, par contre, illustrent bien de manière concrète ce que c'était pour lui que de "devenir semblable aux hommes, et, par son aspect, d'être reconnu comme un homme" (Ph 2,8). Hormis le péché (Hbx 4,15; 7,26-27), il n'a mis aucune restriction au lien qui l'attachait à une humanité singulière, et c'est paradoxalement dans la profondeur de ce lien, dans la kénose de la singularité, que s'est ouverte pour lui la voie de l'universalité semble donc se trouver paradoxalement, non dans la négation de la singularité dans son dépassement, mais dans son affirmation et son assomption. Dès lors, en suivant toujours l'analogie christologique comme loi de l'ecclésiologie, l'Eglise pourrait-elle, d'une manière chrétienne, affirmer son universalité en niant tout lien avec quelque culture que ce soit? Ne devrait-elle pas plutôt affirmer son lien exclusif et indissoluble avec toutes les cultures, ~~et~~ à-dire avec chacune d'entre

²²⁹ Cf. Hbx 2, 9-10, 14, 18; 4, 15; Ph. 2, 7-8.

elles, sous la forme d'une kénose dans chacune des humanités concrètes? Ce lien doit être positivement exclusif, car sinon il ne serait pas catholique: la logique catholique en effet ne s'exprime pas en disant "ou....ou", mais en disant "et....et".²³⁰ L'espace catholique, qui est l'espace théologal lui-même, peut accueillir cette culture...et cette autre, il peut créer une relation totale avec chaque culture comme si elle était la seule. Le lien paraît donc exclusif en intensité, au sens de totalité, bien qu'il ne le soit pas en extension, c'est-à-dire bien qu'il n'exclue pas l'établissement d'autres liens tout aussi intenses avec d'autres cultures.

Ce lien est également indissoluble... à la vie, à la mort, car les cultures, comme toutes choses humaines, sont mortelles. Il n'est donc dissous qu'à la disparition de telle ou telle culture, comme le lien matrimonial, indissoluble, ne cesse qu'à la mort d'un des conjoints.

Cela veut dire concrètement, pour les ouvriers de l'Évangile, qu'en tant qu'individus singuliers, envoyés, chacun pour sa part, dans une culture particulière, ils pourront, tout comme Jésus, pousser leur incarnation et leur kénose à bout, sans autres limites que les limites humaines et le poids de leur propre péché. Les limitations à cette incarnation ne pourront venir d'une catholicité mal comprise, c'est-à-dire.

²³⁰ Hans Urs von Balthasar: Catholique, Paris, Fayard, 1976, pp. 19-26.

se déployant en superficie géographique ou mathématique, car la catholicité du Christ est verticale, en profondeur. Comme le Christ, et en lui, car c'est seulement en lui que ce paradoxe peut se réaliser, ils chercheront la catholicité et l'universalité dans la singularité.

Pour en revenir au texte de GS 58,3, dans la négation du lien entre l'Eglise et la culture, c'est l'aspect abstrait de la culture qui est pris en compte et exprimé par une négation absolue. Or, c'est avec la culture concrète, une culture ou des cultures, que l'Eglise concrète se trouve en contact, dans la personne de ses ministres singuliers. Pour eux, c'est à un programme positif qu'ils se trouvent confrontés, face à "cette culture-là", et la formulation négative absolue leur est de peu d'utilité: elle exprime une réserve là où la situation requiert d'eux qu'ils s'engagent totalement dans ce contact. Il nous semble donc qu'il est difficile de rendre compatible cette formulation universelle négative avec la loi d'analogie christique telle qu'elle est exprimée en LG 8. De plus, ce principe semble canoniser une situation de fait où les cultures sont relativisées par rapport à une culture qui s'ignore comme telle et qui est ici appelée l'Eglise. C'est ce que va confirmer la suite du texte, dans sa partie affirmative.

2^o La deuxième partie du principe, exprimée en forme affirmative, propose d'abord la fidélité de l'Eglise à "sa propre tradition". Dans cette tradition, il faut évaluer le poids relatif du contenu évangélique et celui de l'expression culturelle qui en est le véhicule. Le Cardinal

Lercaro appelle cette dernière "culture ecclésiastique". Pour la situer dans le monde culturel global, on peut dire qu'elle est une des variétés de la culture occidentale (par rapport aux cultures non-occidentales), puisque c'est à l'intérieur des cultures occidentales que la tradition de l'Eglise a trouvé son expression jusqu'à ce jour. On peut pousser la spécification plus avant, en distinguant dans la culture ecclésiastique, au sens de culture de l'Eglise, une sous-variante cléricale face à la culture des laïcs.²³¹ A l'intérieur de la culture occidentale, le Cardinal montre que la variante ecclésiastique s'oppose à la culture moderne comme la culture "d'hier" à "celle d'aujourd'hui et de demain".²³²

Il se pose donc un double problème: spatial et temporel, géographique et historique: la rencontre de l'ici et de l'ailleurs, des cultures occidentales avec les non-occidentales, d'une part; et la rencontre

²³¹ Cf. G. Lercaro: "A l'évêque théologien doit correspondre le laïc théologien qui le complète. L'Eglise a même besoin de nombreux laïcs théologiens, formés aux doctrines sacrées selon des méthodes scientifiques rigoureuses. Il en était ainsi avant que la culture ecclésiastique devienne le monopole des clercs; et il en est toujours ainsi dans l'Eglise orthodoxe et dans certaines communautés de la Réforme."

²³² Le Cardinal ne se pose pas la question classique, souvent débattue, de savoir s'il existe une culture chrétienne ou une culture catholique. Il semble avoir résolu le problème en récusant une position purement théorique: il a donc parlé de la "culture ecclésiastique", de "la culture de l'Eglise", puisqu'il la trouve dans la réalité; quelle que soit la question de droit, elle existe de fait, et c'est au fait qu'il s'attaque. Cette attitude nous semble déterminante aujourd'hui aussi quand on discute d'acculturation et/ou d'inculturation.

d'hier et de l'aujourd'hui, des cultures classiques et ecclésiastiques avec les modernes, d'autre part.

Le principe de solution proposé par le Cardinal Lercaro est le suivant:

"En premier lieu et principalement, l'Eglise doit reconnaître sa pauvreté culturelle, et, logiquement, tendre à une pauvreté toujours plus grande".

Etant admis que l'Eglise concrète, locale, mettons l'Eglise Romaine, possède une culture propre, une tradition propre, elle doit agir dans la "pauvreté évangélique relativement à la culture ecclésiastique". Cette culture existe, inévitablement, comme moyen d'expression nécessaire. Mais on doit avoir à son égard une attitude kénotique de dépouillement et non de possession.²³³ Car une attitude de possession excessive constitue un obstacle à l'Evangile:

"Dans les institutions et dans les biens de son patrimoine, l'Eglise garde des richesses du passé, glorieux, certes, mais ne correspondant plus à l'esprit de notre temps (par exemple les systèmes scolastiques de philosophie et de théologie, les institutions académiques et éducatives, les programmes qui sont encore suivis dans nos universités,

²³³ Cf. 1 Co. 7, 29s. et 1 Jo 2, 15-17.

les méthodes de recherche, etc.)... Ces richesses ne placent pas toujours la lumière du Message évangélique sur le candélabre, mais bien souvent elles la mettent sous le boisseau, elles empêchent souvent l'Eglise de s'ouvrir aux acquisitions d'une culture nouvelle et aux trésors des anciennes cultures qui ont fleuri hors des frontières du christianisme.

Ces richesses peuvent réduire l'universalité de la parole de l'Eglise, diviser plus qu'unir, éloigner plus d'hommes qu'elles n'en convainquent et n'en attirent."²³⁴

Pour s'ouvrir à l'aujourd'hui et à l'ailleurs, "l'Eglise doit, si c'est nécessaire, renoncer sans crainte à ces richesses, ou, au moins, ne pas mettre trop d'espoir en elles, ne pas s'en glorifier et s'appuyer sur elles avec plus de prudence..."²³⁵ En langage anthropologique, ceci pourrait se traduire comme un appel à la prise de conscience de la relativité de sa propre culture. Une relativité qui, en définitive, n'aboutit pas à "une pauvreté infra-humaine" ni à "l'ignorance ou étroitesse d'esprit" ni au renoncement au patrimoine culturel en tant que tel, mais à une attitude positive qui permet "d'acquérir de nouvelles richesses et

²³⁴ Documentation catholique, 1964, col. 1663 (souligné par nous).

²³⁵ Ibid., Cf. les discours des Papes sur la ville de Rome, sur la langue latine, sur les rapports entre l'Europe et l'Eglise catholique, etc...

de parvenir, sous l'aspect purement humain, à plus de rigueur intellectuelle et à un sens critique plus exigeant".²³⁶ Donc une ouverture aux richesses de la culture des pauvres et de la science moderne.

Le Cardinal résume l'attitude de l'Eglise vis-à-vis de sa propre culture et de celle des autres en une liste de vertus: "sobriété et conscience de ses limites, magnanimité, souplesse et ouverture d'esprit (ouverture pour suivre des voies nouvelles, ce qui, certes, ne peut se faire sans danger), chasteté et humilité, qui est une véritable et très riche sagesse surnaturelle, et, en même temps, conscience très aigüe de l'actualité et réalisme historique authentique."²³⁷

Dans cette liste, on peut s'étonner à première vue de trouver la chasteté. Le Cardinal n'a pas explicité sa pensée à ce sujet, mais elle semble donner à la vertu générale de pauvreté une coloration particulièrement adaptée à la question des relations inter-culturelles. L'analogie n'est pas à prendre ici dans la chasteté des clercs, mais dans celle des conjoints. Dans l'union des corps et des coeurs, en effet, chaque conjoint doit avoir un respect absolu de l'intégrité personnelle de l'autre, il n'"utilise pas les ressources" de l'autre pour sa propre satisfaction, il ne prend pas, mais il se donne et reçoit l'autre dans la chasteté.

²³⁶ Cf. les discours des Papes sur la ville de Rome, sur la langue latine, sur les rapports entre l'Europe et l'Eglise catholique, Documentation catholique, 1964.

²³⁷ Ibid.

De même, pourrait-on dire, le contact des cultures est "le lien du donner et du recevoir", comme le disent les intellectuels africains, à la suite de L. Sédar Senghor.

A ce sujet, on pourrait se demander si l'Eglise catholique latine n'a pas hérité, de manière naïve, d'un certain messianisme trop politique de l'Ancien Israel: certains textes ecclésiastiques nous font penser aux richesses des nations, dépouillées et humiliées, affluant à Jérusalem pour la plus grande gloire du Peuple élu. Or la culture n'est pas un tas de choses à posséder, mais un "organon culturel", un ensemble organique dont on ne peut respecter l'intégrité que par une approche chaste. Dans le contact entre cultures, il n'y a pas à prendre et à laisser, il y a une humanité à accueillir sans la violer, et soi-même à donner dans la nudité.

L'attachement excessif "dans un esprit de possession et de suffisance", à ce qui n'est qu'un habillement culturel, relatif, masque toujours de plus en plus "les richesses extrêmement substantielles de la Sainte Ecriture, de l'Esprit et du langage biblique..." et leur "dynamisme religieux très efficace, capable d'être le ferment de toute culture d'aujourd'hui et de demain". Si l'Eglise est trop préoccupée de défendre sa propre pâte culturelle et à y mettre le ferment de l'Evangile, elle devient indisponible pour féconder les autres pâtes. Elle finit par faire nombre avec les autres cultures et par entrer en concurrence avec elles. Or, dans la parabole du levain, ou dans celle du sel, nous avons,

d'un côté, la masse, et de l'autre, une pincée, un petit rien qui pourtant va faire lever cette masse ou lui donner du goût. Lorsque la réalité culturelle dans l'Eglise devient une masse de richesses, la parabole est inversée, comme chez H. Urs von Balthasar qui dit: "Dans l'Eglise, tout est dans tout. Mais en même temps, dans ce processus d'assimilation, tout dans l'Eglise peut à son tour féconder tout. L'Extrême-Orient, l'Afrique peuvent devenir un nouveau ferment, qui par exemple est agissant aux Etats-Unis".²³⁸ Nous ne pensons pas, pour notre part, que tout dans l'Eglise puisse féconder tout, mais seulement le ferment évangélique qu'elle contient parmi des acquis humains. D'autre part, attendre que l'Extrême-Orient et l'Afrique deviennent un nouveau ferment pour la culture ecclésiastique, c'est justement renverser la parabole: l'Eglise serait un tout qui ne bouge plus et qui aurait besoin d'apports extérieurs pour reprendre vie, alors que son rôle est d'être ce petit rien qui, de l'intérieur, fait lever l'humanité, comme Jésus, enfoui dans l'humanité juive, l'a fait lever et éclater de toutes parts. A la limite, on voit la difficulté de rendre compatibles les images de l'Eglise-ferment et de l'Eglise-société parfaite à laquelle rien ne manque et pour qui "les richesses des Nations" seraient du superflu (GS 44,3).²³⁹ Enfin, il est

²³⁸ Dans une entrevue avec M. Albus, de Herder Korrespondenz.

²³⁹ Voir aussi LG 8; GS 40,2; sur l'Eglise comme société parfaite, voir l'intervention de Mgr. D. Hurley, archevêque de Durban, au nom de 70 Pères Conciliaires, A.S. IV, III, pp. 395-397: "Spem habemus ut terminus iste 'societas perfecta' e lingua nostra theologica decidat..."; M. Zimmermann: Structure sociale et Eglise, Strasbourg, 1981 (et la recension d'A. Peelman dans Eglise et Théologie, 13 (1982), pp. 263-264.

également difficile de concilier l'attitude qui consiste à "utiliser les ressources" de l'autre avec lequel on n'est lié par "aucun lien exclusif et indissoluble" (une espèce d'union libre) et l'attitude qui consiste à "entrer en communion" avec lui: "communion" est un terme du langage absolu de la relation amoureuse ou religieuse et il semble trop fort ici, étant donné les réserves qui marquent la relation dans le contexte.

Quoiqu'il en soit, l'Eglise est "consciente de l'universalité de sa mission", car elle est "envoyée à tous les peuples de tous les temps et de tous les lieux" (GS 58,3). Mais il devient évident qu'elle doit choisir entre deux types d'universalité: une universalité théologique, christique, qui commence par la kénose, ou une universalité humaine géographique, statistique, d'ordre nécessairement politique et choisissant des moyens humains comme la centralisation, l'uniformisation, les tactiques d'adaptation, le tri de ce qu'elle perçoit comme pierres d'attente à utiliser ou comme pierres d'achoppement à rejeter. Seule le premier type est susceptible de faire droit en même temps aux exigences de l'Évangile et à la conception holistique de la culture selon l'anthropologie moderne. Par contre, le second type d'universalité constitue l'Eglise en culture particulière, qui se voit contrainte à se défendre comme culture et comme organisation humaine, face à des cultures qui ne sont plus des touts à faire lever de l'intérieur, mais des carrières de pierres ou l'on peut prendre et laisser, ou de vieilles mesures que l'on démantèle au profit de sa propre construction.

Quant à "l'enrichissement qui résulte" de cette rencontre ou communion, l'esprit évangélique requiert qu'on y renonce: la kénose doit être totale et sans calcul; par la foi, nous savons qu'elle se termine dans l'universalité, mais celle-ci est donnée "par surcroît" (Mt.6,33), elle n'est pas elle-même objet d'une quête. La catholicité de l'Eglise est mystérieuse, elle vient comme un don de Dieu, non comme une proie à saisir (Ph. 2,6). Chercher la catholicité au lieu du Royaume de Dieu, c'est mettre en oeuvre des moyens humains qui sont inadéquats à l'objet on risque alors de trouver une universalité humaine: "en vérité, je vous le dis, ils ont reçu leur salaire" (Mt. 6,2).

4) Après le principe qui règle les relations entre l'Eglise et les cultures (GS 58,3), le paragraphe 4 décrit l'action de la Bonne Nouvelle du Christ dans les cultures. Notons tout d'abord que le sujet de cette action est la Bonne Nouvelle du Christ, puis, en fin de paragraphe, c'est l'Eglise. C'est l'Eglise, en effet, qui annonce l'Evangile aux Nations, mais c'est la Parole qui joue le rôle de ferment à l'intérieur des cultures. Il faut, une fois de plus, mesurer la portée exacte de l'analogie en ramenant aux situations concrètes les principes et les descriptions abstraites.

L'Eglise en acte d'évangélisation, c'est concrètement un homme ou un groupe d'hommes d'une certaine culture, la plupart du temps un homme de culture et de langue occidentales, qui annonce une Parole exprimée primitivement en langue hébraïque ou en langue grecque, à des hommes

parlant une troisième langue (africaine, asiatique, amérindienne, etc.). L'acte d'évangélisation présuppose donc une opération complexe de traduction, de transfert culturel, car la langue n'est pas seulement un des éléments de la culture, d'une certaine manière elle l'exprime et l'engage dans sa totalité. Les multiples problèmes d'exégèse, d'herméneutique, de linguistique et de sciences du langage que soulève l'entreprise de traduction sont propres à faire reculer les plus audacieux.²⁴⁰ Le Père M.D. Chenu rejoint ici le Cardinal Lercaro:

"Prétendre sérieusement à un témoignage réincarnant la Parole de Dieu dans une civilisation étrangère à la Chrétienté gréco-latine qui jusqu'ici, seule, a pu la porter 'doit amener le théologien' à sortir de sa sécurité, de son sommeil, dans lesquels une réussite locale - y compris dans ses formules dogmatiques - l'avait amené à se tenir, au détriment de la permanente invention de sa foi."²⁴¹

La plus grande sécurité face à des langues considérées comme

²⁴⁰ Cf. C. Mounin: Les problèmes théoriques de la traduction, Paris, Gallimard, 1953; J. Dournes: Dieu aime les païens, Paris, Aubier, 1963, Ch. VII: Version et conversion, p. 129s.

²⁴¹ Préface de M.D. Chenu, o.p., au livre de V. Cosmao, J.L. Donneux, G. Grangette, etc...: Afrique et Parole, Paris, Présence Africaine, 1969, pp. 7-8.

"outils primitifs de peuples primitifs"²⁴² conduit parfois la traduction ...au refus de traduire, à la translittération pure et simple et à la préférence accordée au catéchisme plutôt qu'à la Bible, car le catéchisme permet plus facilement de se cantonner dans un métalangage théologique intraduisible.

Outre ses incompatibilités de langage, la culture devant laquelle se trouve la Bonne Nouvelle du Christ est "la culture de l'homme déchu", marquée par les erreurs et les maux qui proviennent de la séduction permanente du péché". Le premier rôle de la Parole est alors de combattre et d'écarter ces erreurs, de purifier, de rénover et élever la moralité des peuples. Cette opération pose plusieurs problèmes anthropologiques et théologiques. Pour écarter les erreurs et les maux, il faut d'abord les repérer et les qualifier comme tels. Or la réalité culturelle globale ne se laisse pas discriminer facilement en objets vrais et bons, et en objets faux et mauvais. Il arrive souvent que chaque élément culturel, comme tout ce qui est humain, comporte lui-même une face lumineuse et une face ténébreuse. Devant cette réalité qui n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise, mais essentiellement ambiguë, l'anthropologie et l'Évangile, chacun à sa manière, nous avertissent de notre incompetence dans le jugement, dans la "crisis".

²⁴² Ibid., p. 40 (J.O. Donneux).

L'ouvrier évangélique, croyant juger au nom de l'Évangile, ne porte souvent en fait qu'un jugement dicté par un ethnocentrisme qui est d'autant plus sûr de lui-même qu'il est plus inconscient.²⁴³ Or, tout jugement moral est dangereux lorsqu'il précède la compréhension de tel fait culturel et la perception de sa cohérence avec l'ensemble de la culture en question.

Dénoncé par l'anthropologie, l'ethnocentrisme l'est aussi en fait, bien que sur un autre plan, par l'Évangile, et ceci à plusieurs reprises: "Discernez ce qui plaît au Seigneur" (Ep. 5,10; Rm. 12,2), mais méfiez-vous de la poutre qui obture votre oeil (Mt. 7, 1-6; Jac. 4,11-12), quand vous jugez les autres. Le jugement humain est souvent atteint de myopie. L'hypo-crisie ne consiste-t-elle pas d'abord à juger "en-dessous" des vrais critères, à appliquer des critères qui n'arrivent pas à la hauteur de ceux de Dieu: la miséricorde, la patience et la libéralité.²⁴⁴ Paul, ayant fait l'expérience de ces critères divins, préférerait s'en remettre au jugement de Dieu, lui faisant plus confiance qu'à son propre jugement,

²⁴³ "Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage; comme de vray, il semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, perfect et accompli usage de toutes choses..." (Montaigne: Des Canibales, Livre I, XXXI), cité par M. Maget "Ethnographie européenne", dans *Ethnologie Générale*, Paris, Gallimard, 1968, p. 1270; voir aussi pp. 1452-1453 (sur l'ethnocentrisme de J.P. Sartre; p. 1629, etc.); C. Lévi-Strauss: *Anthropologie Structurale II*, Paris, Plon, 1973, pp. 382-387: "Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie", p. 384.

²⁴⁴ Lc. 13, 1-5, 6-9; 15,7,10,29-32; Mt. 20,13-15.

parce qu'il lui était plus favorable que lui-même (1 Co. 4,3-5; Cf. 1 Jo. 3, 19-21). Dans la même Epître aux Corinthiens, il demande de réserver le jugement aux désordres intérieurs à la communauté chrétienne pour y mettre bon ordre, mais il marque une forte réticence à juger ceux du dehors: "Est-ce à moi, en effet, de juger ceux du dehors? N'est-ce pas ceux du dedans que vous avez à juger? Ceux du dehors, Dieu les jugera. Otez le méchant du milieu de vous" (1 Co. 5, 9-13).²⁴⁵ Et bien qu'il n'aime pas beaucoup le retour à des pratiques religieuses d'esprit contraire à la liberté chrétienne,²⁴⁶ il édicte des principes de conduite qui respectent toutes les consciences, même les moins éclairées: "Accueillez celui qui est faible dans la foi... car Dieu l'a accueilli. Qui es-tu pour juger un serviteur qui ne t'appartient pas? Qu'il tienne bon ou qu'il tombe, cela regarde son propre maître. Et il tiendra bon, car le Seigneur a le pouvoir de le faire tenir".²⁴⁷

L'incompétence pour juger ceux du dehors, notre sévérité à l'égard de serviteurs qui ne nous appartiennent pas, font contraste avec la patience et l'optimisme du vrai Maître qui peut faire tenir debout ce qui a tendance à tomber. Tout cela est bien mis en lumière par la parabole

²⁴⁵ Ceci concorde étrangement avec les paroles de C. Lévi-Strauss déjà rapportées plus haut (note 68): Anthropologie Structurale, p. 367.

²⁴⁶ Rm. 14,5-15,13; Ga. 4,3,8-11; Col. 2,16-23.

²⁴⁷ Rm. 14, 1-4; 1 Co. 6,12-11,1.

de l'ivraie: l'ambiguïté d'un Royaume qui comprend des purs et des impurs provoque l'impatience des serviteurs qui voudraient immédiatement clarifier la situation, c'est-à-dire des chrétiens qui voudraient constituer "une société fermée et distincte"²⁴⁸ et se heurte à l'attitude concrète de Jésus qui "loin d'éliminer les pécheurs, les fréquente. Il se refuse à créer une société de "parfaits"; il rassemble au contraire autour de lui une communauté vivant sous le signe de la miséricorde et de la patience de Dieu".²⁴⁹

La même "impatience messianique"²⁵⁰ se retrouve plus ou moins consciemment dans l'attitude missionnaire contemporaine qui aurait tendance à exiger, des cultures qu'elles produisent des fruits évangéliques avant ou au moment même des semailles, et à séparer le bon grain de l'ivraie à partir de critères embrouillés dont les plus évidents et les plus forts sont les critères culturels. De même qu'on ne peut séparer dans un groupe ceux qui sont bons et ceux qui sont mauvais, de même on ne peut séparer dans une culture les éléments

²⁴⁸ M. J. Lagrange: L'Évangile selon Saint Matthieu, Paris, Gabalda, 1923, p. 274.

²⁴⁹ P. Benoit, M.E. Boismard: Synopse des quatre Évangiles, Paris, Cerf, 1972, T. II, p. 191.

²⁵⁰ P. Bonnard: L'Évangile selon Saint Matthieu, Neuchâtel, Delachaux et Nestlé, 1970, p. 198.

bons et les éléments mauvais. Dans un même homme, le bien et le mal sont mêlés (Rm. 7,13-25), de même, dans un trait culturel, lumière humaine et ténèbres humaines sont mêlées et pareillement "privées de la gloire de Dieu". Mais Dieu "montre sa justice en laissant impunis les péchés d'autrefois, au temps de sa patience", (Rm. 3,23,26) et de l'ignorance de l'homme (Act. 17.30).

Pour prendre un exemple concret, nous pouvons comparer l'attitude de l'Eglise primitive à l'égard de l'esclavage des sociétés anciennes et l'attitude l'Eglise actuelle à l'égard de la polygamie de certaines sociétés contemporaines. Les Apôtres ne cherchent pas à contester l'institution sociale partout répandue de l'esclavage²⁵¹ mais ils y introduisent l'Evangile: entre le maître et l'esclave, il y aura dorénavant la présence du Christ le Frère, qui changera les relations de propriétaire à chose, en relation de fraternité chrétienne. Mais ce changement exige du temps et l'Eglise apostolique consent à la patience. La liberté appartient à la cohérence de l'Evangile, et l'esclavage, à long terme, est incompatible avec cette liberté. Mais comme institution sociale stable, on considère que le ferment évangélique est assez virulent pour pouvoir l'assumer et lui faire produire des fruits nouveaux. Au lieu d'interdire l'esclavage, les

²⁵¹ 1 Co. 7,20-24; Ep. 6,5-9; Col. 3,22-25; 4,1; Phm. 8,21; 1 Tm. 6,1-2; Tit. 2,9-10; 1P. 2, 18-20.

Apôtres l'évangélisent à partir du principe: depuis l'avènement du Christ, "il n'y a plus ni esclave ni homme libre"(Ga. 3,28).

A notre connaissance, après avoir été accueilli comme missionnaire par un devin polygame, et avoir vécu trois ans dans son enclos familial, après avoir vu des catéchumènes polygames devenir eux-mêmes missionnaires, la polygamie n'est pas plus immorale que l'esclavage, nous pensons même que fondamentalement, elle le serait moins. Le foyer polygame n'est ni l'enfer qu'une certaine littérature missionnaire occidentale a prétendu, ni d'ailleurs non plus un paradis. On y trouve les mêmes grandeurs et les mêmes misères que dans le foyer monogame. Les deux formules représentent, "au point de vue humain, des avantages et des inconvénients dans les sociétés qui les pratiquent. Cependant, nous savons par instinct chrétien que la monogamie est beaucoup plus dans la logique de l'Évangile que la polygamie: à partir du moment où chacun et chacune devient le bien-aimé et la bien-aimée unique de Dieu, le frère et la soeur du Christ, il est logique que l'on s'achemine progressivement vers la monogamie. La pratique apostolique consisterait alors à semer l'Évangile dans le foyer polygame comme ailleurs, en sachant que ces polygames devenus chrétiens engendreront des enfants qui, à la deuxième ou à la troisième génération ("je ne sais, Dieu le sait!") seront monogames.

Au lieu de semer partout l'Évangile et d'en attendre patiemment les fruits, on tend à laisser les polygames en dehors de l'Annonce

universelle, et l'on déclare aujourd'hui que "la dignité de cette institution (du Mariage) ne brille pourtant pas partout du même éclat puisqu'elle est ternie par la polygamie ou d'autres déformations" (GS 47,2). Ce jugement d'ordre moral porté sur une institution sociale aboutit à l'interdiction de baptiser les croyants polygames. Ils vivent de la foi, et la présence du Christ en eux pourrait produire aussi ses fruits, mais ils sont exclus à cause d'un jugement qui tient plus de préjugés culturels indiscutés, que de critères proprement évangéliques. En tout cas, quelle que soit la nature du principe, la pratique, elle relève de l'impatience humaine qui, au lieu d'attendre le temps de la moisson, exige tout de suite des fruits dès le temps des semailles, exclut ceux qui n'obtempèrent pas et se trouve par le fait même sous le coup du jugement de Celui qui est venu accueillir et non exclure.

Il y a ainsi nombre de réalités humaines qui sont encore "privées de la gloire de Dieu" et qui le seront toujours, car elles sont interdites dans l'Eglise des parfaits, alors qu'il faudrait les évangéliser pour les convertir. Ainsi, le culte des ancêtres, qui tient une si grande place dans la vie religieuse, dans la santé mentale et dans la cohésion familiale et sociale. Tant que, pour chaque personne, ses ancêtres n'ont pas été évangélisés, c'est sa propre profondeur qui échappe à la lumière et à la libération de l'Evangile, parce qu'à première vue, on a décrété une incompatibilité radicale

entre le Christ et les ancêtres. Aujourd'hui, en AFrique, c'est la querelle des rites chinois qui continue.

En conclusion, Evangile et Anthropologie se rejoignent ici, l'un pour nous dire: "Le jugement appartient, non à vous, mais à Dieu, car il est moins sévère, plus patient et plus libéral que vous: là où il libère, vous, vous enchaînez, vous interdisez, vous excluez; là où vous jugez à la surface des choses (1 Sm. 16,7), lui seul a une parole qui peut aller au fond des coeurs, jusqu'à la séparation de l'âme et de l'esprit (Hb. 4,12-13); l'autre, pour nous faire prendre conscience de cette étroitesse d'esprit, qu'elle appelle ethnocentrisme; également, pour nous expliquer comment, paradoxalement, les pierres d'achoppement sont peut-être les vraies pierres d'attente puisqu'elles constituent le lieu de la conversion vraie et profonde.

Louis Beirnaert nous dit la même chose, à partir d'un autre domaine d'exploration: le symbolisme sacramental et l'inconscient.

"L'immersion dans l'eau nocturne n'est pas seulement la descente dans l'élément extérieur. Elle est, du point de vue du symbolisme archétypique, une descente dans la psyché profonde, dans ces enfers où vivent les puissances que désignent le serpent et le dragon....

Dans la mesure où un sacramentalisme et en général une représentation religieuse, néglige d'user des figures

archétypiques, et réduit son rituel à un déroulement schématique, elle perd son efficacité sur l'homme païen qui dort en chacun; elle manque l'évangélisation des profondeurs.

C'est alors que les archétypes qui dorment au fond de la psyché se créent des idoles et font resurgir le paganisme.

C'est alors aussi que l'on est tenté de se détourner du christianisme pour chercher dans d'autres figures et dans d'autres symbolisations numineuses la paix des profondeurs. Mais l'humanité ne reviendra plus aux mystères d'Eleusis..:

C'est en partie parce que le christianisme contemporain n'a pas su reconnaître la valeur immanente aussi bien que transcendante des grands symboles qui foisonnent dans sa tradition et dans ses rituels que la psyché contemporaine est en proie à tant de démons, et se trouve tentée de chercher ailleurs des typologies nourrissantes. Ce n'est pas, pour le théologien, renoncer aux affirmations de la foi, que d'explorer une dimension trop négligée du symbolisme religieux, et que d'accepter sur ce point l'aide des mythologues et des psychologues.²⁵²

Dans son projet de rénovation de l'homme déchu, d'élévation de

²⁵² L. Beirnaert: "Symbolisme mythique de l'eau dans le Baptême" dans: La Maison-Dieu, no. 22, Paris, Cerf; 1950, pp. 115, 119, 120.

la moralité des peuples, de fécondation, fortification, perfectionnement et restauration des qualités spirituelles des cultures, et de libération intérieure de l'homme (GS 58,4), l'Eglise réalise donc une "oeuvre civilisatrice", mais pour être authentique, celle-ci doit renoncer à elle-même, elle ne doit pas être intentionnelle, sous peine de substituer des critères de civilisation à des critères évangéliques. L'application de ces critères culturels, toujours relatifs, aboutit trop souvent à l'exclusion de ce qui est à évangéliser, à sa réduction à la clandestinité, le faux visage de la conversion.²⁵³

Dans ce n° 58 de GS, qui est le centre de tout le chapitre sur la culture, nous avons été amenés à interroger le texte pour voir s'il y avait une proportion entre le programme conciliaire concernant les cultures et les moyens que l'on se donne habituellement pour réaliser cette action sur les cultures. Dans le texte lui-même, nous avons cru déceler des sources de contradictions possibles: dans la situation, entre le droit et le fait; et dans le principe lui-même, entre la manière kénotique du Christ et la visée universalisante de l'Eglise latine qui nie tout lien exclusif et indissoluble avec quelque culture que ce soit. Ces contradictions ne peuvent, à notre avis, être résolues que par l'application de la loi d'analogie ecclesio-christique

²⁵³ Voir, par exemple, M. Monast: On les croyait chrétiens, les Aymaras, Paris, Cerf, 1969, pp. 386-637.

selon LG 8. Elle seule peut faire envisager le problème des cultures en tenant compte de la singularité de chacune, de sa globalité, et par le fait même, de faire concevoir l'universalité chrétienne dans la ligne de la vraie pluralité. De plus, il ne semble pas que l'Eglise puisse mener à bien le programme ambitieux qui a vu le jour au Concile sans emprunter à l'anthropologie moderne la rigueur de son approche et l'outillage conceptuel et mental qu'elle a mis au point pour aborder les cultures des autres. Après avoir analysé celles-ci, l'anthropologie a bien conscience, dans un effort de synthèse, d'avoir affaire à une totalité et à une unité, dont on ne peut "utiliser" les éléments séparément les uns des autres. Comme l'a rappelé le Cardinal Lercaro, la culture n'est pas un ensemble d'éléments, mais un organon, dont la loi est la vie et la créativité: comment, dès lors, l'action liturgique, par exemple pourrait-elle contribuer à "former la liberté intérieure de l'homme" (GS 58,4) si une certaine liberté extérieure de création, d'expression culturelle propre, ne se substitue pas à la pure répétition des formes déjà créées par la chrétienté de culture latine?²⁵⁴ Totalité et créativité: ces deux caractéristiques exigent un engagement total de l'ouvrier évangélique, jusqu'à créer un lien exclusif et indissoluble

²⁵⁴ Cf. "Latinitas", comme passage obligé pour l'Eglise dite "d'Occident": *latinitalis christianae*: SC. 91, 36, 54, 101, 120, Cf. Sc. 1; LG.29; UR. 15; OE. 6,14; OT. 13; DV. 22; PO. 16.

avec la culture à laquelle il apporte l'Évangile et c'est dans ce lien singulier que l'Église universelle se trouve elle-même présente et engagée.

III. GS 59

"Réaliser l'harmonie des différentes valeurs au sein des cultures"

Après avoir proposé la doctrine de l'Église concernant son rapport à la culture (GS 58), le Concile présente au monde les principes généraux qui permettent de "réaliser l'harmonie des différentes valeurs au sein des cultures" (GS 59). Ce numéro pose deux genres de problèmes: Tout d'abord, la notion de culture qui est sous-jacente au texte, puis l'engagement de l'Église dans ce programme en tant que société visible.

1) La notion de culture sous-jacente au texte

§1.- Le titre parle des cultures au pluriel, et le texte, de la culture au singulier: on peut se demander si dans le passage de la pluralité concrète au singulier général et théorique, les principes énoncés vont faire froit à un concept de culture assez large pour englober la diversité, ou s'ils vont émaner d'un concept particulier de la culture. Or, le vocabulaire de GS 59 nous ramène au constat antérieur d'un type de culture basée sur le personnelisme, la conception intellectualiste et volontariste de la culture, son universalisme, son organisation en strates hiérarchisées dont les plus hautes ont

tendance à monopoliser pour elles seules le concept de culture.²⁵⁵

Toutes ces caractéristiques sont propres à la culture occidentale, or d'autres cultures conçoivent et organisent différemment le rapport de la personne à la communauté, la relation du corps à l'âme et à l'esprit, la singularité de leur propre culture, les techniques de l'enculturation et de l'acquisition du savoir. En bref, nous avons ici deux représentations en concurrence: la culture comme réalité globale portant l'homme et la culture comme réalité pyramidale où l'homme agit pour passer d'un degré à l'autre jusqu'à la pointe: "le sens religieux... les puissances d'admiration et de contemplation". On peut se demander si, une fois de plus, le verbe "subordonner" ne trahit pas le dualisme occidental dans un concept qui, de soi, dit totalité.

Les § 2 à 4 traitent de la liberté de la culture "en conformité avec ses propres principes". Si l'on passe du singulier au pluriel, on se rend compte que chaque société et chaque culture réalise de manière singulière sa propre fin. En particulier, selon que la société en question a ou n'a pas une visée universaliste et les moyens

²⁵⁵ GS 59: "la culture, qui doit être subordonnée ("referendum") au développement intégral de la personne...cultiver l'esprit.../ jugement personnel... deux ordres de savoir... les arts et les disciplines humaines... particulièrement celle des sciences... etc.."

de la réaliser, les droits de la personne et de la société, ainsi que le bien commun, seront fatalement définis différemment. L'Ordre moral lui-même revêt des figures particulières selon les cultures: il faut qu'il soit d'ordre vraiment transcendant et délivré de toute limitation d'ordre culturel pour pouvoir s'ériger en norme absolue: or, rien n'est plus difficile à distinguer que le domaine de la morale et celui des moeurs et coutumes. La première liberté d'une culture consistera donc à être appréciée en premier lieu "en conformité avec ses propres principes", comme le dit le Concile; en pratique, le jugement de fait portant sur une connaissance ethnologique et visant à saisir la cohérence de tel trait culturel avec la totalité de la culture particulière, doit toujours précéder le jugement de valeur morale absolue.

s2.- Le problème des "droits... de la société... particulière" (GS 59,2) se pose lorsque le groupe culturel est plus petit que ladite société.

Il arrive qu'un groupe socio-culturel dépasse ses propres droits relatifs, jusqu'à faire violence aux autres groupes socio-culturels de la société particulière. Il peut s'agir soit d'une classe sociale (dictature de classe), soit d'un groupe ethnique (tribalisme). Ce faisant, ce groupe, non seulement déséquilibre les autres groupes, mais se déséquilibre lui-même car son équilibre culturel propre est relatif, quant à la fin et aux moyens; le débor-

dement de ses limites entraîne la nécessité de la violence et une menace de violence en retour contre le groupe qui l'impose aux autres.

Mais le cas le plus fréquent s'exerce en sens inverse: ce sont les représentants de la société qui au nom de la société, méconnaissent, et anéantissent les droits des groupes qui la forment: les nations africaines modernes, où les élites occidentalisées détiennent le pouvoir et veulent construire une nation moderne de type occidental sur les ruines des ethnies. Dans ce cas, les ethnies, c'est-à-dire la quasi-totalité de la population, sont réduites, en tant que groupes socio-culturels, au statut de minorités. Leurs droits autochtones sont niés et combattus au nom d'une forme sociale étrangère à établir coûte que coûte, par une entreprise totale et totalitaire, aux plans juridiques (chefferies, traditionnelles, tenure des terres) religieux (par exemple, conversion forcée à l'Islam), économique (appauvrissement des agriculteurs), culturel (hors de l'école, pas de culture; déculturation, par conversion au christianisme latin). Cette situation post-coloniale et post-missionnaire est encore, indirectement et par africains interposés, le fruit de la colonisation et de la mission occidentales.

Quant aux limitations de l'inviolabilité des cultures, posées par les droits de la "société... universelle", on ne voit pas encore pour le moment où cette société existe, certainement pas à l'ONU. Par contre, l'Eglise existe comme société universelle et elle projette de réunir l'humanité dans une grande famille, mais le danger actuel

vient plus d'une unification abusive que des résistances des cultures particulières à cette unification par uniformisation. Chaque culture particulière a conscience de sa propre validité à l'intérieur des limites du groupe qui en vit: son particularisme même lui évite la tentation de l'expansionisme et d'un universalisme horizontal et géographique. A l'intérieur de l'Eglise, on a une idée de ce problème (où se trouve la menace?) en lisant les interventions des Pères Orientaux au Concile, notamment, du Patriarche Maximos IV Saigh: elles manifestent toutes les réactions d'une minorité faible face à une majorité forte, celle de l'Eglise latine. Que dire alors des sentiments des autres Eglises particulières qui n'ont pas la chance d'avoir un âge chrétien aussi vénérable que celui de leurs soeurs orientales? Leur jeunesse leur interdit d'exister hors des cadres de l'Eglise latine: or, si le mot "Eglise" indique une réalité mystérique où l'espace est assez large pour qu'elles y soient à l'aise, par contre, le qualificatif "latin" désigne une réalité culturelle particulière qui, de soi, réduit l'espace intérieur, et où les conflits culturels sont inévitables.

§3.- La distinction des "deux ordres de savoir, celui de la foi et celui de la raison"²⁵⁶ semble être un problème particulier à la culture occidentale, aux sociétés où l'irruption de l'Occident

²⁵⁶Cf. Gs 56,3.

chrétien et post-chrétien l'a introduit, et à l'Eglise elle-même dans son rapport au monde scientifique moderne. Dans beaucoup de sociétés, la foi (au sens large d'adhésion religieuse) et la raison sont une, à cause de la puissance d'intégration de la culture globale. Par contre, dans beaucoup de peuples, ce problème a été créé de toutes pièces: nous pensons en particulier à la préférence, lors de la première évangélisation, vis-à-vis d'un métalangage théologique, très marqué culturellement, aux dépens du langage évangélique: pour les jeunes chrétiens issus des sociétés traditionnelles africaines, ce n'est pas deux mais trois ordres de savoir qui entrent en concurrence: le savoir symbolique totalisant de la tradition culturelle, le savoir rationalisant de leur foi chrétienne, et le savoir rationaliste acquis à l'école. Cette concurrence entraîne une déstructuration de la pensée qui se répercute dans les autres domaines socio-culturels, notamment la déstructuration des liens sociaux (familiaux, villageois, etc.).²⁵⁷

Quant aux difficultés de la relation entre foi et raison, à l'intérieur de la culture occidentale, l'histoire montre bien qu'elles proviennent généralement des dépassements de frontière non seulement du fait de la science (GS 57,5) mais aussi du fait de l'Eglise

²⁵⁷ P. Teisserenc: Le dieu des autres, Paris, Union générale d'éditions, collection 10/18, 1975. (Enquête chez les lycéens de Sarh, Tchad).

lorsqu'elle voit dans une acquisition scientifique récente une menace pour la foi, là où il n'y a, peut-être que timidité et paresse intellectuelle de sa part.²⁵⁸

2) L'engagement de l'Eglise en tant que société visible dans le programme de liberté culturelle (GS 59,4)

Il ne fait pas de doute que, dès que l'Eglise aura réalisé pour son propre compte le programme de la liberté et de l'inviolabilité de la culture et des cultures, son message aura un impact très fort sur le monde. Pour le moment et concrètement, un "programme de compétence" doit être réalisé préalablement au "programme de performance", à savoir: tirer toutes les conséquences de son lien historique avec la culture occidentale; à l'intérieur même de la culture occidentale, mesurer l'écart entre sa propre culture humaniste classique et la culture scientifique moderne; enfin, évaluer la distance qui la sépare des cultures autres qu'occidentales, qui coïncident pour une bonne part avec les cultures des pauvres. Toute cette recherche, non seulement intellectuelle, mais comportant des décisions

²⁵⁸ Cf. Les demandes de réhabilitation officielle de Galilée par le Concile, dans le but d'obtenir la paix et la confiance dans les relations avec le monde scientifique: notamment, Mgr. Elchinger: Documentation Catholique, 1964, pp. 1661-1662; Paul VI au Congrès Eucharistique de Pise: Documentation Catholique, 1965, p. 1167; sur les relations avec le monde de la science: Mgr. Pellegrino, Documentation Catholique, 1965, pp. 2101-2104 et p. 1997; Mgr. Elchinger, pp. 1998-2000; Mgr. Veillot, pp. 2002-2004.

et des choix, exige de plus une confrontation permanente entre les réalisations ecclésiales, historiques et contingentes, et le radicalisme de la référence évangélique.

En fait, le programme performatif, aussi beau soit-il dans les textes, ne devient-il pas irréalisable par manque de compétence, c'est-à-dire par manque de vouloir, de savoir et de pouvoir?

L'Eglise "a été constituée et organisée en ce monde comme une société par le Christ et elle a été dotée de moyens capables d'assurer son union visible et sociale" (GS 40, 2 et LG 8 et 9). Cette dimension terrestre et humaine est nécessaire à la réalisation de sa mission spirituelle et divine, mais manifeste en même temps toutes les limites inhérentes à sa condition, le péché et la faiblesse; c'est donc avec ces limites qu'"elle domine les époques et les frontières des peuples", c'est-à-dire que cette domination et cette transcendance sont plus du domaine de la promesse que de la réalité accomplie; en attendant, le vrai pain quotidien, c'est la triple tentation du Christ et la triple convoitise des sens (Mt 4,1-11; 1 Jo 2,16).

C'est pourquoi, lorsque l'Eglise s'adresse "aux pouvoirs publics" (GS 59,4) pour leur indiquer ce qu'est et ce que n'est pas leur rôle vis-à-vis de la culture, elle s'adresse en fait à elle-même aussi et en premier lieu. Elle aussi est dotée de pouvoirs, puisqu'elle est "constituée d'organes hiérarchiques." (LG 8). En

tant que société visible, elle est partie constitutive d'une culture particulière, elle est immergée dans une culture, même si dans ses principes elle se déclare transcendante à toute culture. Elle ne peut pour une bonne part, "déterminer le caractère propre" de la culture, puisqu'elle en fait partie. Comme les autres pouvoirs publics, le pouvoir officiel de l'Eglise ne peut que "prendre les moyens susceptibles de favoriser la vie culturelle" ou plus exactement les vies culturelles diverses. Elle aussi doit prendre garde de ne pas "oublier les éléments minoritaires" qui sont présents en elle. Aujourd'hui, dresser la liste des problèmes culturels de l'Eglise, c'est dresser la liste de ses minorités, non seulement quantitatives, mais qualitatives: c'est faire l'histoire de l'Eglise sous l'angle de la diminution des pouvoirs des Evêques au profit de la concentration du pouvoir entre les mains de l'Evêque de Rome, ou l'histoire du passage de la Présidence de la Charité à la Présidence de l'Autorité, ou l'histoire du cléricalisme face au laïc, au maintien des femmes à l'écart, au statut de minorité des Eglises orientales, asiatiques, africaines, amérindiennes et océaniques toutes soumises au seul rite latin. L'"Ordo romanus" et la hiérarchie sacrée ne sont pas des référents évangéliques, mais des données culturelles, localisées dans le temps et l'espace. Si la constitution de l'Eglise en société peut se réclamer du Christ sous la forme de la communauté des disciples, les déterminations concrètes de l'organisation de cette société sont

historiques et culturelles, donc particulières: les "moyens capables d'assurer son union visible et sociale" sont pour la plupart des moyens humains communs à toutes les sociétés occidentales: l'école, les séminaires, les moyens de communication,²⁵⁹ de financement, l'administration, la diplomatie, les honneurs, etc... et l'emploi de ces moyens doit se soumettre en permanence à la critique des moyens puissants survenant dans des sociétés pauvres et sans pouvoir. Dans L'Eglise aussi, il arrive, tout comme dans les Nations, que la puissance de la culture ecclésiastique "détourne" et "asservit" les cultures, parfois nie même leur existence. L'Eglise n'est pas de ce monde, mais parfois l'esprit du monde pénètre subtilement en elle. Quoi qu'il en soit, on ne peut, au nom du mystère, soustraire l'aspect sociologique et culturel de l'Eglise à l'analyse des sciences humaines: celle-ci précède la confrontation avec l'Evangile et souvent coïncide avec elle, pour donner à l'Eglise la lucidité vis-à-vis d'elle-même et les moyens adaptés à la relativité des faits culturels.

²⁵⁹ Dans l'Eglise aussi, le chrétien a besoin d'être "informé impartialement des événements de la vie publique" (GS 59,4) sans rencontrer prématurément la loi du secret; il a besoin de "chercher la vérité" librement, faire connaître et divulguer ses opinions, sans rencontrer la suspicion, et "s'adonner aux arts de son choix", c'est-à-dire d'abord exercer la créativité culturelle sous l'inspiration de sa foi, sans être contraint à la pure répétition des formes créées jadis, par d'autres, ailleurs.

Chapitre IIIGS 60 à 62QUELQUES DEVOIRS PLUS URGENTS DES CHRETIENS PAR RAPPORT A LA CULTURE

La troisième section du chapitre sur la culture traite de "quelques devoirs plus urgents des chrétiens par rapport à la culture": tout d'abord le point de vue des sujets, l'accès de tous à la culture (GS 60) puis celui de l'objet, la culture intégrale (GS 61), enfin les rapports de l'Eglise à la culture (GS 62).

I. GS 60: L'accès de tous à la culture

A.- GS 60 proclame "la reconnaissance du droit de tous à la culture": Pour la réalisation de ce programme, le texte établit d'abord une sorte de constat dont les éléments sont le "fléau de l'ignorance", de l'analphabétisme, du manque d'initiative, des conditions humaines de vie et de travail qui frappent les agriculteurs et les ouvriers, enfin les discriminations de toutes sortes: raciales, sexuelles, nationales, religieuses, sociales.

Nous avons déjà vu, en examinant les antinomies de GS 56 et 57,6, que, pour être juste, ce constat doit se placer d'abord du point de vue de ceux qui sont concernés par ces fléaux, car on paie

toujours très cher "le fait de se laisser définir par l'autre".²⁶⁰

Il y a donc ceux qui sont frappés par "le fléau de l'ignorance"²⁶¹ et souffrent d'indigence culturelle (GS 57,6) parce qu'ils ignorent ce que nous savons, mais surtout parce qu'ils sont ignorés en ce qu'ils savent: du fait que leur culture est différente de la nôtre et qu'elle ne dispose pas des mêmes moyens puissants pour se faire connaître, nous pensons qu'elle n'existe pas; certains sont analphabètes parce qu'ils ne savent ni lire ni écrire (GS 4) et qu'ils n'ont pas de livres, toutes choses dont nous disposons jusqu'à l'excès et au gaspillage, et qui nous empêchent de voir qu'ils possèdent par contre une tradition orale et une faculté mémorielle en comparaison de laquelle notre mémoire atrophiée passerait pour celle d'handicapés mentaux.

Cette conception ethnocentrique de l'ignorance et du savoir s'écarte très loin de la définition globale de la culture en GS 53 et revient très clairement à une conception élitiste et scolaire de la

²⁶⁰ Monique Roy: "Les Enfants de Jocaste", de Christiane Olivier, dans Le Devoir, Samedi 6 novembre 1982, p. 17: "Les psychanalistes contemporains - Lacan pour ne citer que celui-là - n'ont rien fait pour la femme, lui ont refusé la parole, l'ont définie et la femme a payé très cher le fait de se laisser définir par l'autre" (Christiane Olivier).

²⁶¹ Ignorantia: AG 12; GS 4,4; 60,1. Cf. aussi GE, Préambule.

culture²⁶² qui laisse les pauvres encore plus pauvres qu'ils ne sont en réalité.

Certains aussi manquent d'initiative, sont privés de responsabilité culturelle (GS 57,6), non seulement parce qu'ils n'ont pas accès à notre responsabilité de riches et de puissants, mais parce que notre système continue à les priver de leurs moyens pauvres et faibles, même en ce qui concerne l'enculturation de leurs propres

²⁶² Cf. GE 4 et 5: "l'école introduit dans le patrimoine culturel...."; Cf. Commission canadienne pour l'UNESCO: Diversité linguistique et culturelle, Rapport final, Ottawa, 1972, pp. 5-6: au sujet de la Conférence de l'UNESCO à Venise en 1970: "La plupart des études après un hommage obligatoire rendu aux masses populaires, adoptent une perspective essentiellement élitiste et paternaliste. La culture, si mal définie qu'elle puisse être, est implicitement perçue comme une sorte de produit rare qui doit être mis à la portée de la "masse", ou que celle-ci doit apprendre à apprécier". Ce diagnostic vaut aussi pour le texte conciliaire. Cf. aussi Vivian Labrie: "Où en sommes-nous avec la parole?" dans: Le Devoir, lundi, 15 mars 1982, p. 7: "... Il devient urgent cependant de mieux connaître et reconnaître cette culture de la parole qui chemine discrètement à l'ombre des stentors idéologiques que sont les médias et les industries culturelles..." "... En 1982, le citoyen analphabète est perçu comme un fautif, comme un handicapé de la parole; dans un régime mixte d'oralité et d'écriture, son droit au libre accès à la parole s'est transformé en une obligation à vivre l'univers collectif des lettres, devenu une nouvelle nature. Tout comme l'industrialisation, cette alphabétisation massive et la médiatisation intensive qui l'a accompagnée ont peut-être été menées parfois de façon outrancière sans que, sous la pression des idéologies nouvelles, on puisse même soupçonner qu'on pouvait menacer ainsi l'existence d'équilibres millénaires d'une importance vitale pour l'humanité.

enfants, c'est-à-dire leur survie en tant que groupe socio-culturel.²⁶³

La culture dite de base, une sorte de SMIG culturel,²⁶⁴ elle non plus, n'est pas définie par rapport à ceux qui sont concernés; elle ne peut donc constituer une "quantité suffisante de biens culturels", puisqu'elle laisse de côté leur propre culture; avant de donner à tous ceux qui en sont capables l'accès aux études supérieures (toujours selon notre modèle scolaire), ne faudrait-il pas, surtout dans les écoles catholiques, expertes en humanité, tenir compte de l'épanouissement culturel antérieur, la véritable "culture de base", de telle manière que l'intervention de l'école puisse opérer "conformément à leurs dons et à leurs traditions."

Plus fondamentale que la culture de l'élite que l'on acquiert par l'effort et la conscience du "devoir de se cultiver" selon l'idéal de l'humanisme classique, il y a la culture des pauvres, bien vivante malgré les conditions de vie et de travail souvent inhumaines. La Mission de France et les Prêtres-ouvriers ont pressenti les valeurs profondes de ce monde et ils ont voulu y apporter l'Évangile en s'y

²⁶³ M. Rioux: "La culture 'déterritorialisée', dans Le Devoir, vendredi 12 mars 1982, p. 17 "...Pour mieux intégrer la classe ouvrière anglaise au capitalisme, il a fallu supprimer leur culture..."

²⁶⁴ SMIG, salaire minimum interprofessionnel garanti, dans la langue des économistes français.

incarnant comme le Christ l'aurait fait. On sait la suspicion, les interdictions qu'ils ont encouru de la part de l'Eglise officielle et la clandestinité à laquelle plusieurs d'entre eux ont été contraints pendant plusieurs années. Alors que la culture des élites fait volontiers les comptes de ses acquisitions, comme si les objets culturels étaient quantifiables ("une quantité suffisante de biens culturels"), la culture des humbles ne se soumet pas à l'arithmétique: elle existe comme un tout qualitatif qui donne sens à la vie. Mais elle résiste mal à la civilisation mercantile généralisée par les riches:

"Autrefois le social englobait l'économique... On peut dire que le marché existe d'abord comme institution, règle ensuite l'économie et, finalement, envahit toute la société, qui devient société de marché....C'est l'envahissement progressif de la marchandise - tout devient marchandise - qui pour bien circuler requiert des espaces homogènes...Pour assurer la libre circulation des marchandises, il fallait réaliser la libre circulation des individus et c'est là que s'enclenche plus directement le déracinement culturel..."²⁶⁵
Dans ce système "l'école (ou l'Université) fait émigrer de la culture quotidienne à la culture savante... et par voie de conséquence s'élargit le fossé entre la culture des

²⁶⁵ M. Rioux, dans Le Devoir, ibid., p. 17.

initiés et la culture de la plus vaste communauté des hommes".²⁶⁶

Ceci est ~~vrai~~ en ce qui concerne les classes humbles dans les sociétés industrialisées, mais la situation des paysans du Tiers-Monde est encore plus lamentable: laissés de côté dans les plans de développement qui s'intéressent surtout aux matières premières, à l'industrie et aux cultures d'exportation, ils sont les seuls à ne pas profiter de la prospérité relative de leurs pays, car celle-ci concentre de plus en plus tous les services dans les villes, où ils voient leurs enfants s'en aller les uns après les autres, les laissant seuls cultiver la terre. Ils sont donc les derniers témoins de cultures paysannes qui disparaissent: à leur mort, c'est tout leur monde qui mourra avec eux. Voici ce qu'on peut entendre dans ces villages de brousse, lorsque l'enfant, à la fin des vacances, s'apprête à repartir pour l'école:

"Nos parents nous disent que les Européens²⁶⁷ nous donnent des idées qui ne sont ni celles des Blancs ni celles du village; et que finalement nous allons devenir des fous...

Au moment de partir à l'école, ils nous disent: Il ne

²⁶⁶

F. Dumont, ibid., p. 15.

²⁶⁷ Ici, les Européens sont les professeurs africains européens.

faut jamais mettre en pratique tout ce que nous conseillent les Européens. Tu peux conserver ce qui est bien et rejeter ce qui est mauvais.²⁶⁸ Et surtout prends garde de ne pas lire trop de papiers, de peur de devenir magicien... Les parents nous disent que nous voulons tout simplement être dans les papiers; que ce n'est pas notre travail: ça, c'est pour les Blancs."²⁶⁹

Et une fois rendu à l'école, voici ce que pense le lycéen:

"Des choses de chez nous doivent être élevées au même niveau que les expériences scientifiques classiques... Mais certains élèves éprouvent quelque gêne à cela. Soit qu'il ait rejeté le passé, et dans ce cas il ignore tout; soit qu'il ait l'impression qu'on a donné trop d'importance à ce qui l'abaisse... J'apprends ce qu'on m'apprend à l'école seulement pour apprendre; mais ce que j'apprends ne restera pas très longtemps si je n'y crois pas; car si on croit vraiment à un phénomène, ça peut rester toute la vie. D'ailleurs, à force d'y croire, ça a tendance à devenir

²⁶⁸ Le même principe qu'en GS 58,4 où l'Eglise dit qu'elle "combat et écarte les erreurs... et féconde les qualités spirituelles et les dons propres à chaque peuple...".

²⁶⁹ P. Teisserenc: Le Dieu des autres, Paris, Union Générale d'Editions, Collection 10/18, Cf. 23.

la réalité. Il faut donc garder cela pour l'autre patrie
et garder ce qu'on nous enseigne à l'école pour passer
les concours."²⁷⁰

Ces points de vue de lycéens et de leurs parents paysans devraient nous aider à remettre en question le principe: "Hors de l'école, pas de culture". Mais en attendant, ils nous montrent aussi la destructuration intellectuelle (conflit entre "croyance" et savoir) sociale (conflit entre les maîtres, professeurs et les parents, entre le monde de l'école et monde du village) et affective (impression d'être abaissé et désir d'être élevé, reconnu) à laquelle sont soumis ces collégiens.

Quant aux diverses formes de discrimination, contentons-nous de celles qui intéressent la vie interne de l'Eglise: il y aurait beaucoup à dire sur la situation des femmes dans l'Eglise, mais ici aussi contentons-nous du cas des cultures dont la rencontre avec l'Évangile est récente. Ce cas, dont on ne parle presque jamais, résulte de faits historiques et géographiques qui finissent par prendre l'apparence d'une nécessité évidente et faire oublier leur aspect contingent. Il s'agit des "accidents historiques" de la découverte et de la conquête du Nouveau-Monde et du Tiers-Monde par des puissances occidentales, ainsi que de leur évangélisation par des

²⁷⁰ P. Teisserenc, Le Dieu des autres, Paris, Union Générale d'Éditions, Collection 10/18, pp. 26,27.

missionnaires issus de ces mêmes puissances et membres de l'Eglise latine.²⁷¹ Par droit de conquête, tous ces pays feront donc partie de l'Eglise latine, alors que leur histoire antérieure et leur culture étaient étrangères au monde latin. On peut évidemment justifier cet événement après coup en parlant, non plus de contingence historique, mais de fait providentiel, mais c'est vite recourir à la mythologie et à l'idéologie. Ces jeunes Eglises auraient donc le seul tort d'apparaître trop tard et d'être nées dans un contexte colonial: plus anciennes, et donc plus "vénérables", comme les Eglises orientales, elles auraient pu naître et se développer en créant un christianisme original selon leur propre tradition culturelle et il aurait fallu au moins les tolérer à défaut de leur reconnaître un statut égal. Mais tout étant dit, et apparaissant trop tard, elles sont réduites à répéter un modèle qui a fait ses preuves depuis des siècles: le modèle occidental de l'Eglise latine. La force de l'histoire, c'est-à-dire souvent concrètement la brutalité des "agents de l'histoire" devient une norme et le fait devient principe.

Le Père Daniélou explique et justifie cette situation au moyen

²⁷¹ La nationalité des missionnaires n'est pas indifférente à la colonisation: lorsqu'en 1915 la France et l'Angleterre réussirent à chasser l'Allemagne de sa colonie du Cameroun, la France remplaça les missionnaires allemands par des missionnaires français.

de trois arguments: "nous affirmons que le Christianisme n'est pas lié à la civilisation occidentale", mais,

- 1) "le fait qu'il s'y soit exprimé durant 20 siècles... (les formules de ses dogmes, les formes de sa liturgie) fera qu'il sera toujours impossible de le connaître sans connaître l'expression occidentale qui a été la sienne.²⁷² Ce serait une absurde xénophobie que celle qui voudrait rejeter de telles richesses. Comme le disait Dom Lou, il sera toujours nécessaire, pour remonter aux sources du Christianisme, de connaître le latin..."
- 2) "La seconde chose est que, dans ce que nous appelons civilisation chrétienne occidentale, il y a des éléments qui sont spécifiquement occidentaux, mais il y en a d'autres qui sont simplement humains et qui ont été acquis en Occident, mais pour l'humanité entière. Car s'il y a des civilisations diverses, il y a une unité foncière de l'esprit et de la nature de l'homme. Il y a un certain sens de la dignité de l'homme que nous n'avons acquis que parce qu'il avait été racheté par le sang du Christ. Ces valeurs sont ce qu'on peut appeler la civilisation chrétienne à l'état pur. Et elle mérite qu'on les défende."
- 3) "Enfin il reste à savoir si la question que nous posons n'est pas une fausse question, déjà dépassée par les

²⁷² Malgré ce fait massif de 20 siècles d'expression occidentale, on maintient le principe de la négation du lien: mais alors les mots ont-ils encore un sens? Les théoriciens peuvent bien distinguer "le lien exclusif et indissoluble" et le registre de l'expression contingente, on nous explique que cette expression elle-même devient un canal obligatoire de la connaissance du Christianisme.

événements... La question qui se pose alors est de savoir si les civilisations orientales ne sont pas des survivances, si nous n'allons pas vers l'unification du monde par la civilisation technique. Or, il est sûr que si nous prenons aujourd'hui un jeune chinois, un jeune indien, un jeune arabe, leur seul désir est d'acquérir la civilisation technique de l'Occident pour mettre leurs pays au niveau des pays de l'Occident. Et ce sont des ethnologues ou des mystagogues occidentaux des Bantous ou des australiens".²⁷³

Et l'auteur termine en nous livrant sa conception du monde comme un champ de bataille où marxistes et chrétiens luttent pour imposer à la terre entière une technicisation à la sauce matérialiste ou spiritualiste.

Cette longue citation nous paraît justifiée car le texte a l'avantage de dire explicitement et crûment ce qui risque d'être camouflé ailleurs dans le non-dit.

Des trois choses à ne pas oublier, la première nous montre que le hasard devient nécessité: il sera toujours impossible de connaître le Christianisme hors de son expression occidentale, il sera donc toujours nécessaire de connaître le latin. On oublie de dire que les expressions bibliques du Christianisme rendraient encore plus

²⁷³ J. Daniélou: "Vérités et équivoques de la civilisation chrétienne" dans CCIF, L'Eglise et les civilisations, (semaine des intellectuels français, 13-20 novembre 1955), Paris, Ed. P. Horay, 1956, pp. 27-28.

nécessaire la connaissance de l'hébreu et du grec. En fait, que la connaissance de ces langues soit utile aux théologiens, que l'accès aux trésors de l'Eglise soit une chose souhaitable pour tous, cela ne fait pas de doute, mais n'explique pas qu'on ait imposé le latin comme langue liturgique à tous les fidèles jusqu'en 1965 (le 17 février exactement). Mais surtout, un trésor se propose, il ne s'impose pas, sinon il devient un fardeau. Le trésor des autres ne devient pour moi un vrai trésor qu'à condition d'avoir d'abord le mien en propre, dûment reconnu, car c'est à travers lui que je trouve les puissances d'intégration et d'assimilation de tout ce qui m'est étranger.²⁷⁴ Après une première période de création d'un christianisme original provenant de la confrontation d'une culture avec le message évangélique (le plus évangélique possible et le plus détaché des éléments culturels inévitablement véhiculés par le missionnaire), cette création chrétienne originale peut s'ouvrir à toute richesse extérieure pour se l'assimiler et la faire sienne et non pour l'imiter servilement. Sans la création de cette puissance intégratrice, il n'y aura jamais acculturation réussie, mais toujours déculturation et destructuration. Le païen doit se convertir à la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ et non pas au christianisme multiséculaire des autres.

²⁷⁴ J.L. Doneux: "La Parole et les langues africaines", dans V. Cosmao et al, Afrique et Parole, Paris, Présence Africaine, 1969, pp. 48-50, 54-56.

Le temps d'Évangélisation est donc un temps de kénose, de patience et de création.

La deuxième chose, c'est que certaines acquisitions chrétiennes de l'Occident auraient été faites pour l'humanité entière: il s'agirait de la civilisation chrétienne à l'état pur, libre sans doute de toute détermination culturelle particulière. On sait très bien aujourd'hui que le recours à la prétendue "unité foncière de l'esprit et de la nature de l'homme" a longtemps servi à camoufler un ethnocentrisme inextirpable. Mais les sciences humaines ont introduit le soupçon en montrant que la différence est souvent plus pertinente que la ressemblance plus ou moins apparente.²⁷⁵ La vocation universelle de l'Occident à faire des découvertes métaphysiques, morales et spirituelles et à les imposer à tous les hommes signifie-t-elle que les autres civilisations seraient incapables de faire ces découvertes ou d'autres peut-être plus utiles? Dans les circonstances historiques concrètes du contact de l'Occident avec les autres peuples, est-il si évident que l'Occident ait des leçons à donner sur la dignité de l'homme et la liberté spirituelle? Sans parler des États occidentaux plus ou moins chrétiens, c'est dans l'Église latine

²⁷⁵ Déjà Pascal disait: "A mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. Les gens du commun ne trouvent point de différence entre les hommes. "Pensées 17/213", dans Oeuvres complètes de Pascal, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1956, p. 1091.

elle-même, qui nous relie à la source de cette dignité et de cette liberté, qu'il existe jusqu'aujourd'hui une inégalité foncière entre les Eglises locales qui ont eu la chance de naître à l'âge d'or où tout était encore malléable et toutes les autres qui devront vertueusement porter le fardeau de l'histoire qui s'est faite jadis et ailleurs.

Enfin, nous dit Daniélou, tout ceci est un faux problème: car, non seulement les religions non-chrétiennes sont périmées face au christianisme,²⁷⁶ mais les cultures tout entières sont elles-mêmes périmées face à la technique occidentale et à l'unification du monde par l'Occident. Le Père Daniélou connaît d'ailleurs les plus secrets désirs des jeunes arabes, même s'il ne pouvait pas prophétiser ceux des jeunes iraniens de Khomeini. Il ne nous reste donc qu'à avouer personnellement notre nostalgie d'ethnologue-mystagogue lorsque nous nous passionnons pour la civilisation traditionnelle des Giziga, Moundang, Tupuri du Nord-Cameroun et pour la place que pourrait y prendre l'Evangile de Jésus-Christ.²⁷⁷ Le jeune Tchadien, déjà cité,

²⁷⁶ Thème constant chez J. Daniélou, et aussi H. de Lubac, H.U. von Balthasar... Quelle que soit la valeur de cette théorie, le missionnaire se trouve, lui, devant un fait: elles existent, tout simplement. Comment doit-il faire pour leur dire: "Je vous respecte.. mais vous êtes périmées... vous ne devriez pas exister!"?

²⁷⁷ Un autre missiologue nous aiderait-il à trouver la voie juste entre l'agression et la nostalgie? "Plutôt que de viser à

(cf. note 270), désire lui aussi que "des choses de chez nous soient élevées au même niveau que les expériences scientifiques classiques"; mais avec ce désir monte un autre sentiment amer: "l'impression qu'on a donné trop d'importance à ce qui l'abaisse" et il est probable que d'autres jeunes chinois, indiens et arabes pensent la même chose. L'unification du monde et son uniformisation par le rouleau compresseur de l'Occident sont sans doute inéluctables, mais il n'appartient pas aux théologiens latins d'en faire une nécessité "théologique"; d'ailleurs les jeunes théologiens du Tiers-Monde sont de plus en plus nombreux à élever la voix pour nous proposer une autre expérience: peut-être seront-ils assez forts pour lutter contre le non-dit des l'"infra-teste" et pour oser réaliser ce que prétend le texte.

277 (suite)

poignarder la religion indigène, il faut lui préparer un enterrement de première classe; la première méthode ne peut qu'attirer la méfiance, voire l'opposition farouche, contre l'auteur de l'attentat, tandis que la seconde récolte les sympathies de la famille du défunt. C'est cette méthode que voulait Grégoire le Grand". Cette "leçon de patience" est utilement adressée aux "missionnaires de ces derniers siècles, souvent préoccupés d'exterminer sans merci et sans ménagements toutes les manifestations religieuses, morales et même civiles qualifiées de non-chrétiennes" (A.V. Seumois, o.m.i., MA, Docteur en missiologie, dans La Papauté et les Missions au cours des six premiers siècles. Méthodologie antique et orientations modernes, Paris, Eglise vivante, 1951, p. 153, note 20).. Malheureusement, même dans les erreurs qu'il commet par faiblesse ou à cause des contradictions internes d'une mission impossible (respecter les cultures tout en imposant le christianisme latin), le missionnaire ne peut se résoudre à être, ni un assassin ni un fossoyeur-propriétaire de salons funéraires. Il aimerait tant pouvoir répéter chaque jour avec le Créateur: "Voici que je fais toutes choses nouvelles... Je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive".

B.- Du constat, passons au programme et pour le faire de manière conséquente, nous proposons de changer au texte conciliaire, non pas un mot, mais une simple lettre: faire reconnaître le droit, non pas à "la culture" mais à "sa culture", car pour beaucoup de pauvres, la "quantité suffisante de biens culturels" ne consiste pas en la "culture dite de base" définie à l'UNESCO ou au Vatican, mais en la culture locale dûment reconnue. Sur cette base, les pauvres seront heureux de participer, par surcroît, aux richesses des Nations, puisque le superflu ne viendra plus s'imposer au détriment du nécessaire. C'est bien le minimum en deçà duquel parler de dignité humaine devient une mauvaise plaisanterie.

A partir de là, il sera possible aussi d'envisager des études vraiment supérieures pour ceux qui en sont capables, puisqu'elles leur permettrait un épanouissement culturel vraiment conforme "à leurs dons et à leurs traditions", mais à condition toutefois que cette nouvelle élite n'ait pas été coupée de ses racines et de son peuple, et ne vienne pas encore alourdir le fardeau des pauvres.

II. GS 61: Formation à une culture intégrale

§1.- Ce texte reprend l'antinomie de GS 56,4 sur la difficulté de faire la synthèse entre les différentes disciplines et branches du savoir. Ce problème moderne de la culture, sous son aspect intellectuel, provoque l'évanouissement de l'image de "l'homme

universel", y compris l'image du synthétiseur théologien, si bien que l'Eglise devrait, selon Mgr. Elchinger, se résoudre à perdre le leadership de la culture.²⁷⁸ La nouvelle synthèse pourrait peut-être s'orienter vers l'humilité et le sens de la solidarité, toutes deux nécessaires à la pluridisciplinarité qui se substitue fatalement à la synthèse d'un seul homme.

Aussi bien le texte conciliaire que nombre d'interventions de Pères du Concile témoignent d'une certaine nostalgie à l'égard d'un temps où cette synthèse était encore possible. Idéal ou illusion? Car il faut remonter bien haut pour retrouver cette heureuse époque. L'histoire n'a pas pu s'arrêter à Saint Thomas et, en tout cas, depuis Descartes, la brisure est consommée entre théologie et science: depuis les deux continents n'ont cessé de dériver avec une accélération.

²⁷⁸ Intervention de Mgr. Elchinger: "L'Eglise devant une culture dont elle n'est plus le guide". Mgr. Elchinger y dénonce la conception trop restreinte de la culture et propose une définition plus large. Malheureusement, à notre avis, il voudrait restreindre le problème de la culture à "la situation et la position de l'Eglise devant la civilisation technicienne du monde actuel", ce qui limite la problématique à la situation occidentale (ou occidentalisée). "Ce qui est nouveau dans la situation de l'Eglise, ce n'est pas de se trouver devant des cultures nouvelles, c'est de ne plus pouvoir prétendre à en être le guide". A notre avis, ce deuxième problème ne supprime pas le premier, sinon il faut de nouveau réduire l'Eglise à l'Occident et aux questions qu'il suscite et exporte. La conclusion souhaite l'encouragement des théologiens à l'esprit créateur, sorte d'avant-garde des chrétiens dans les sentiers déroutants du monde moderne. Cf. *Documentation Catholique*, 1965, col. 1998-2000. Pour la résistance du thomisme, *ibid.*, col. 50.55, 241.

de plus en plus prononcée.

Et pourtant il est une autre forme de synthèse qui existe encore aujourd'hui et qui tient à la notion même de culture. Dès que l'on cesse de considérer la culture comme une "masse d'éléments culturels" divers (GS 61,1) pour l'envisager sous son aspect d'organon, pour employer le mot du Cardinal Lercaro, c'est la culture particulière elle-même qui constitue cette synthèse. Mais pour ce faire, il faut aussi renoncer à considérer "l'intégralité de la personnalité": une telle perspective fait abstraction de trois autres dimensions que nous avons signalées déjà plusieurs fois: la socialité, la fonctionnalité et la dimension de l'inconscient. La culture n'est pas un bateau à fond plat: ce bateau a une quille dont dépend l'équilibre de l'ensemble. De même la partie émergée de l'iceberg n'est qu'une partie infime de la totalité de la masse.

En fait, le Concile ne s'acharne-t-il pas à décrire la situation culturelle à partir d'un concept de culture antérieur au 20^e siècle? Est-il possible d'en parler de manière pertinente en faisant l'impasse sur les acquis de l'Ecole sociologique de Durkheim (la socialité), du fonctionnalisme de B. Malinowski (la fonctionnalité et l'organicité), la tendance psychanalytique (la dimension inconsciente de la culture) et enfin le structuralisme de C. Lévi-Strauss (la structure comme organisation abstraite et inconsciente de la culture),

c'est-à-dire un siècle de recherche anthropologique?²⁷⁹ Même si toutes les conclusions de ces chercheurs n'ont pas une valeur incontestable, leurs acquisitions positives n'en constituent pas moins un "point de non-retour". Une synthèse serait certes plus facile, qui n'aurait pas à tenir compte des points les plus récents et les plus discutés, mais ce serait une synthèse périmée: quel serait son intérêt? Nombre de difficultés dans l'Eglise d'aujourd'hui proviennent de problèmes qu'on n'a pas eu le courage de résoudre en leur temps et deviennent un fardeau qu'on lègue à la postérité, laquelle sera elle-même distraite de la solution des questions de son époque et toute occupée aux problèmes non résolus des générations précédentes. Si donc le sujet culturel auquel se réfère constamment le texte conciliaire, à savoir la personne pleinement autonome, ne correspond pas en fait au sujet réel et total, parce qu'on fait abstraction des aspects sociaux, globaux et inconscients de la culture, comment le programme d'action que l'Eglise se propose face à la culture pourra-t-il être opératoire?

Pour faire la synthèse entre la pensée de l'Eglise et les apports scientifiques concernant la culture, il importe tout d'abord de parler de la même chose: or, pour l'anthropologie, la culture est

²⁷⁹ J. POirier: "Histoire de la pensée ethnologique", dans Ethnologie générale, Paris, Gallimard, 1968, pp. 54-61.

"cette culture-ci", une culture concrète particulière, et c'est à ce niveau que se trouve la synthèse; pour le Concile au contraire, la culture c'est la Culture en général et si possible la Culture universelle (GS 61,3: l'universalité de la culture; 61,1: l'homme universel), c'est-à-dire une culture abstraite: elle est donc portée à défaire des synthèses existantes, en leur empruntant des "éléments" et des "valeurs" (au pluriel) pour construire en dehors d'elles une nouvelle synthèse. Les cultures existantes ne sont pas considérées comme des totalités organiques à l'intérieur desquelles l'Évangile vient s'insérer comme un levain, mais comme des carrières, ou des tas de valeurs où l'on puise des éléments pour sa propre construction, un édifice que l'on bâtit pour soi, ailleurs et autrement. Ce qu'il reste alors des cultures particulières, ce sont de tristes carrières abandonnées ou des masures branlantes dont on a pillé les plus belles pierres de taille. ^{279 bis}

En résumé, l'ajustement aux exigences du problème de la culture dans le monde d'aujourd'hui implique au préalable le déplacement des points de vue de l'unité et de la pluralité des cultures. Alors que le Concile voit une culture comme une pluralité d'éléments culturels et envisage de résoudre la pluralité des cultures en une

^{279 bis} H.U. von Balthasar parle d'"éléments du monde utilisés par l'Église puis laissés carbonisés..." (dans: Catholique, Paris, Fayard, Communio, 1976, p. 49).

culture universelle, l'anthropologie moderne, au contraire, voit une culture comme un organon unifié et envisage la pluralité des cultures comme un fait normal à sauvegarder.

	Organisation interne d'une culture	Rapport externe entre cultures
Texte Conciliaire	PLURALITE des "éléments culturels"	UNITE de la culture universelle
Anthropologie	UNITE d'un organisme culturel	PLURALITE des cultures

GS 61, 3²⁸⁰ décrit les moyens culturels dont disposent les sociétés riches, c'est-à-dire non pas toutes "les sociétés actuelles" ni "la plupart des hommes", mais, quand on regarde à l'échelle du monde, la minorité. Pour la grande majorité, pas de livres, pas de télévision; ils ne se préoccupent d'ailleurs pas tant de l'accès à une "culture universelle",²⁸¹ tant qu'ils peuvent vivre de la leur propre. Les sociétés riches aspirent au loisir, les sociétés pauvres désirent accéder à un travail qui permette de vivre; les premières naviguent vers l'au-delà du maximum et les secondes tendent au minimum. Si les pauvres ont des activités libres, elles ont rarement le "désintéressement" du loisir: même leur religion et leur prière concernent

²⁸⁰ Pour GS 61,2 (la famille), Cf. 3^e Partie (GS 52).

²⁸¹ Texte latin: *quae universali culturae favere possunt";
texte français: "qui peuvent faciliter l'universalité de la culture".

leur travail;²⁸² le tourisme, ils l'ignorent, sinon à titre de "boat people"; quant aux visites que leur font les riches, heureux sont-ils s'ils n'en sortent pas appauvris par le regard que l'on porte sur eux, et encore plus démunis de dignité. Et heureux les visiteurs s'ils s'en sortent l'intelligence affinée, car les circuits touristico-commerciaux ne sont pas organisés pour perturber le confort intellectuel, mais plutôt pour confirmer les préjugés du type "comment peut-on être persan?"

A partir de ce constat, la "collaboration des chrétiens aux manifestations et aux actions culturelles collectives qui sont de leur temps", leur humanisation et leur christianisation, ne peuvent que s'appuyer sur une attitude critique et prophétique: tout d'abord l'acceptation de la vision occidentale comme d'une vision limitée et partielle des choses; et ensuite, l'option pour le respect intégral des pauvres, par l'attention portée plutôt à ce qu'ils sont qu'à ce qu'ils n'ont pas.

Enfin GS 61,4 signale que l'éducation culturelle ne serait pas intégrale sans une interrogation philosophique et théologique sur le sens profond de la culture et de la science pour la personne humaine.²⁸³ Nous avons déjà vu que c'est dans les sociétés globales

²⁸² Eloge du scribe, Sir. 38,33.

²⁸³ Cf. GS 10,1; 11,3; 33,2.

que les réalités culturelles les plus humbles sont intégrées en sagesse et en religion, alors que les sociétés modernes différencient, analysent, spécialisent, isolent ces mêmes réalités. Avant de proposer (ou d'imposer inconsciemment) une synthèse encore peu sûre d'elle-même, il importe donc de veiller à ne pas déstructurer celle qui a l'avantage d'exister, même si elle n'est pas parfaite.

III. GS 62: "Harmonie entre culture et christianisme"

§§1-2.- A partir des problèmes que pose la culture au christianisme, le Concile propose certaines tâches à réaliser en vue de l'harmonie entre les deux domaines, culturel et chrétien.²⁸⁴

Dans l'évaluation de la contribution de l'Eglise au progrès de la culture, il faut noter la répartition inégale de cette influence selon les époques et les régions. Pratiquement totale en Occident jusqu'au 18^e siècle, elle est plus problématique dans l'Occident d'aujourd'hui et dans l'ailleurs de toujours: ce sont les lieux d'incitation de la vitalité et d'une profonde intelligence de la foi aujourd'hui.

Si les difficultés d'harmonisation proviennent de "raisons contingentes", ces dernières ne sont pourtant pas quantité négligeable;

²⁸⁴ Sciences exactes et historiques: GS 54; 56,3,4,6; 61,1; phénoménisme et agnosticisme: 57,5,6,; Foi et raison: 59,3; Eglise et Etat: 59,4; Sciences, philosophie et théologie: 61,4.

on peut même se demander si ces raisons ne sont pas en grande partie structurelles et non contingentes: le "trésor" culturel de l'Eglise latine; les "méthodes et les règles propres aux Sciences théologiques"; l'extension respective du domaine du dépôt et de celui de son expression, selon l'école théologique à laquelle on appartient; le contenu de la foi et le langage de sa communication; l'articulation du rôle du Magistère et de celui des théologiens, de la théologie et de la pastorale, de la théologie et des sciences dites profanes (sciences exactes, histoire, philosophie, psychologie, sociologie): autant de nids à problèmes, non plus entre l'Eglise et la culture, mais entre l'Eglise et les cultures. Les procès récents montrent que la culture des théologiens engagés partout dans le monde n'est plus la même que celle du Magistère romain. Dès lors, le problème n'est plus seulement celui des relations de l'Eglise au monde, mais celui des relations entre les deux mondes (ou plus) qui habitent l'Eglise.

• Tout ce long paragraphe concerne la relation de l'Eglise avec la culture scientifique, mais les mêmes problèmes théologiques et les mêmes difficultés structurelles se posent aussi, comme nous l'avons vu, avec les autres cultures; notamment les cultures traditionnelles des continents du Tiers-Monde. Ils sont traités dans le décret Ad Gentes, mais il fallait les signaler ici.

§§3-5.- La mission des écrivains et des artistes a une grande importance pour la vie de l'Eglise et cela commande l'attitude de

celle-ci à leur égard: compréhension, liberté, échange, reconnaissance et accueil dans la liturgie.

Les conditions concrètes dans lesquelles se situe la relation de l'Eglise au monde des artistes ont été décrites par Paul VI. Bien qu'il ne soit pas conciliaire, son discours, prononcé pendant le Concile, peut servir de commentaire à ces paragraphes de GS 62.²⁸⁵

Paul VI dit aux artistes que l'Eglise a besoin de leur activité artistique: sans eux, "notre ministère deviendrait balbutiant et hésitant, il aurait besoin de faire un effort pour devenir artistique et même prophétique.... il lui faudrait faire coïncider le sacerdoce avec l'art." Sur ce chapitre, l'Eglise a des griefs à l'égard des artistes: "Vous Nous avez un peu abandonné: vous êtes partis au loin vous abreuver à d'autres sources, cherchant à exprimer d'autres choses, légitimes certes, mais qui ne sont plus les Nôtres.²⁸⁶ ...Certaines expressions artistiques Nous offensent, Nous qui sommes les tuteurs de l'humanité toute entière, de la définition complète de l'homme, de sa santé morale, de sa stabilité...."

Mais après ces griefs, l'Eglise, par la bouche de Paul VI,

²⁸⁵ Paul VI: "L'Eglise et l'ART", allocution du 7 mai 1964, à la messe des artistes: Documentation Catholique, 1964, pp. 683-690.

²⁸⁶ Ce passage dit bien, dans le domaine des arts, la perte du leadership dont parlait Mgr. Elchinger.

fait aussi son mea culpa:

"Nous vous avons, en effet, imposé comme première règle l'imitation, à vous qui êtes des créateurs toujours vivants, chez qui pétillent mille idées de mille nouveautés, Nous vous disions: Nous avons ce style, il faut vous y adapter; Nous avons cette tradition, il faut que vous y soyez fidèles; Nous avons ces maîtres, il faut les suivre; nous avons ces règles, vous ne pouvez vous en écarter. Nous vous avons parfois imposé une chape de plomb... Et alors, le langage que vous avez parlé à notre monde a été docile, certes, mais, pour ainsi dire, contraint, mal à l'aise, incapable de trouver sa libre expression, C'est ainsi que, Nous aussi; Nous avons été insatisfaits de cette expression artistique. Et puis, Nous irons jusqu'au bout de notre mea culpa, Nous vous avons offensés en recourant à du faux, à l'oléographie, à l'oeuvre d'art à bon marché... Nous avons emprunté, Nous aussi, des chemins de traverse qui n'ont pas servi l'art, la beauté et, ce qui est pire pour nous, le culte de Dieu... "

Il est facile de voir combien ces aveux débordent le cas de

l'art pour s'étendre à tout le domaine de la culture et aux relations concrètes de l'Eglise avec les diverses cultures, surtout celles avec lesquelles l'Eglise vient de faire récemment la rencontre. Alors que cette rencontre devrait déboucher sur une véritable création nouvelle, l'attachement excessif à un style, une tradition, des maîtres, des règles, bref, à un trésor terrestre attaqué par les mites et les vers,²⁸⁷ a contraint les ouvriers de l'Evangile à l'imitation, à l'implantation de ce qui existe déjà ailleurs. Or, comme le disait le Père Rétif, curé d'une paroisse de Paris, "Ce n'est pas en essayant de perfectionner la lampe à l'huile qu'on a découvert l'électricité!" Ce n'est pas en portant cette "chape de plomb" que l'on pourra vraiment respecter les cultures et les évangéliser à fond. Le ministère du missionnaire, comme celui de l'artiste, est un travail de création: il exige donc une "liberté normale" qui ne soit rien moins qu'une liberté de création. La norme de cette liberté ainsi que les "exigences de la liturgie" ne peuvent être définies unilatéralement dans les bureaux de la Propagande ou de la Congrégation du Culte divin: ceux-ci s'occupent généralement de la conformité au rite latin; c'est donc sur place, dans les cultures locales, qu'il faut décider de la conformité culturelle, car il y a bien des manières différentes "d'élever l'esprit vers Dieu".

²⁸⁷ Mt 6, 19-21; Cf. G. Lercaro, *Documentation Catholique*, 1964, p. 1663: "les richesses du passé".

Autrement dit, pour que "la gloire de Dieu éclate davantage, que la prédication de l'Évangile devienne plus transparente à l'intelligence des hommes et apparaisse comme convenue à leurs conditions d'existence" (GS 62,5), l'Église latine doit renoncer à une excessive confiance en ses richesses culturelles particulières, car, comme le disait le Cardinal Lercaro: "ces richesses ne plaquent pas toujours la lumière du message évangélique sur le candélabre, mais bien souvent elles la mettent plutôt sous le boisseau, elles empêchent souvent l'Église de s'ouvrir aux acquisitions d'une culture nouvelle et aux trésors des anciennes cultures qui ont fleuri hors des frontières du christianisme".²⁸⁸

s6-7.- A l'occasion de ces paragraphes de GS 62, nous devons noter au passage une caractéristique de GS souvent relevée par les

²⁸⁸ G. Lercaro, Documentation Catholique, 1966, col. 1663. Cette exigence devient plus évidente quand on lit d'autres passages du discours de Paul VI aux artistes, quand il dit que le Pape est l'ami des artistes "non seulement parce qu'une tradition de somptuosité, de mécénat, de grandeur, de faste entoure son ministère son autorité, ses rapports avec les hommes, et parce qu'il a besoin de ce cadre décoratif et expressif pour dire à qui ne le saurait pas qui il est et comment le Christ a voulu qu'il fût au milieu des hommes; mais il est encore votre ami pour des raisons plus intrinsèques...: en raison de Notre ministère qui Nous pousse à venir à vous..." (Documentation Catholique, 1964, col. 685). Mais est-ce vraiment le Christ qui a voulu que le Pape soit au milieu des hommes dans un rapport tel qu'il nécessite ce cadre décoratif et somptueux? N'est-ce pas vite canoniser une tradition qui vient des hommes? Et annoncer ainsi aux ignorants "qui est le Pape?", n'est-ce pas détourner de sa mission celui qui doit annoncer aux pauvres "qui est le Christ?"

Pères du Concile; il s'agit du ton optimiste (certains disent: candide, idyllique) et dualiste de certains passages. Pour l'optimisme, on en a un exemple dans la manière de décrire la littérature et l'art contemporains (GS 62,3). Quant au dualisme, les 66 et 7 l'illustrent bien. Il faudrait même parler de "trialisme", car le texte suppose trois acteurs différents: l'Eglise (et il faut penser qu'il s'agit de l'Eglise magistérielle quant elle s'adresse aux croyants, ou aux chrétiens ou aux catholiques), les croyants vivant dans le monde et enfin le monde de la culture: "Que les croyants vivent donc en très étroite union avec les autres hommes de leur temps et qu'ils s'efforcent de comprendre à fond leurs façons de penser et de sentir, telles qu'elles s'expriment par la culture". Le ton semble être le même depuis que Léon XIII commençait à persuader les catholiques français de ne plus bouder la politique des régimes issus de la Révolution. On semble considérer toujours que les catholiques sont en marge du monde alors qu'ils y baignent et même qu'ils sont imprégnés de sa pensée. En beaucoup de domaines, les chrétiens ne sont plus du côté de l'Eglise officielle, mais du côté du monde dont ils font partie.²⁸⁹ Ils n'ont pas à s'unir aux hommes ni à s'efforcer de les

²⁸⁹ Un auditeur laïc, le Professeur Juan Vasquez, d'Argentine, l'a dit aux Pères du Concile, le 10 novembre 1964: "Somos Iglesia y somos mundo.... Tenemos ante nosotros un panorama estremecedor de sufrimientos, de alegría, de esperanzas, que son nuestros sufrimientos, nuestra alegría, nuestras esperanzas.... Tenemos viva conciencia de que la Jerarquía necesita conocer, día tras día, el mundo y su

comprendre, car cette humanité parle du plus profond d'eux-mêmes. C'est pourquoi, on a l'impression que l'invitation à se jeter à l'eau arrive trop tard, car les intéressés se sont déjà établis sur l'autre rive. Les chrétiens, pour la plupart, à la différence de l'Eglise magistérielle qui est toujours de culture classique, sont imprégnés de la culture scientifique moderne: ils n'ont donc pas à faire une démarche pour aller à sa rencontre, mais plutôt à prendre conscience de ce qui monte du plus profond d'eux-mêmes et à le confronter à l'Evangile et à cette sensibilité authentiquement chrétienne qui doit être aussi la leur.

Aussi les problèmes actuels ne viennent pas tant de la dualité Eglise-Monde: ils se déplacent actuellement pour souligner la dualité entre Eglise magistérielle hors du monde d'aujourd'hui et chrétiens dans le monde. Les Synodes qui se sont succédés depuis la fin de Vatican II montrent un décalage de plus en plus marqué entre ce que les Evêques y apportent venant de leur monde, et ce qu'ils en rapportent à leur monde, en fait de consigne, après leur réunion magistérielle. Les nombreuses invitations à engager un "mariage" ("Qu'ils marient la connaissance des sciences.... avec la doctrine chrétienne....") n'empêchent pas de ressentir de plus en plus le divorce qui

289 (suite) devenir.... Porque - repetimos - somos Iglesia y somos mundo. Queremos observar, hablar y obrar, para la Iglesia y para el mundo..." (Acta Synodalia, III, VII, pp. 79 et 81.

s'instaure entre les requêtes et les réponses entre le monde et l'Eglise officielle. La situation actuelle des théologiens semble être le lieu critique où se joue l'avenir d'une Parole pertinente pour le monde.

L'impression de dualisme est encore renforcée par le §7, dont les termes font penser à l'extériorité de deux corps pleinement constitués et concurrentiels, ce qui nécessite une collaboration, une adaptation, une mise en commun des énergies, un souci de ne pas perdre contact, une bonne entente, etc.. Cette extériorité est-elle compatible avec le style suggéré par les images et paraboles évangéliques du levain et du sel qui impliquent plutôt une compénétration, une perte de soi dans la pâte. Dans les Séminaires et les Universités catholiques, la théologie ne dialogue déjà plus avec les "autres sciences", c'est en elle-même que les sciences dialoguent avec la Révélation: par exemple, c'est à l'intérieur même de l'exégèse que la critique historique et l'analyse structurale dialoguent avec la Parole révélée: donc l'exégète, même s'il travaille en interdisciplinarité avec des spécialistes de l'histoire, est déjà lui-même historien ou structuraliste. Dès lors, n'est-ce pas tout le langage d'extériorité et de dualisme qui doit être repensé: "collaboration", "adaptation", "ministres sacrés", "sciences sacrées", etc...? Les ministres sacrés, tout séparés qu'ils soient, devront accueillir pour leur propre compte la parole des contemporains et en faire leur propre

parole: c'est du plus profond d'eux-mêmes que devra monter une Parole pour leur temps, et non plus une Parole intemporelle qu'il suffit finalement d'habiller par une expression "adaptée". Il ne s'agit plus alors d'une relation extérieure entre enseignants et enseignés, mais d'une nouvelle relation où chacun pour sa part enseigne et est enseigné à la fois. De plus, dans la mesure où la théologie s'ouvre aux laïcs, il sera de plus en plus difficile de fermer les Séminaires au monde: "Somos Iglesia y somos mundo!": ce serait déplacer les frontières du problème sans le résoudre dans le fond. Enfin, pour que la "juste liberté de recherche et de pensée" puisse permettre aux fidèles, clercs et laïcs, de "faire connaître humblement et courageusement leur manière de voir", il faudra que le Magistère les accueille avec une égale humilité et le même courage, tout en veillant à ce que des judaïsants ne viennent pas s'insinuer pour épier cette liberté, "celle qui nous vient de Jésus-Christ, afin de nous réduire en servitude" (Ga 2,4).

Il nous reste deux remarques à faire sur l'ensemble du chapitre II: l'Essor de la culture. La première concerne l'absence de toute mention de Jésus. Certes il est question du Christ à six reprises, une fois de la Sagesse qui depuis toujours était auprès de Dieu, une fois du Verbe de Dieu qui avant de se faire chair était déjà dans le monde, une fois de Celui qui est venu pour sauver le monde, une fois du Fils incarné qui est la pleine manifestation de la

Révélation de Dieu.²⁹⁰ Il s'agit donc chaque fois du Christ vu sous l'aspect mystérique, soit de sa préexistence en Dieu, soit de son action de Christ Ressuscité, mais jamais du Jésus historique en situation culturelle concrète. L'analyse de GS 58 nous a montré que les principes qui régissent les rapports de l'Eglise à la culture auraient pu être formulés d'une toute autre manière si le chapitre avait pris en compte la situation de Jésus dans une culture singulière.

La deuxième remarque porte sur la place du chapitre II consacré à la culture dans l'ensemble de la deuxième partie de GS. Au sujet du n°22 d'un état antérieur de la Constitution, le Cardinal Lercaro avait dit qu'il était "comme le noeud de toute le Schéma. Il porte en effet sur une question très importante qui montre clairement et synthétiquement comment l'Eglise et le monde, tout en étant différents, sont cependant unis."²⁹¹ GS 53 montre bien dans sa définition de la culture que celle-ci est en effet le concept synthétique qui englobe tout le reste. "Le mot culture désigne tout ce par quoi l'homme s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le

²⁹⁰ Le Christ: GS 57,2; 58, titre; 58,2,4, (bis); 61,1; la Sagesse: GS 57,3; le Verbe de Dieu: GS 57,4; le Sauveur: GS 57,6; le Fils incarné: GS 58.1.

²⁹¹ Documentation Catholique, 1964, col. 1662.

travail" (Chapitre III: La vie économique-sociale"), humanise la vie sociale, aussi bien la vie familiale (Chapitre I: Dignité du mariage et de la famille) que l'ensemble de la vie civile (Chapitre IV: La vie de la communauté politique, et Chapitre V: La sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des Nations).

Dès lors, le fait de placer la culture au chapitre II et non au Chapitre I qui aurait été sa place normale en tant que concept synthétique englobant le reste, vient confirmer notre impression qu'après GS 53, le concept de culture connaît une réduction de son champ sémantique: elle n'est plus cet ensemble d'activités par lesquelles l'homme accède à l'humanité, mais seulement une partie ou un secteur privilégié de cet ensemble, à savoir l'activité intellectuelle, souvent sous son aspect scolaire, ce qui a pour effet, entre autres choses, de laisser en dehors de la culture tous ceux qui ne se distinguent pas par cette activité, ou, en tout cas, de les présenter comme demandeurs et non possesseurs d'une culture.

GS 53 ressemble à une concession temporaire faite aux anthropologues, et dès GS 54, on en revient à une conception humaniste et ecclésiastique de la culture. Si bien que le Concile lui-même semble pris dans la description que la Constitution donne du monde en GS 4,4: "L'échange des idées s'accroît, mais les mots mêmes qui servent à exprimer des concepts de grande importance revêtent des acceptions fort différentes suivant la diversité des idéologies."

TROISIÈME PARTIE

LE RESTE DE GAUDIUM ET SPES

TROISIEME PARTIE

LE RESTE DE GAUDIUM ET SPES

Après avoir longuement étudié le chapitre II (L'Essor de la culture) de la deuxième partie de GS, il nous reste à examiner son contexte, c'est-à-dire le reste de la Constitution: l'Avant-Propos (GS 1-3), l'Exposé préliminaire (4-10), les quatre chapitres de la Première Partie (11-45), les chapitres I, III, IV et V de la Deuxième Partie (46-52, 63-90) et la Conclusion de la Constitution (91-93). Nous le ferons, non plus en suivant le texte numéro par numéro, mais en traitant l'ensemble de manière thématique. En effet, si le concept de culture est bien "le noeud de tout le Schéma", comme l'a dit le Cardinal Lercaro, on peut penser qu'il aurait pu fonctionner comme concept synthétique et provoquer une autre distribution de la matière à l'intérieur de la Constitution. Il semble donc légitime de soumettre le contexte lui aussi à une lecture qui soit cohérente avec la définition de la culture telle qu'elle est donnée en GS 53.

Parmi tous les thèmes possibles, nous en retenons trois: les Pauvres, l'Unification du Monde et enfin le Concept de Culture tel qu'il se dégage de l'ensemble du texte. Le troisième thème ne pose pas de problème puisqu'il est le sujet de notre thèse. Les deux premiers sont retenus parce que l'examen du chapitre II nous a déjà montré que ce sont eux qui comportent les conséquences les plus lourdes quand on les confronte à telle ou telle conception de la culture.

Chapitre I

LES PAUVRES

La Constitution Pastorale Gaudium et Spes s'ouvre avec l'annonce du souci que l'Eglise a des pauvres: "Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent..." (GS 1), souci qui ne se dément pas par la suite.

1) Leur situation est amplement décrite: la faim,²⁹² la misère,²⁹³ l'analphabétisme,²⁹⁴ l'asservissement,²⁹⁵ l'injustice à l'égard des déshérités,²⁹⁶ la privation de famille,²⁹⁷ la faiblesse de ceux qui manquent du nécessaire tout en côtoyant le luxe insultant des riches,²⁹⁸ les inégalités économiques et sociales non seulement entre individus,²⁹⁹ mais entre nations qu'on a pris l'habitude de distinguer

²⁹² GS 4,4; 69,1; 84,1; 9,2.

²⁹³ GS 4,4; 27,12,2; 31,2; 42,2; 63,3; 69,1; 81,2-3; 84,3.

²⁹⁴ GS 4,4; 60,1.

²⁹⁵ GS 4,4; 67,3.

²⁹⁶ GS 21,5; 66,3.

²⁹⁷ GS 26,2; 29,2; 52,2.

²⁹⁸ GS 63,3; 65,3; 70; 71,6.

²⁹⁹ GS 63,3; 66,1.

en pays développés et pays en voie de développement,³⁰⁰ la privation d'initiative, de responsabilité et même des droits minimaux,³⁰¹ la situation des agriculteurs,³⁰² des émigrés et réfugiés,³⁰³ toutes les conditions infra-humaines qui mènent parfois à la dégradation, à l'irresponsabilité et parfois à la guerre,³⁰⁴ la situation de minorité maltraitée par une majorité ethnique, religieuse, idéologique ou socio-économique.³⁰⁵

2) Cette pauvreté multiforme, le Concile ne l'envisagé pas seulement au niveau des individus, mais il en souligne à plusieurs reprises les aspects sociaux, économiques et politiques, qui ne sont pas sans entraîner des conséquences à l'intérieur des cultures globales.

a) Ainsi, la mutation profonde qui affecte le monde entier touche également les "communautés locales traditionnelles" (familles

³⁰⁰ GS 8,4; 9,2; 63,3-4; 65,1,3; 69,3; 70; 71,6; 84,2; 85; 86; 88; 90,3.

³⁰¹ GS 26,2; 29,2; 31,2; 63,3; 65,1; 68; 69,2; 71,1.

³⁰² GS 9,2; 63,4; 64,1; 66,1; 71,6.

³⁰³ GS 6,4; 66,2; 84,2.

³⁰⁴ GS 23,7; 63,3,4; 67,3; 71,6; 31,2; 69,2; 75,2; 83.

³⁰⁵ GS 73,3; 79,2.

patriarcales, clans, tribus, villages)", car l'industrialisation et l'urbanisation suscitent des réactions en chaîne et à distance jusque dans le monde rural.³⁰⁶ Ces peuples voient se répercuter aussi chez eux les nouveaux problèmes du rapport entre socialisation et personnalisation, ce qui ne va pas sans modifier les traditions plus anciennes qui équilibraient les rapports entre socialité et personnalité.³⁰⁷

Dans cette situation, il est de la plus haute nécessité de tenir compte de la diversité des formes de cet équilibre: "Assurément, selon les régions et selon l'évolution des peuples, les relations entre la socialisation et l'autonomie ou le développement de la personne peuvent être comprises de diverses façons".³⁰⁸ Ce principe s'applique dans différents domaines, l'économique, le social (familial, politique), le monde des valeurs et la religion.

³⁰⁶ GS 5,7; 6,1,2,3,6.

³⁰⁷ GS 6,5,5; 8,2; 25,1,2,3; 42,3.

³⁰⁸ GS 75,3. L'intervention, ici, du concept d'"évolution des peuples" peut être sujet à caution, car il implique historiquement des préjugés et des jugements de valeur qui ne font pas justice à l'objectivité. On pense souvent à "plus ou moins évolués" au lieu de penser "évoluant dans des directions différentes" car "tout système social est en voie d'évolution constante"; c'est pourquoi les ethnologues ajoutent volontiers le qualificatif "technique" aux notions d'évolution et de sous-développement, car alors elles n'impliquent plus un jugement de valeur, mais tout au plus des constatations aisément vérifiables (Cf. J. Poirier: "Histoire de la pensée ethnologique", dans *Ethnologie Générale*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 34-41; id., "Programme de l'Ethnologie", *ibid.*, pp. 541-542; J.P. Lebeuf: "Ethno-

Sur la base de la destination universelle des biens,³⁰⁹ on remarque que "fréquemment, dans les sociétés économiquement moins développées, la destination commune des biens est partiellement réalisée par des coutumes et des traditions communautaires, garantissant à chaque membre les biens les plus nécessaires. Certes, il faut éviter de considérer certaines coutumes comme tout à fait immuables, si elles ne répondent plus aux nouvelles exigences de ce temps; mais, à l'inverse, il ne faut pas attenter imprudemment à des coutumes honnêtes qui, sous réserve d'une saine modernisation, peuvent encore rendre de grands services".³¹⁰

Ce passage témoigne de la prudence des Pères du Concile quand il s'agit d'apprécier et d'intervenir dans les sociétés moins

308 (suite)

logie et coopération technique, ibid., pp. 494-522.). Dans la même ligne, E. de Martino, comparant les sociétés primitives et la civilisation occidentale, dit: "Il ne s'agit donc pas d'enfant et d'adulte, mais, pour ainsi dire, de deux manières d'être adulte, l'une des deux étant la nôtre"; dans les deux types de sociétés, E. de Martino interprète la religion comme étant un "mode de réintégration culturelle": Cf. C. Cases: "Entretien avec Ernesto de Martino sur la mort, l'apocalypse et la survie", dans Esprit n° 347, mars 1966, p. 373.

³⁰⁹ GS 69,1; Cf. 71,3.

³¹⁰ GS 69,2; voir aussi 66,1; 86,7.

développées au plan économique. En effet, si certaines sociétés assument traditionnellement la communauté des biens sans cependant nier la propriété privée, c'est que toute la culture valorise hautement cet aspect communautaire et que tous les aspects de la vie en sont fortement marqués. On peut se demander si l'idéologie personnaliste de l'Occident³¹¹ est toujours apte à saisir le jeu subtil de la socialité et de la personnalité dans ces sociétés. Nous pouvons dire par expérience qu'il faut une longue présence dans un groupe de ce type pour arriver à percevoir comment la personne peut s'y épanouir, car ce qui est public et affiché, ce sont les valeurs d'adhésion au groupe, alors que la marge d'affirmation personnelle, bien qu'existant, se fait discrète et se limite souvent à la vie privée. Pour le reste, ce n'est pas en luttant contre le "personnage" (la fonction sociale) que "la personne" s'épanouit, mais en tâchant de coïncider avec lui par l'adhésion. Sans prétendre que l'équilibre qui résulte de ce jeu soit entièrement parfait et immuable, on peut dire, en s'en tenant au constat de fait, que ce genre d'équilibre correspond à un type de sensibilité très différent, sinon opposé à la sensibilité du personnalisme occidental.

Par contre, il nous semble dangereux de remettre en cause cet équilibre au cas où les coutumes qui le fondent "ne répondent plus

³¹¹ ...et du Concile: Personne humaine, 71 fois dans GS et 38 fois dans les autres textes du Concile.

aux nouvelles exigences de ce temps" (GS 69,2). Nous savons que les nouvelles exigences ne viennent pas de l'intérieur même des cultures en question comme par une nécessité de dynamique interne que l'on appelle la transculturation,³¹² mais qu'elles sont posées par l'Occident moderne, colonial et missionnaire. Dès lors, la marge de prudence est très ténue, et historiquement, on doit reconnaître qu'elle a souvent été inexistante, et que la modernisation n'a pas été une "saine modernisation", mais un attentat sauvage et brutal. Dès lors, il est pour le moins problématique de projeter dans le proche futur un principe idéal auquel l'histoire passée et le présent apportent un démenti aussi évident.

Une fois de plus, on peut se demander si le langage anhistorique du Concile ne contribue pas à fonder le reproche d'optimisme excessif adressé souvent à GS: en se tenant dans un présent intemporel au-dessus de la mêlée historique, le Concile énonce de beaux principes, mais qui sont difficilement opératoires, car toute la vie des hommes et des sociétés se déroule dans l'histoire. Du même coup,

³¹² Transculturation: "processus évolutif déclenché par l'effet de facteurs endogènes (sans mise en contact de deux ou plusieurs ensembles culturels distincts)". Il faut la distinguer de l'Acculturation qui est un "processus dynamique dans lequel s'engage une culture évoluant sous l'influence d'une autre culture" (N.B.- Les Allemands et les Espagnols inversent les acceptions de ces deux termes). Cf. J. Poirier: "Ethnies et cultures", dans Ethnologie Régionale I. Afrique, Océanie. Paris, Gallimard, 1972, pp. 24-25.

le reproche de dualisme se trouve également fondé: les conseils de prudence que le Concile adresse au monde sont difficilement crédibles lorsque l'Eglise elle-même a été engagée dans certaines imprudences historiques.

b) "Bon nombre de peuples pourraient sérieusement améliorer leur niveau de vie si, instruits comme il convient, ils passaient de méthodes archaïques d'exploitation agricole à des techniques modernes et les appliquaient avec la prudence nécessaire à leur situation, tout en instaurant aussi un meilleur ordre social et en procédant à un partage plus équitable de la propriété terrienne" (GS 87,1).

L'anthropologie tente de "parvenir jusqu'au plus secret de la pensée des peuples"³¹³ pour essayer de prévoir quels seront les effets des interventions proposées par ce texte: instruction convenable, passage d'une technologie archaïque à une technologie moderne, modification des structures sociales et de tenure des terres. N'importe laquelle de ces quatre interventions, à elle seule, est de nature à changer l'équilibre d'une culture dont le degré d'intégration et de totalité est si poussé qu'il la rend fragile comme l'est une mécanique complexe de haute précision ou un organisme vivant. Dans ces

³¹³ J.P. Lebeuf: "Ethnologie et coopération technique" dans Ethnologie Générale, Paris, Gallimard, 1968, pp. 494-495.

conditions, le "convenable", le "meilleur" et la dose de prudence nécessaire, lorsqu'ils sont déterminés de l'extérieur, peuvent entraîner des "problèmes insolubles résultant de ces changements et de l'introduction, dans des sociétés désarticulées, de nos techniques avec, en même temps, notre forme de pensée."³¹⁴

Est-ce à dire que la prudence doit aller jusqu'à l'immobilisme et au non-interventionisme? Non, mais la prudence doit alors se définir comme une grande patience, celle qu'implique le fait de s'interdire tout diagnostic qui ne soit pas posé à partir du point de vue des intéressés eux-mêmes, car eux seuls sont à même de rééquilibrer l'organisme culturel, perturbé par l'intrusion d'un élément culturel étranger. Personne ne peut "acculturer" qui que ce soit: ou le groupe parvient à "s'acculturer lui-même", ou alors l'intervention extérieure le "déculture". On nous dira que c'est justement le but de l'instruction de former l'esprit pour qu'il puisse s'acculturer. Mais, historiquement, l'instruction s'est donnée dans les écoles et s'est adressée aux enfants et aux jeunes, à ceux qui ne détiennent pas la maîtrise de l'intégration culturelle et c'est logique que cette école les ait déculturés. Instruire les adultes aurait exigé une patience que l'on n'avait pas, car il aurait fallu faire

³¹⁴ Ibid., p. 495; voir aussi J. Poirier: "Problèmes d'ethnologie économique", ibid., pp. 1585-1589: L'économie d'aubaine.

face aux résistances de personnes intégrées culturellement. On a donc tourné le dos au présent pour travailler en vue de l'avenir, selon la maxime: "L'avenir est aux jeunes".

Finalement, il faut se résoudre à admettre qu'en apportant un certain bien-être économique, on a aussi imposé un appauvrissement social qui était inconnu sous cette forme dans les cultures "authentiques". L'économisme, si justement dénoncé par le Concile en GS 63,3, ne réapparaît-il pas subtilement dans des passages comme GS 69,2 et 87,1, tellement l'idéologie occidentale imprègne les hommes d'Eglise eux-mêmes et monte du plus profond de leur inconscient? Dans cette situation, ne peut-on se demander si les pauvres ont quelque intérêt à ce que l'Eglise proclame sa liberté vis-à-vis de toute culture (GS 58,3)? Leur intérêt ne viendrait-il pas plutôt du fait qu'elle commence à prendre conscience du contraire et à mesurer la portée de sa dépendance réelle vis-à-vis d'une culture particulière historiquement repérable? Cet aveu exigerait sans doute de renoncer à un certain langage idéal, mais il mettrait l'Eglise à pied d'oeuvre, en présence d'une situation clarifiée et devant une intervention qui aurait enfin des chances d'être pertinente.

3) Le jugement ethnocentrique est encore plus flagrant lorsque l'on quitte le plan économique pour envisager le domaine de la famille, "fondement de la Société" (GS 52,2). Touchant de plus près à la morale et à la théologie chrétiennes, ce domaine risque plus que tout

autre d'être le terrain de jugements de valeur insuffisamment basés sur la connaissance objective et scientifique des diverses cultures. Nous avons déjà parlé de la polygamie,³¹⁵ mais il y a d'autres cas:

"En vérité, il est affligeant de constater que ces droits fondamentaux de la personne ne sont pas encore partout garantis. Il en est ainsi lorsque la femme est frustrée de la faculté de choisir librement son époux ou d'élire son état de vie, ou d'accéder à une éducation et une culture semblables à celles que l'on reconnaît à l'homme."

(Gs 29,2).³¹⁶

Pendant des siècles, l'Eglise latine a toléré et béni en Occident de nombreux mariages où la femme était soumise à des impératifs familiaux, économiques, politiques et même religieux, tout en maintenant une forme canonique qui impliquait son libre consentement public (GS 48,1). Ce qui montre bien qu'on pouvait bien être chrétien et recevoir les sacrements avant que la prise de conscience des droits pléniers de la personne humaine ne soit devenue aussi aiguë que de

³¹⁵ GS 47,2: "La dignité de cette institution (la communauté conjugale et familiale) ne brille pourtant pas partout du même éclat puisqu'elle est ternie par la polygamie....".

³¹⁶ Noter au passage le sens typiquement "humaniste classique" du mot culture: anthropologiquement parlant, l'éducation de garçons et des filles est évidemment différente, mais il est tout aussi évident qu'ils participent à la même culture.

nos jours. Dans l'Eglise, même aujourd'hui, les droits des femmes sont en devenir et l'on est encore loin de l'idéal qui nous est déjà acquis dans le Christ, en qui "il n'y a plus l'homme et la femme: car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ" (Ga 3,28).

Il n'y a donc pas lieu de "s'affliger" trop vite des sociétés et cultures où l'institution matrimoniale repose sur d'autres bases que le contrat romain entre personnes autonomes, mais d'y semer la Bonne Nouvelle et la joie de l'Évangile et d'attendre patiemment qu'elles portent leurs fruits: alors on aura la certitude que l'évolution et le progrès de la personne proviennent vraiment de la liberté du Christ et non de l'impatience occidentale qui s'offusque de ne pas trouver partout ses propres manières de penser, de sentir et d'agir.³¹⁷

Pour ce qui est du droit des parents "d'élever leurs enfants au sein de la famille,"³¹⁸ nous avons vu que l'utilisation des moyens

³¹⁷ Cette nécessité de la patience découle de GS 29,4, dans un autre contexte que celui du mariage: "Et même s'il faut un temps passablement long pour parvenir au but souhaité, toutes ces institutions humaines doivent peu à peu répondre aux réalités spirituelles qui, de toutes, sont les plus hautes". On ne peut donc exiger de l'homme qu'il s'établisse d'emblée au sommet avant de devenir chrétien, mais seulement de monter, peu à peu et longuement. Récemment, le concept de "gradualité" a vu le jour au Synode de 1981 sur la famille: Cf. "Familiaris Consortio" n° 9, 33-34, Cf. Documentation Catholique, 1982, p. 3ss.; Mgr. Lustiger: "Gradualité et conversion", Cf. Documentation Catholique, 1982, pp. 315-322.

³¹⁸ Gs 52,2; 26,2; 29,2.

puissants d'enculturation comme l'école, par les sociétés coloniales et la Mission, dans des sociétés qui assurent cette enculturation de manière diffuse, aboutit à priver les familles de la possibilité de transmettre leur patrimoine culturel à leurs jeunes membres.

4) Quant au domaine politique, "les modalités concrètes par lesquelles une communauté se donne sa structure propre et organise le bon équilibre des pouvoirs publics peuvent être diverses, selon le génie propre de chaque peuple et la marche de l'histoire. Mais elles doivent toujours servir à la formation d'un homme cultivé, pacifique, bienveillant à l'égard de tous, pour l'avantage de toute la famille humaine." (GS 74,4).

La typologie des formes politiques nous montre que chaque peuple, selon son génie propre, invente la forme d'organisation la plus adaptée à sa situation concrète. De la forme la plus rudimentaire, la bande, par exemple, celle des Pygmées, jusqu'à l'Etat, en passant par le système de chefferie ethnique, on trouve une grande variété de formes. Il n'est pas d'Etat moderne aujourd'hui qui ne se réclame de la démocratie, plus ou moins "populaire", mais ce sont sans doute ceux qui ne s'en réclament pas qui la vivent effectivement. Actuellement, le monde entier s'est vu imposer la structure étatique de type occidental: le génie des peuples a dû se soumettre à la marche de l'histoire, si bien que l'histoire d'un continent comme

l'Afrique par exemple sera, à la fin du 20^e siècle, l'histoire de l'ajustement des structures politiques antérieures à la colonisation, à la structure étatique imposée par la colonisation; parallèlement, au plan ecclésial, les communautés traditionnelles doivent s'ajuster au découpage territorial romain en paroisses (qui comprennent parfois de 40 à 50 villages traditionnels), et en diocèses. L'inadaptation de ces structures étrangères entraîne des problèmes frontaliers et souvent la vivisection de communautés culturelles.

C'est sur ce fond historique concret que se détache le "produit" humain des différents types d'organisation politique: l'Occident a donné naissance, selon l'idéal de l'humanisme classique, à l'"homo excultus", l'homme cultivé, conquérant, parfois agressif, montrant sa bienveillance à l'égard des autres dans un grand effort pour les assimiler dans la grande famille humaine. Par contre, les sociétés traditionnelles ont donné naissance à l'"homme enculturé", plutôt pacifique à cause de la conscience expérimentale de son particularisme et des proches frontières de son groupe; pour lui, l'existence de l'étranger n'est pas un problème mais une évidence; enfin, en général, il laisse à Dieu le soin de réunir dans une seule famille humaine la variété des groupes: pour sa part, il cultive la différence à l'infini. La rencontre de ces deux types d'hommes constitue l'étoffe de l'histoire du 20^e, et peut-être du 21^e siècle:

c'est ce qu'on appelle déjà les relations Nord-Sud.³¹⁹

5) Enfin, si l'on aborde les instances les plus propres à assurer l'intégration et la totalité de la culture, à savoir la sagesse³²⁰ et la religion, le Concile reconnaît chez l'homme de toujours la quête d'"une vérité plus profonde" que celle des seuls phénomènes, et ajoute cette remarque: "De nombreux pays, pauvres en biens matériels, mais riches en sagesse, pourront puissamment aider les autres sur ce point" (GS 153). Ils le pourront de fait, lorsque les conditions de l'échange entre pays riches et pays pauvres auront été modifiées: actuellement, seuls quelques anthropologues ont l'outillage scientifique suffisant pour aller chercher cette sagesse et cette religion à la vraie profondeur où elle se situe; derrière l'apparence extérieure de pauvreté, peu nombreux sont ceux qui seraient aptes à voir autre chose qu'indigence culturelle, car il faut soi-même être pauvre pour rejoindre la vraie richesse des pauvres. La plupart du temps, la puissance des moyens de l'autre culture contribue à masquer cette richesse et peu à peu à l'anéantir.

³¹⁹ La typologie dualiste que nous mettons en oeuvre, ici et ailleurs, a pour seul but de commenter au pluriel un texte qui se présente au singulier. Le duel est un pluriel "minimum": il est évident qu'en réalité la typologie comprend une liste plus longue, mais nous pensons que le passage du singulier au duel est déjà un saut "qualitatif" quand il s'agit des cultures.

³²⁰ On ose encore rarement parler de philosophie.

La même difficulté à percevoir la sagesse et la valeur des religions traditionnelles se retrouve paradoxalement dans l'Eglise, pourtant experte en humanité. La Déclaration "Nostra Aetate" sur les relations de l'Eglise avec les Religions non chrétiennes, reconnaît l'existence de religions "liées au progrès de la culture" et disposant de "notions plus affinées et d'un langage plus élaboré". Ces religions sont nommées, il s'agit de l'hindouisme et du bouddhisme. D'autres sont décrites avant ces dernières, mais sans nom; par comparaison, on peut penser qu'elles ne sont pas liées au progrès de la culture et qu'on n'a pu les nommer sans doute parce que les vocables disponibles ne sont pas satisfaisants, par exemple le mot "animisme".³²¹ Le Père J. Ratzinger, pour sa part, hésite moins quand il dit: "Le texte s'attache d'abord aux religions "naturelles" (il doit viser les religions africaines, mais surtout les religions dites "primitives" des peuples sans culture)".³²² Reconnaissons qu'il est difficile d'accumuler plus d'obscurités et d'erreurs en si peu de

³²¹ Cf. L.V. Thomas: "Dialogues avec l'animisme", dans J. Kerkhofs et A.M. Henry: Dialogue d'aujourd'hui, Mission de demain, Paris, Mame et Cerf, 1968, p. 144: "L'animisme nous apparaît ainsi comme un empirisme métaphysique, le symbole d'une affectivité qui essaie de se dépasser par la justification..."; p. 145: "L'animisme est davantage une attitude philosophique qu'une démarche religieuse"; p. 149: "L'animisme peut alors se définir comme le soubassement métaphysique des religions négro-africaines; faire de lui l'essence même du religieux, c'est phénoménologiquement un non-sens et logiquement une absurdité".

³²² J. Ratzinger: "La Mission d'après les autres textes

lignes... C'est peut-être Clément d'Alexandrie qui a proposé le terme le plus adéquat pour qualifier ces religions, quand il dit: "Le Dieu unique a été connu des Grecs ethniquement, des juifs judaïquement, des chrétiens spirituellement."³²³ Il s'agirait donc des religions ethniques, terme qui aurait l'avantage de suggérer leur particularisme, leur grand nombre et leur diversité, mais aussi leur rattachement à un groupe humain et à son terroir.

Il est curieux de constater que, d'une part, c'est dans ces religions ethniques que l'Eglise catholique recrute le plus grand nombre de convertis, et que, d'autre part, ce sont elles qu'elle n'arrive pas à appeler d'un nom propre, et qu'elle décrit comme étant les plus éloignées d'elle-même, à partir de critères essentiellement culturels. Les adhérents des religions ethniques viendraient-ils à l'Eglise à cause de la pauvreté et de l'infériorité de leurs religions d'origine; ou au contraire parce que celles-ci sont objectivement, en raison de leur contenu positif, plus proches du catholicisme? Plusieurs missiologues et théologiens penchent pour la première solution;

322 (suite)

conciliaires" dans J. Schütte (dir.): L'Activité missionnaire de l'Eglise. Décret "Ad Gentes", Paris, Cerf, 1967, pp. 142-143. Cf. DJ 4,3: "des gens sans culture ou sans ressources".

323 "Saphōs gar, oimai, edēlōse tov ena kai mōvov theon, upo men Ellēnōn ethnikōs, ēmōn kai pneumatikōs ginōskomenon." (Stromate, livre VI), Migne, PG, T. IX, p. 261.

de notre côté, en tant que missionnaire, nous penchons pour la seconde,³²⁴ notamment en raison de leur anthropologie très riche: la place éminente de l'homme dans ces religions les préparent, mieux que d'autres (l'Islam par exemple), à accueillir le Fils de Dieu fait homme.

Le "trésor spirituel" (GS 86,7) dont Dieu a confié quelque élément à ces religions, ne peut être sous-estimé, même quand on le compare à l'Évangile par une comparaison trop facile et trop apologétique. La grâce invisible (GS 22,5) ne peut être évaluée par l'homme et personne ne correspond pleinement à la perfection de l'Évangile. N'est-il pas prématuré de dire par exemple que "c'est donc par le Christ et dans le Christ que s'éclaire l'énigme de la douleur et de la mort qui, hors de son Évangile, nous écrase" (GS 22,6)? De nombreuses sociétés païennes semblent beaucoup moins écrasées par la mort que les chrétiens occidentaux qui croient en la Résurrection. Mieux que nous, elles ont su, dans leurs religions, affronter l'absurdité de la mort, non seulement par la parole, mais par toute une économie de la mort qui, notamment dans l'initiation et le culte des ancêtres, consiste à renverser la séquence naissance-mort par la séquence contraire mort-naissance, ce qui leur permet

³²⁴ Pour la première solution: Cf. Père J. Ratzinger: pp. 142-145; P. Humbert Claude: "Vers la rencontre des religions. Suggestions pour le dialogue", dans Documentation Catholique, 1967, col. 1663-1672.

d'accepter la mort ou en tout cas, de l'affronter avec un optimisme et une paix qui nous étonnent.³²⁵ De plus, il y a là comme un presentiment du mystère du Christ qui seul a opéré ce renversement dans la réalité.³²⁶

De plus en plus, c'est à l'intérieur même de la théologie et non plus à ses frontières, que le dialogue avec les sciences humaines devra trouver sa place. La théologie ne peut plus utiliser des concepts anthropologiques rudimentaires comme si l'anthropologie était stagnante depuis plus d'un siècle. Entre autres choses, le concept de civilisation³²⁷ ou de culture, comme fait universel, devra être clarifié. D'une part, le passage souvent inconscient de la "civilisation moderne" à la "civilisation" tout court laisse croire parfois que l'uniformisation est, sinon désirable, du moins inévitable, et correspond au projet ecclésial de tout rassembler dans

³²⁵ Mucu azum gizin kwa? La mort mange-t-elle de l'herbe? (proverbe giziga, Nord-Cameroun); Cf. L.V. Thomas: Cinq essais sur la mort africaine, Dakar, 1968, pp. 400-412.

³²⁶ On retrouve ce même renversement de séquence dans le cas du Christ: Cf. Rm 14,7-9; et dans l'initiation chrétienne: Cf. St. Basile: Protreptique du Saint Baptême n° 1, dans Le Baptême d'après les Pères de l'Eglise, Paris, Grasset, 1962, p. 95.

³²⁷ GS 9,2: participer aux bienfaits de la civilisation moderne....les bienfaits de la civilisation...19,2: la civilisation moderne...27,3: la civilisation; 65,2: les désirs de l'histoire et de la civilisation.

le Christ. Dans cette vision, l'écart dramatique qui se creuse entre nations riches et nations pauvres (GS 9,2) devient insoluble et désespérant, alors qu'en partant de la diversité normale des cultures, il y aurait possibilité de respecter chaque peuple dans sa vocation propre et d'assurer les échanges sur cette base pour le bien spécifique de chacun, ce qui amènerait à constater qu'alors l'écart est pour une bonne part un faux problème (GS 86,2). D'autre part, la notion de progrès³²⁸ est présente partout, fonctionne comme valeur idéologique indiscutée et contribue ainsi à justifier implicitement que la "civilisation" est la civilisation moderne animée par cette idéologie: "l'humanité entière n'hésite plus à penser que les bienfaits de la civilisation peuvent et doivent réellement s'étendre à tous les peuples" (GS 9,2). Même si le terme "civilisation" est encore parfois employé dans un sens plus large que le mot culture et peut légitimement signifier "un ensemble de cultures relativement proches", il reste que, tout comme "cultures", il doit lui aussi être employé au pluriel.³²⁹ Tout emploi au singulier risque de continuer à camoufler un ethnocentrisme plus ou moins conscient et à justifier ainsi un faux universalisme qui s'imposerait avec bonne conscience par l'uniformisation culturelle du monde entier.

³²⁸ 44 fois en GS, 31 fois dans les autres textes.

³²⁹ Cf. M. de Certeau: "La rupture instauratrice ou le Christianisme dans la culture contemporaine" dans Esprit, juin 1971, n° 404, pp. 1197-1198.

Chapitre II

L'UNIFICATION DU MONDE

L'Eglise, de par sa mission, a l'habitude de considérer l'humanité dans sa totalité.³³⁰ Sa mission consiste à transformer "la famille humaine" pour qu'elle devienne "la famille de Dieu" ou du Christ.³³¹ C'est pourquoi, dans le diagnostic qu'il fait de la situation du monde actuel, le Concile prend note de sa tendance à l'unification³³² à laquelle contribue pour une bonne part le progrès des communications sociales.³³³ Or, pour l'Eglise, cette tendance comporte non seulement un sens pour l'histoire humaine, mais aussi un sens nouveau révélé par la foi aussi bien dans la genèse de l'humanité (GS 24,1) que dans sa fin eschatologique (GS 40,2). Elle est donc portée à voir un certain parallélisme entre l'unification historique de l'humanité et sa propre mission de tout récapituler

³³⁰ Genre humain: GS: 44 fois, autres textes: 25 fois
 Humanité: GS: 14 fois, autres textes: 6 fois
 Famille humaine: GS: 21 fois, autres textes: 5 fois
 Familles des peuples: GS: 2 fois, autres textes: 3 fois

³³¹ Famille de Dieu: GS: 10 fois, autres textes: 6 fois
 Famille du Christ: GS: 3 fois, autres textes: 2 fois

³³² GS 4,4; 5,3; 9,3; 26,1; 30,2; 43,5; 77,1; 82,2; 84,1; 33,1; 42,3; 54; 85.

³³³ GS 23,1; 33,1.

dans le Christ.³³⁴ C'est le Christ en effet qui révèle "que l'effort qui tend à instaurer une fraternité universelle n'est pas vain" (GS 38,1), c'est lui qui rétablit "l'unité de tous en un seul peuple et un seul corps" (GS 78,3). C'est dans cette vision que "l'Eglise reconnaît aussi tout ce qui est bon dans le dynamisme social d'aujourd'hui en particulier le mouvement vers l'unité.... En effet, promouvoir l'unité s'harmonise avec la mission profonde de l'Eglise, puisqu'elle est dans le Christ, comme sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain". Sa propre réalité manifeste aussi au monde qu'une véritable union sociale visible découle de l'union des esprits et des cœurs... L'énergie que l'Eglise est capable d'insuffler à la société moderne se trouve dans cette foi et dans cette charité effectivement vécues et ne s'appuie pas sur une souveraineté extérieure qui s'exercerait par des moyens purement humains" (GS 42,3).

Une difficulté surgit lorsqu'il faut déterminer concrètement ce qui est "bon" et "sain" en fait de socialisation et d'unification mondiale. La bonté et la santé de ces tendances ne se manifestent pas de manière évidente, enrobées qu'elles sont dans l'ambiguïté où

³³⁴ GS 38,1; 45,2; 57,4.

le meilleur se trouve mélangé au pire. Tout dépendra donc de l'acuité du discernement dans le diagnostic, et ce diagnostic doit porter non seulement sur le monde, mais sur l'Eglise elle-même.

Si "le destin de la communauté humaine devient un", est-il vrai qu'"il ne se diversifie plus comme en autant d'histoires séparées entre elles"? (GS 5,3). L'unification mondiale ne doit pas nous cacher qu'en réalité un mouvement parallèle mais inverse pousse les peuples à réagir contre l'uniformisation où l'on risque de voir s'anéantir sa singularité et son originalité et il est à prévoir que la tendance à la mondialisation devra être compensée de plus en plus par l'affirmation de niveaux intermédiaires de socialisation, plus proches de l'individu et dont il a besoin pour se situer et s'identifier. La mondialisation ne peut donc consister à "dépasser les groupes particuliers" (GS 30,2) ni à nier les "histoires séparées" ni à faire abstraction de la complexité des choses telles qu'elles sont" (GS 82,2), mais à les intégrer dans une unité plus grande (GS 83-90). L'ONU n'est pas le premier gouvernement mondial, est-il même souhaitable qu'il tende à le devenir? (GS 82,1). Même au niveau national il n'est peut-être pas un seul pays qui ne connaisse des problèmes de régionalismes qui s'exacerbent parfois jusqu'à déboucher dans la guerre civile (GS 4,4). Face à ce danger, il n'est pas rare que "la nécessaire fermeté des pouvoirs publics" (GS 30,3) se transforme en despotisme et en dictature (GS 74,2; 75,3).

Il nous faut donc savoir discerner, derrière l'excès du "tribalisme", le fait de la "tribalité" et de tout niveau de socialité proche de l'individu, car c'est à ce niveau que les cultures particulières peuvent s'affirmer et se défendre elles-mêmes contre le nivellement et l'uniformisation.

Le même discernement est nécessaire à l'intérieur de l'Eglise elle-même, car si elle ne "s'appuie pas sur une souveraineté extérieure qui s'exercerait par des moyens purement humains" (GS 42,3), il n'en reste pas moins qu'elle est constituée de membres humains et d'humains pécheurs (LG 8,3) et qu'elle utilise aussi les moyens humains (GS 40,2, LG 9). Sa fin n'est ni d'ordre culturel ni d'ordre politique:³³⁵ "elle n'est liée à aucun système politique" extérieur à elle-même, mais elle a son propre système politique, puisqu'elle dispose d'un certain pouvoir et qu'à elle aussi le problème de la répartition du pouvoir se pose: il est dit par exemple du pouvoir des évêques qu'il est "propre, ordinaire et immédiat, malgré que l'exercice en soit soumis en dernier ressort à la suprême autorité de l'Eglise et puisse être circonscrit en de certaines limites, eu égard au bien de l'Eglise ou des fidèles..." (LG 27,1) et il est bon de préciser que les évêques "ne doivent pas être considérés comme vicaires des Pontifes romains" (GS 27,2), parce que l'apparence des choses invite souvent à le penser. S'il y a pouvoir, il y a donc de fait des formes politiques qui traduisent l'exercice

de ce pouvoir: l'Eglise peut donc elle aussi passer de l'idée de centre nécessaire³³⁶ à l'excès de centralisme, et de l'idée d'universalité christique qui est don de Dieu à la tentative de la réaliser par des moyens humains d'uniformisation;³³⁷ elle peut traduire le mystère de l'Incarnation en programme d'adaptation, etc... Dans le passé, différents styles ont marqué l'organisation politique ecclésiastique: le style impérial, le style des cours de mécènes de la Renaissance, et aujourd'hui le style des organisations internationales... De même, les différentes traductions humaines de la mission de l'Eglise, ont déjà constitué des "motifs de dispersion" dans le tissu même de l'Eglise,³³⁸ si bien qu'aujourd'hui la réalisation de l'unité des Eglises chrétiennes semble devoir être un préalable nécessaire pour rendre crédible le projet d'unification du monde (GS 92,3). Sous un autre aspect, le problème actuel des ministères et celui des communautés de base, notamment en Amérique latine, mais aussi ailleurs, concernent une nouvelle répartition du pouvoir dans l'Eglise. On pourrait citer aussi la collégialité et les Conférences

³³⁵ GS 3,2; 42,2 et note 11; 42,4; 58,3 et note 7; 76,2.

³³⁶ CD 10,1; 20; GS 10,2; 45,2.

³³⁷ SC 37; GS 88,3.

³³⁸ GS 43,5; Cf. UR 6-7, 14.

épiscopales: autant de problèmes politiques au sens propre, et culturels au sens global.

La découverte et la prise en compte de la diversité culturelle par le Concile et les retombées de cette découverte sur le programme de l'Eglise concernant ses relations avec les cultures, devront se traduire inévitablement par des réajustements d'ordre "politique" et par une reconsidération du constat de la tendance à l'unification mondiale. Un seul organisme central ne peut plus prétendre à décider de l'attitude à prendre vis-à-vis de chaque variété culturelle locale. "Le bien de l'Eglise ou des fidèles", quelle que soit la manière dont on a été amené à l'apprécier par le passé, exigera peut-être que le pouvoir des Evêques, au lieu d'être "circonscriit en de certaines limites" (LG 27,1) soit, au contraire, élargi à l'avenir pour permettre une mise en œuvre efficace de cette diversité culturelle dans les réalités ecclésiales.

Dans ce domaine, toute crispation sur le statu quo rendrait le programme conciliaire pratiquement irréalisable; de plus, l'Eglise serait contrainte de pratiquer une théologie qui consisterait par exemple à parer l'Eglise-société de toutes les vertus du Royaume, à mettre une équivalence entre l'exigence de sainteté et ses traductions en langage de sacralité, à mettre à l'abri dans un domaine quasi-mythique des structures humaines qu'on pourrait être tenté de retoucher, à confondre unité et uni(formité), centre et

centralisation, etc... Toutes ces tendances reviendraient, pour l'Eglise, à résoudre la tension entre son mystère et sa réalité terrestre et sociale, à oublier que son statut de société est analogique, et à devenir ainsi une religion comme toutes les autres, en adoptant leur programme qui est d'organiser l'harmonie au lieu de vivre la tension.

On peut se demander, en conclusion, si, sous-jacente aux textes conciliaires et à la pratique post-conciliaire, il n'y a pas cette idée, exprimée en clair par certains Pères,³³⁹ que la reconnaissance de la diversité culturelle est une tactique provisoire, en attendant que l'unification du monde, perçue comme étant en profonde harmonie avec la mission de l'Eglise, vienne effacer cette diversité au profit de l'unité enfin réalisée. Dans ce cas, l'unité serait la vraie fin à poursuivre, et la diversité une simple concession momentanée. Si cette impression s'avérait fondée, on voit déjà qu'elle serait très éloignée de la conception anthropologique de la culture.

³³⁹ Par exemple, Mgr. Carli, A.S. III, VI, pp. 253-256;
Mgr. Meouchi, AS IV, III, pp. 306-308.

Chapitre III

LA CULTURE DANS GS (SAUF 53-62)

I. La Structure de GS.

Après un Avant-Propos qui présente le message de l'Eglise au Monde de ce temps, GS commence par un exposé préliminaire sur la condition humaine dans le monde d'aujourd'hui; puis en quatre chapitres, la première partie traite de "l'Eglise et la vocation humaine": le premier présente l'homme comme être personnel, le deuxième comme être social, le troisième est intitulé "l'activité humaine dans l'univers" et le quatrième tire les conclusions de la première partie en définissant le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps.

Si l'on compare la définition de la culture en GS 53 avec toute cette première partie, une constatation s'impose: c'est ici que se trouvent développées toutes les implications de la définition et surtout dans le chapitre III, la culture au sens anthropologique n'étant rien d'autre que l'activité de l'homme dans son monde.

Dès lors, plusieurs questions se posent: tout d'abord, sur le plan formel, pourquoi le chapitre III traite-t-il en fait de la culture sans employer le mot une seule fois? Et pourquoi, en lisant le chapitre II de la Deuxième Partie, a-t-on souvent l'impression de

lire un doublet du chapitre III de la Première Partie?³⁴⁰

Ces interrogations pourraient amener à des indices susceptibles de confirmer notre analyse de GS 54-62: la culture selon GS 53, c'est-à-dire la culture "au sens large" et anthropologique est traitée en fait au chapitre III de la première partie, même si le terme n'est pas employé, alors que le chapitre II de la deuxième partie, intitulé "L'essor de la culture" est basé sur un autre concept, qui n'a pas été défini, mais dont nous avons vu qu'il résultait d'une réduction (inconsciente) du champ sémantique du terme à l'activité intellectuelle et artistique, ce qui révélerait le concept de culture propre à l'humanisme classique.

Si notre impression est juste, ce ne sont plus seulement les mots et les phrases qu'il faut interroger, comme nous l'avons fait jusqu'ici, mais la structure même de GS. Au sujet du n° 22 d'une

340 ... au point que l'on peut établir une synopse des deux chapitres:

GS 33,1	voir GS 53,54,55
33,2	56,1,7; 61,4
34,1-2	57,1-2
34,4	57,3-4
35,1	59,1; 53; 57,5
36,1-3	57,5-6; 59,2-4
37,1-4	57,5-6; 58,4
38,1	57,1-4; 58,1
38,2	58,4
39,1-3	57,4
40-45	57,58,62

précédente rédaction, le Cardinal Lercaro avait dit que c'était "le noeud de tout le schéma".³⁴¹ il faudrait chercher dans la culture ce concept "synthétique" capable de rendre compte de la totalité du contenu de GS et de fonctionner dès lors comme titre, non pas du chapitre II de la Deuxième Partie, ni même de l'une ou de l'autre des deux parties, mais de la Constitution toute entière:

Dans cette perspective, la Première Partie traiterait en fait de la culture de manière synthétique en l'abordant sous quatre aspects différents: la personne, la société, l'activité humaine et le rôle de l'Eglise dans le monde ainsi décrit. Tandis que la Deuxième Partie présenterait de manière analytique quelques-uns des éléments de la culture qui posent des problèmes plus urgents: la famille (Chapitre I), la vie intellectuelle (Chapitre II) ou l'activité des gens dits "cultivés", l'activité économique (Chapitre III) et enfin la politique (Chapitre IV: La communauté politique, et Chapitre V: Guerre et Paix.)

Dans des conférences données à des prêtres sur le ton familier, le Chanoine J. Régnier, de Lille, arrive à la même conclusion: au sujet du Chapitre III de la Première Partie, il dit tout d'abord:

³⁴¹ Documentation Catholique, 1964, col. 1662: "Il porte en effet sur une question très importante qui montre clairement et synthétiquement comment l'Eglise et le monde, tout en étant différents, sont cependant intimement unis".

"Ce chapitre troisième de "GS"... aurait dû être en tête de la Constitution, car c'est l'activité humaine qui est vraiment la source du changement de la personne et du resserrement des communautés..... Il y a là un chapitre tout à fait fondamental. Les deux autres: personnes et communautés étant plus classiques, surtout le chapitre de la personne, à mon avis, communauté serait mieux. Disons... activité, dix sur dix; personne, six et demi sur dix; communauté, huit sur dix.... "342

3. Puis, plus loin, au sujet de la culture:

"... La Parole de Dieu ne peut pas s'exprimer si le monde ne donne pas un véhicule d'expression. Vous noterez cela d'ailleurs dans ce numéro 44 et aussi au chapitre sur la culture. Ce chapitre sur la culture aurait pu très bien se coller, s'articuler avec le chapitre sur l'activité humaine. La culture, au fond, c'est la situation historique de l'homme. La culture, c'est le fruit d'une activité de l'homme sur le monde.

Alors vous pourrez facilement dans vos lectures associer

³⁴² J. Régner: L'Eglise dans le monde de ce temps, Ottawa, Cahiers des Sessions de Réflexion Théologique et Pastorale n° 3, Université Saint Paul, 1968 (Roneo), p. 26.

ce chapitre "culture" au chapitre "activité". C'est complémentaire, particulièrement ici....³⁴³

Lors de la rédaction du texte, on avait déjà eu l'occasion de ressentir cette difficulté du doublet: R. Tucci le dit au sujet de GS 57:

"The chief difficulty experienced by those drafting the text was to give specific principles for cultural activity which had not already been dealt with in the first part of the schema, especially in Chapters III and IV. This was all the more difficult once it had been decided to consider "culture in the widest sense of the term as covering

³⁴³ Ibid., p. 58; voir aussi: L'Action Populaire: Gaudium et Spes, Paris, Spes, 1966, pp. 145-146, note 58: "... Le présent chapitre tout entier (Ch. III) recoupe largement le chapitre II de la seconde partie, sur la culture: ce sujet en effet n'est particulier qu'en apparence, quand on comprend la culture - comme l'a très heureusement fait le Concile - au sens de l'ensemble de l'oeuvre de l'homme pour maîtriser son domaine et se développer lui-même ("se parfaire lui-même", comme le dit le n° 35 §1).

C. Moeller: "History of the Constitution", in H. Vorgrim-
 Jer (ed.): Commentary on the Documents of Vatican II, Montreal,
 Palm Publishers, 1969, Vol. V. p. 53, note 72 "... All other reali-
 ties such as marriage, economic and political life, peace, etc.,
 are primarily and thoroughly "cultural" i.e., linked with a language,
 imagery, etc., in order to manifest themselves to us. Logically,
 the chapter on culture should have been placed at the very beginning
 of Part II..."; p. 57: "Culture is in fact a fundamental factor at
 the base of all political, economic, social and international reali-
 ties. Some even wanted to place this chapter at the head of the
 second part. But it was too late now to alter the order of chapters
 again" (sur la période 9 avril - 5 mai 1965).

practically the whole "humanizing" activity of man in this world... There was even a proposal to omit the chapter on culture and include it in the general part, as was to be done with the chapter on the dignity and rights of the human person..."³⁴⁴

Mais, à notre avis, la plupart des commentateurs, à l'exception de J. Régnier peut-être, n'ont pas repéré la vraie source de la difficulté, à savoir le glissement qui s'est opéré entre GS 53 et GS 54-62. Une fois posée la définition - description de la culture en GS 53, on l'a considérée comme définitivement acquise, alors qu'en réalité cette conception holistique de la culture selon l'approche anthropologique était très éloignée de la mentalité de la majorité des Pères. Arriva ce qui devait arriver: "chassez le culturel, il revient au galop!"^{344 bis}

Si la Première Partie de GS traite en fait de la culture sans le dire, il faut de nouveau chercher, non plus dans les mots, mais autour des mots, sa présence "in absentia", ce que les linguistes

³⁴⁴ R. Tucci: "The Proper Development of Culture", in H. Vorgrimler, *ibid.*, p. 262, voir aussi P. Smulders: "L'activité humaine dans le monde", et C. Moeller: "L'essor de la culture" dans G. Barauna (dir.): *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1968, T. II, pp. 395-400 et 468-474.

^{344 bis} J. Gritti "Déplacements des rapports entre Foi et Culture" *NRT* 98 (1976), p. 441.

appellent "la marque zéro pertinente". Nous allons essayer de le faire en deux paragraphes: tout d'abord une approche du concept de culture, puis les relations de l'Eglise avec les cultures.

II. Approche du concept de Culture

1) Le monde que le Concile a en vue est "celui des hommes, la famille humaine tout entière avec l'univers au sein duquel il vit. C'est le théâtre où se joue l'histoire du genre humain, le monde marqué par l'effort de l'homme, ses défaites et ses victoires" (GS 2, 2). La suite du texte parle des découvertes et du pouvoir de l'homme, de son rôle et de ses efforts individuels et collectifs, de sa destinée ultime. "C'est donc l'homme, l'homme considéré dans son unité et sa totalité, l'homme, corps et âme, coeur et conscience, pensée et volonté, qui constituera l'axe de tout notre exposé" (GS 3,1). Il aurait fallu ajouter, à notre avis: "l'homme, histoire et société", car cela fait partie de sa totalité.

Cet homme est "dans sa condition corporelle même, un résumé de l'univers des choses,.... leur sommet (GS 14,1; 63,1). Il est "irréductible, soit à une simple parcelle de la Nature, soit à un élément anonyme de la cité humaine...", il se n'explique donc pas "seulement par les conditions physiques et sociales"(GS 14,2). Il est supérieur à la nature, il la dépasse par la culture, il se détermine lui-même "par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure"(GS 17).

Cependant, sa "forte personnalité" se fortifie aussi lorsqu'il "accepte les inévitables contraintes de la vie sociale, assume les multiples exigences de la solidarité humaine et s'engage au service de la communauté des hommes" (GS 31,1-2).

"Le genre humain peut et doit non seulement renforcer sans cesse sa maîtrise sur la création, mais... en outre instituer un ordre politique, social et économique qui soit toujours plus au service de l'homme et qui permette à chacun, à chaque groupe, d'affirmer sa dignité propre et de la développer" (GS 9,1). Ces traits font expressément partie de la définition de la culture en GS 53. Cette maîtrise sur la création se réalise dans le travail et porte normalement le nom de culture.³⁴⁵

L'activité culturelle ne se déploie pas seulement vers les choses et sur elles, elle a un effet rétroactif sur le sujet de cette activité: il développe sa personnalité, il se cultive lui-même: "Par son travail et son génie, l'homme s'est toujours efforcé de donner un plus large développement à sa vie. Mais aujourd'hui, aidé surtout par la science et la technique, il a étendu sa maîtrise sur presque toute la nature, et il ne cesse de l'étendre... Il en résulte que l'homme se procure désormais par sa propre industrie de nombreux

³⁴⁵ GS 9,2, cf. GS 53: "soumettre l'univers par la connaissance et le travail"; 57,2: l'homme réalise le plan de Dieu... de dominer la terre... et il se cultive lui-même.

biens qu'il attendait autrefois avant tout de forces supérieures".³⁴⁶

"L'économie moderne se caractérise par une emprise croissante de l'homme sur la nature" (GS 63,2), mais le travail de l'homme "passe avant les autres éléments de la vie économique, qui n'ont valeur que d'instruments" (GS 67,1), car il "procède immédiatement de la personne: celle-ci marque en quelque sorte la nature de son empreinte et la soumet à ses desseins" (GS 67,2). Et puisque ce n'est que par cette activité qu'il "accède vraiment et pleinement à l'humanité" (GS 53,1), le travail fait partie de ses droits les plus fondamentaux.³⁴⁷

Effort, travail, maîtrise, développement, industrie, emprise, empreinte, etc., autant de mots pour désigner l'activité humaine dans l'univers, qui se trouve définie en GS 53 sous le terme de culture. Nous avons même le couple Nature-Culture en GS 39,3: "Tous ces fruits excellents de notre nature et de notre industrie".³⁴⁸

On peut se demander après cette confrontation des différentes

³⁴⁶ GS 33,1; Cf. GS 17: "il marche vers sa destinée et prend soin de s'en procurer réellement les moyens par son ingéniosité" GS 4,2.

³⁴⁷ GS 67,2; 70,1; 71,6.

³⁴⁸ Mot un peu vieilli dans cette acception d'habileté à réaliser quelque chose, Cf. IM 13,1; AG 1,3; GS 2,2; 4,2; 17; 33,1; 34,2; 39,3; 61,3). Au sens moderne: GS 63,4; 64; 6,2,6; 66,3; 54.

parties de GS, si au concept moderne de culture ne correspond pas le concept aussi englobant de "civilisation" dans le langage conciliaire, dont la culture ne couvrirait qu'une partie, celle qui est mise en valeur dans les numéros 54 à 62. Alors que l'Anthropologie moderne conçoit la civilisation, quand elle utilise ce terme, comme un ensemble de cultures particulières homogènes et assez proches l'une de l'autre, certains Pères du Concile ont proposé à plusieurs reprises de réserver le terme de civilisation pour les aspects plus matériels et le terme de culture pour les aspects plus spirituels et non-utilitaires. Pour l'anthropologie, la civilisation est une unité extra-culturelle, c'est-à-dire plus grande que l'unité "culture"; dans le sens classique, c'est une unité intra-culturelle. L'on voit qu'il ne s'agit pas seulement d'une différence de vocabulaire, car le sens classique implique une organisation hiérarchisée des éléments culturels sous la forme d'une pyramide (des éléments les plus matériels aux plus spirituels), tandis que la conception anthropologique n'organise pas de hiérarchie, mais décrit la culture comme un organon, un tout organique où tous les éléments sont en interaction entre eux et dont le symbole serait plutôt la sphère.³⁴⁹

³⁴⁹ A. Dondeyne: "L'essor de la culture", dans L'Eglise dans le monde de ce temps, Paris, Cerf, 1967, T. II, pp. 455-456, 461, note 7 (distingue la culture subjective: le développement de l'homme et la culture objective: les produits de l'activité culturelle); Cf. R. Tucci, in H. Vorgrimler, pp. 255-256; Cf. Mgr. Ferreira, A.S. III, VI,

2) Un autre indice formel peut nous permettre de cerner le sens de culture dans GS et dans les autres textes conciliaires. Il s'agit des énumérations où le mot culture fait nombre avec d'autres éléments. Dans l'énumération, chaque item s'ajoute aux autres et se délimite, se "définit" par rapport à eux: il exclut donc de sa propre définition ce qui appartient à la définition des autres. Ceci permet de remarquer que la culture n'est pas le concept englobant tel que défini par GS 53, mais un concept dont le champ sémantique est réduit, moins extensif et donc plus précis.

L'examen de ces énumérations permet de délimiter l'extension du sens de la culture en le comparant avec les autres éléments qui l'accompagnent.

Le couple "social et culturel" demande un traitement à part. Il faut d'abord exclure le composé "socio-culturel"³⁵⁰ qui ne constitue pas une énumération mais l'application à la même réalité de

349 (suite)

Cf. 225s: "Civilisation" a un sens plus ample, indiquant le progrès scientifique dans le domaine matériel et technico-social, alors qu'au contraire "culture" est plus strictement la civilisation dans son aspect spirituel (comprenant philosophie, esthétique, les études classiques, la religion, l'éthique, etc...; Carli ibid., pp. 253-256; Bea: AS IV, II, pp. 576-596; Baudoux, pp. 374-375; Hengsbach (Relatio): AS IV, III, p. 15; Nicodemo, p. 49; Elchinger, p. 115.

³⁵⁰ NA 2,3; AG 22,2,3.

deux points de vue simultanés et en interpénétration.³⁵¹ De même l'association "du social et du culturel" ne permet pas non plus de tirer des conclusions fermes sur le sens de chacun des deux termes, le syntagme peut constituer une redondance.³⁵²

Par contre, les énumérations plus longues sont également plus indicatives. Nous allons les examiner en partant de l'aspect le plus matériel vers l'aspect le plus spirituel.

L'expression "la culture et les oeuvres humaines"³⁵³ est une tautologie au sens anthropologique puisque l'un des termes peut se définir par l'autre. Par contre, selon un point de vue plus restrictif, le premier peut s'opposer au second comme la connaissance à l'action. C'est selon ce point de vue que les emplois conciliaires du mot culture semblent s'écarter de la définition donnée en GS 53.

Dans l'énumération "le travail, la technique et l'oeuvre civilisatrice" (LG 36,2), le deuxième élément est intérieur au premier

³⁵¹ C. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958, pp. 389-393: point de vue de l'Anthropologie anglaise: la culture comme produit social, englobée dans le fait social; point de vue américain: la culture comme totalité englobante dont l'organisation sociale est un des éléments. Ces deux points de vue correspondent à des "préoccupations théoriques bien définies".

³⁵² GS 29,2; 54; 61,3; AA 29,2; AG 19,1; 21,3.

³⁵³ LG 36,4.

et le troisième englobe les deux premiers. "Tout l'ordre temporel, même la culture" (AA 7,5) ne pose pas de problème, puisque le second élément est une explicitation du contenu du premier. Dans le même paragraphe, le contenu de cet "ordre temporel" est détaillé: les biens de la vie et de la famille, la culture, l'économie, les arts et professions, la politique, y compris dans sa dimension internationale.³⁵⁴ Alors que GS 53 définissant la culture "au sens large" englobe tous ces éléments sous ce même vocable, ici la culture fait nombre avec eux dans une énumération assez désordonnée, les biens de la vie concernent sans doute les besoins primaires ou biologiques (alimentation, reproduction, protection: vêtement et habitation) dont la satisfaction nécessite l'économie et le domaine professionnel;³⁵⁵ la famille et la politique constituent deux niveaux de l'organisation sociale; considérée à part de tous ces éléments, la culture ne peut plus concerner que l'activité intellectuelle et gratuite ou non-utilitaire et reçoit dès lors un sens restreint qui n'est défini nulle part mais qu'il faut déduire des restrictions successives du champ sémantique.

³⁵⁴ AA 7,2, Cf. GS 43, 1; 84,2,

³⁵⁵ J. POIRIER: "Histoire de la pensée ethnologique" dans *Ethnologie Générale*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 56,83; P. Mercier: "Anthropologie sociale et culturelle", *ibid.*, pp. 923-924; R. Bastide: "Psychologie et ethnologie", *ibid.*, pp. 1627-1628; Cf. GS 84,2; PC 3,1.

Cette séquence plus ou moins longue revient très souvent: on y trouve le domaine matériel,³⁵⁶ la technique,³⁵⁷ l'économique,³⁵⁸ la finance,³⁵⁹ le social,³⁶⁰ le familial,³⁶¹ le politique,³⁶² les arts.³⁶³

Parfois la culture fait nombre avec l'éducation, que beaucoup d'anthropologues appellent aussi enculturation;³⁶⁴ ou avec la science,³⁶⁵ ce qui délimite la culture de manière intéressante, car nous

³⁵⁶ GS 64; 67,2; 86,2; LG 36,2.

³⁵⁷ GS 86,6; 43,1; LG 36,2; PC 13,3.

³⁵⁸ GS 9,2; 42,4; 44,3; 73,1,3; 75,3; AA 7,2; PC 3,1.

³⁵⁹ GS 86,6.

³⁶⁰ GS 4,2; 9,2; 29,2; 42,4; 44,3; 49,3; 67,2,3,; 69,2; 71,6; 54; 61,3; 73,1,3; 75,2,3; "" 29,2; AG 19,1; 21,3; PC 3,1.

³⁶¹ GS 44,3; 67,3; 69,2; 75,2; 43,1; AA 7,2.

³⁶² GS 9,2; 42,4; 44,3; 71,6; 73,3; AA 7,2.

³⁶³ AA 7,2; IM 12,1.

³⁶⁴ GS 29,2; 69,2; 84,2.

³⁶⁵ GS 44,2; 61,4; 59,4 (pour ce dernier cas, on peut penser à une explication: l'autonomie de la culture et particulièrement celle de la science); 43,1; PO 19,2 distingue la culture humaine et les sciences sacrées: leur progrès et renouvellement est-il parallèle ou interconnecté; y a-t-il une base culturelle de sciences dites sacrées? Ou le sacré les met-elles à l'écart de la culture humaine?

avons fréquemment relevé des indices de l'existence d'une variété ecclésiastique de culture humaniste classique s'opposant à une culture scientifique moderne.

Enfin, un dernier élément de l'énumération: la vie religieuse et ses synonymes.³⁶⁶ La religion fait-elle partie du domaine compréhensif de la culture? Pour l'anthropologie, cela ne fait pas de doute, du moins en ce qui concerne la religion objective. Pour le chrétien, le problème est plus complexe: il sait que, par la foi, il adhère à une Révélation qui transcende le domaine humain, y compris la culture; quant à l'expression religieuse qu'il donne au contenu de sa réponse de foi, il lui semble difficile de la faire échapper à la culture, car cette expression est marquée par un langage, un corpus philosophique et théologique, un rituel et une spiritualité qui sont liés à des circonstances de temps et de lieu: elle est donc marquée partout et toujours par la relativité d'une culture donnée.

Aussi, des théologiens de plus en plus nombreux estiment indispensable la distinction théorique entre la foi et la religion, c'est-à-dire entre le contenu et l'expression, le dépôt et la

³⁶⁶ Vie religieuse: GS 4,2; 67,3; 43,1; 64; IM 12,1; DH 15; AG 26,2; 34; Vie spirituelle: GS 67,2; 64; URG; PC 13,3; Vie rituelle: LG 17,1; AG 9,2; Cultuelle: URG; Doctrinale: URG; PC 13,3.

forme.³⁶⁷

L'organisation humaine du domaine religieux est fondée, dans toutes les religions, sur la distinction entre sacré et profane: c'est une structure qui appartient au domaine culturel et donc soumise à la diversité historique et géographique des cultures. Alors que Jésus, dans la ligne des prophètes, semble avoir relativisé sinon neutralisé cette distinction humaine de la religion, et lui avoir substitué la distinction entre sainteté de Dieu (qui ne distingue pas le sacré et le profane, parce qu'elle est totalitaire et envahit tout le domaine humain) et finitude et péché de l'homme, le Concile, par contre, l'utilise abondamment (excessivement?) dans ses textes, pour caractériser les actions, états, objets et personnes du domaine temporel et de la religion chrétienne.³⁶⁸ Nous avons relevé plus de 400 occurrences du terme "sacré". Dans de nombreux cas, le mot est synonyme de "saint", ce qui contribue à entretenir une confusion entre le domaine du dépôt de la foi et celui de son expression, entre le théologique et son expression anthropologique.

³⁶⁷ Jean XXIII: Discours d'ouverture du Concile (11 octobre 1962), Cf. Documentation Catholique, 1962, col. 1377-1386: "Autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée"; Cf. GS 62,2; UR 6,1; 11,1,2.

³⁶⁸ Profane: LG 36; GE 7; 8; GS 21; 36; 62.

En mettant dans la sphère du sacré une bonne part de ce qui est culturel, donc relatif, on la rend quasi-intouchable comme si cela faisait partie du dépôt et on la fait échapper par là même à la nécessité de l'acculturation. Tant qu'on ne distinguera pas nettement entre la Révélation de la sainteté de Dieu et l'organisation humaine des rapports religieux entre l'homme et Dieu, il semble qu'on manquera de l'outillage conceptuel indispensable pour penser les relations du christianisme avec les autres religions et à plus forte raison pour les faire évoluer et les améliorer.

Or, cette distinction est difficile à faire et à manier: les théologiens de la sécularisation l'ont poussée jusqu'à l'opposition, puis jusqu'à la suppression du sacré et du religieux. A l'opposé,

368 (suite)

Sacré: 1) Les actions sacrées

- la liturgie (15), les exercices sacrés (2), les rites (12), les mystères (2), les fonctions (6), l'Eucharistie (9), le silence (1), le jeûne (1), la prédication (1), la religion catholique (1), le ministère (16), l'usage (2), le pouvoir (6), la Tradition (7), la vocation (2).

2) Les objets sacrés

- l'art (8), le texte (22), les signes (4), les temps (2), les objets (6), les lieux (3), les liens (1), les institutions (1), les sciences (9), la liberté (1), les droits (1).

3) Les personnes sacrées

- les pasteurs (11), l'Ordre (16), les Ministres (8), le Magistère (2), le primat (1), le caractère (1), la hiérarchie (2), le célibat (1).

U plusieurs Pères du Concile pensent qu'il existe non seulement une foi chrétienne, ce qui est évident, mais aussi une Religion chrétienne, ce qui est légitime, et encore plus, une culture chrétienne, ce qui est plus que contestable. Il existe au moins un texte conciliaire qui parle du dialogue "avec les religions et les cultures non-chrétiennes", ce qui renvoie non seulement à une religion, mais aussi à une culture qui serait chrétienne (AG 36).

Qu'il s'agisse de langues ou d'autres éléments culturels, les implications de la reconnaissance de la diversité culturelle sont loin d'être choses innocentes: elles amèneront sans doute à des conclusions et à des décisions que les Pères du Concile étaient loin de prévoir. La culture étant un tout, on n'a pas fini de déduire tout ce que son respect effectif implique, même dans le domaine de la religion: l'Eglise latine, notamment, sera amenée à mesurer la distance qui la sépare, en tant qu'organisation religieuse particulière, de ses sources saintes. Prenant ainsi conscience d'être une traduction sacrale particulière, elle pourra laisser à d'autres le soin de traduire différemment pour elles-mêmes l'unique sainteté du Christ. Dans la mesure où des combats d'arrière-garde ne briseront pas définitivement la créativité des jeunes Eglises, on peut s'attendre à l'éclosion de nouveaux rites: espérons qu'elle pourra se faire dans des conditions assez sereines pour éviter de nouveaux schismes.

En conclusion, toute énumération, dans laquelle la culture représenté un des éléments, montre que celle-ci n'est pas comprise dans son sens synthétique et globalisant (le sens large, de GS 53), mais dans un sens restreint, classique, et finalement occidental. Ce concept plus ou moins inconscient complique et rend difficile la réalisation du programme conciliaire touchant les cultures.

La Révélation certes a besoin d'un "corps d'expression" sous peine d'être inaccessible aux hommes: la distinction entre contenu et forme n'aboutit donc jamais à une séparation réelle, de manière à obtenir un donné révélé, à l'état pur. On peut donc penser à une religion chrétienne unique, en tant qu'elle est animée par une foi unique, mais dès qu'on entre dans le détail des formes d'expression, on entre aussi dans la pluralité et la diversité culturelles. Pour autant que la religion objective dépend du domaine culturel, on pourrait donc penser à la limite à une foi unique s'exprimant dans des formes et organisations religieuses diverses. Historiquement, cette diversité existe synchroniquement dans l'existence du rite latin et des rites orientaux; diachroniquement, il y a eu le passage du judéo-christianisme à un christianisme hellénique et finalement, au rite latin actuel. La constitution sur la Liturgie maintient la règle générale de la "latinité chrétienne" tout en acceptant

d'accorder une place aux langues dites vernaculaires (SC 91,2).³⁶⁹
 Cette règle générale veut que les traductions liturgiques en langues soient des traductions du texte latin, donc des traductions d'une traduction. En fait, l'accès à la Révélation implique la médiation de cultures et de langues autres que la culture latine, à savoir le grec et l'hébreu. Bien que la langue latine ne soit jamais qualifiée de "lingua sacra", son statut sacré continue à être entretenu depuis le Concile, notamment dans les Séminaires de tous les continents de rite latin et l'urgence de son apprentissage est plus fortement soulignée que celle de l'hébreu et du grec (OT 13).

III. L'Eglise et les cultures

Traitant du rapport de la religion avec la culture, nous avons commencé à toucher le problème des relations de l'Eglise avec la culture et les cultures. Dans la mesure où l'Eglise se présente elle-même comme une religion, il est inévitable que les deux problèmes soient liés. De plus, les chapitres III et IV de la première partie étant en fait un doublet du chapitre II de la deuxième partie, les formulations de ce rapport sont également les mêmes, presque mot pour mot, et nous serons amenés à répéter d'une autre manière ce que nous

³⁶⁹ La règle générale de la latinité chrétienne (rituelle, linguistique): SC 3,2; 36,1,4; 40; 54; 91; 101; 120; LG 29; OE 6; 14; VR 15; OT 13; DV 22; PO 16.

avons déjà dit de GS 57, 58 et 62.

1) Les relations de l'Eglise avec les différentes cultures sont d'abord formulées de manière négative: "Aucune ambition terrestre ne pousse l'Eglise" (GS 3,2), elle ne "s'appuie pas sur une souveraineté extérieure qui s'exercerait par des moyens purement humains" (GS 42,3), elle "ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique" (GS 72, 2; 42,4). Sa mission "n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social" (GS 42,2,4), ni même d'ordre culturel: la parole de Pie XI à Mgr. Roland-Gosselin est citée en note de GS 58: "Il ne faut jamais perdre de vue que l'objectif de l'Eglise est d'évangéliser et non de civiliser. Si elle civilise, c'est par l'Évangélisation". Et Pie XII dit la même chose dans son Allocution du 9 mars 1956: "Son divin Fondateur, Jésus-Christ, ne lui a donné aucun mandat ni fixé aucune fin d'ordre culturel...".³⁷⁰

Et ce n'est pas seulement quant à la fin, mais aussi quant aux moyens d'expression que l'Eglise est libre par rapport au monde: "L'Eglise n'est liée à aucune forme particulière de culture" (GS 42,4, Cf. 58,3). Par le fait même, il ne faut pas attendre du Magistère

³⁷⁰ Pie XI aux Semaines Sociales de France, Versailles, 1936, cité en note 7 de GS 58,4; Pie XII, aux historiens et aux artistes, 1956, cité en note 11 de GS 42,2.

de l'Eglise qu'il ait "une réponse immédiate" à toutes les questions (GS 33,2) et les laïcs ne doivent pas penser que "leurs pasteurs aient une compétence telle qu'ils puissent leur fournir une solution concrète et immédiate à tout problème, même grave, qui se présente à eux, où que telle est leur mission" (GS 43,2). Et si l'Eglise n'est pas compétente dans les affaires qui ne sont pas directement de son ressort, il s'ensuit qu'elle laisse aux laïcs la liberté d'opinion dans ces affaires et qu'en pareil cas "personne n'a le droit de revendiquer d'une manière exclusive pour son opinion l'autorité de l'Eglise" (GS 43,3).

2) Ceci dit, l'Eglise garde un certain rapport au temporel et au culturel: organisée en société visible,³⁷¹ dotée des moyens, des oeuvres et des instruments temporels nécessaires à sa mission,³⁷² l'Eglise exerce une action au moins indirecte sur la culture: "en remplissant sa propre mission, elle concourt déjà par là même à l'oeuvre civilisatrice et elle y pousse" (GS 58,6); par là, elle "croit pouvoir largement humaniser toujours plus la famille des hommes et

³⁷¹ GS 40,2; - Cf. LG 8; GS 42,3; 44,1,3.

³⁷² GS 40,2; 42,2; 76,5; LG 9, PO 17.

et son histoire".³⁷³ Elle donne et elle reçoit.³⁷⁴ Sa mission étant d'ordre religieux et consistant dans l'Évangélisation, elle a besoin de moyens culturels, notamment du langage, qu'elle reçoit des différentes cultures.³⁷⁵ Cependant, dans cette utilisation des moyens culturels, l'Église reste libre: GS 42,4 redit, presque dans les mêmes termes, le principe énoncé par GS 58,3: "de par sa mission et sa nature, l'Église n'est liée à aucune forme particulière de culture..."³⁷⁶

³⁷³ GS 40,3; comparer 53,1: "accéder à l'humanité".

³⁷⁴ Cf. les titres des n^{os} 41-44: Aide... que l'Église veut offrir à tout homme... que l'Église cherche à apporter à la société humaine... que l'Église, par les chrétiens, cherche à apporter à l'activité humaine... que l'Église reçoit du monde aujourd'hui.

³⁷⁵ GS 42,2 et note 11; GS 58,4 et note 7; GS 58,1,2.

³⁷⁶ GS 42,4

Comme de plus, de par sa mission et sa nature,

l'Église n'est liée

à aucune forme particulière de culture, ni à aucun système politique, économique ou social,

par cette universalité même, l'Église peut être un lien très étroit

- entre les différentes communautés humaines et entre les différentes nations...

GS 58,3

Mais en même temps, l'Église, envoyée à tous les peuples de tous les temps et de tous les lieux,

n'est liée

d'une manière exclusive et indissoluble

à aucune race ou nation, à aucun genre de vie particulier,

à aucune coutume ancienne ou récente

Constamment fidèle à sa propre tradition, et tout à la fois consciente de l'universalité de sa mission

elle peut entrer en communion avec les diverses civilisations..

Nous avons vu, à l'occasion de l'analyse de GS 58, le genre de problème que pose une universalité de type négatif: il faut d'abord se demander si cette espèce de neutralisme culturel est bien réel ou s'il cache un lien inconscient à une forme de culture particulière; ensuite, si, au plan des principes, il y a encore analogie entre ce neutralisme ecclésial et l'engagement de Jésus dans la singularité d'une humanité historique repérable dans le temps et dans l'espace (LG 8).

3) Ce qui apparaît de nouveau dans ces chapitres III et IV de la Première partie, c'est la dialectique entre deux langages et deux styles d'action, celui de l'Eglise - corps constitué et celui de l'Eglise - âme du monde. Il ne s'agit pas de deux entités distinctes, mais d'une seule réalité complexe qui présente deux aspects en rapport dialectique et dont le dosage va influencer sur le style de présence et d'action de l'Eglise dans le monde.

Même si le langage symbolique présente une certaine souplesse par rapport au langage réaliste, encore faut-il qu'il soit cohérent et non-contradictoire. Une première image exprime le rôle de l'Eglise comme l'âme du corps qu'est le monde.³⁷⁷ C'est sur terre que grandit "le corps de la nouvelle famille humaine" (GS 39,2) et il appartient

³⁷⁷ LG 38: "Ce qu'est l'âme dans le corps, que les chrétiens le soient dans le monde" (Epître à Diognète 6); GS 40,2: "elle est comme... l'âme de la société humaine"; Cf. LG 7,7; AG 4.

spécialement aux laïcs d'assurer "l'animation chrétienne du monde" (GS 43,4), c'est-à-dire d'insuffler dans le monde l'énergie de l'Eglise, la foi et la charité (GS 42,3).

La deuxième image est celle du ferment évangélique.³⁷⁸

L'Eglise chemine avec le monde et partage son sort terrestre: elle y est "comme le ferment" (GS 40,2) et il importe au monde de la reconnaître comme une réalité sociale de l'histoire et comme son ferment (GS 44,1). Les laïcs, vivant dans le monde et pénétrés de l'Esprit du Christ, ont pour rôle propre d'animer de l'intérieur "à la façon d'un ferment, les réalités temporelles et de les disposer pour qu'elles soient toujours selon le Christ" (AG 15,7; LG 31).³⁷⁹

Quel est le rapport entre l'Eglise, âme et ferment, et le monde, qui est comme son corps? Ces images disent l'intériorité de l'Eglise par rapport au monde, elles signifient une présence active, non une présence "à", mais une présence "dans",³⁸⁰ comme celle du ferment dans la pâte. L'image dit aussi le style de cette présence: présence subtile, discrète, invisible, sans surface ni volume. L'âme comme le ferment sont partout, mais leur "virulence" se

³⁷⁸ Cf. Mt. 13,33; Lc. 13,20-21; GS 26,4.

³⁷⁹ Voir aussi: PC 11, GE 8, AA 2, DH 12, AG 8; Sel et lumière: IM 24, LG 9; 33; AG 1; 36.

³⁸⁰ Mgr. Elchinger: AS IV, III, p. 121.

vérifiée dans leurs effets, leur action même restant invisible.

Mais, d'un autre point de vue, l'Eglise est aussi un corps, et un corps dont le Concile dit à plusieurs reprises qu'il a tout ce qu'il lui faut dans son ordre, qu'il est autosuffisant. Ceci n'est plus seulement une image mais une réalité massivement visible: le droit et le fait coïncident pleinement. Corps social, elle fait nombre avec les autres corps sociaux, elle se situe face à eux, en présence "ad" et parfois en présence "contra", en concurrence. Par là, elle entre dans le domaine de la multiplicité et ajoute une nouvelle forme aux formes déjà existantes.

Il peut arriver alors qu'elle capte et utilise une bonne part de son énergie (foi et charité, ferment évangélique) pour l'animation de son propre corps. Il peut s'ensuivre une certaine entropie, un repliement sur soi qui risque d'atrophier la fonction d'"âme du monde". Au lieu de se définir comme relation et mouvement - vers à l'image du Verbe, elle peut devenir principalement une entité en soi, sociale et visible, elle peut revêtir des formes déterminées par le temps et l'espace qui collent tellement à l'essence de son être qu'elles en deviennent elles-mêmes essentielles, alors que, de soi, elles sont relatives et contingentes.³⁸¹

³⁸¹ De la Première à la Deuxième Session du Concile, de Jean XXIII à Paul VI, il semble que l'accent se déplace d'une Eglise - vers le monde à une Eglise-d'abord en soi. C'est ce que nous croyons

Finalement, pleinement constituée comme corps autonome, elle peut en venir à se sentir libre comme une âme qui aurait réussi à se libérer de son corps pour s'incarner dans un autre corps qui lui serait plus adapté. Dès lors, la relation de l'Eglise du monde n'est plus celle de l'âme au corps qu'elle anime (le monde) ni du levain qui fait lever une pâte, mais celle d'un corps à un autre corps, d'une pâte à une autre pâte, d'une masse à une autre masse.

"Comme elle possède une structure sociale visible signe de son unité dans le Christ, l'Eglise peut aussi être enrichie, et elle l'est effectivement, par le déroulement de la vie sociale: non pas comme s'il manquait quelque chose dans la constitution que le Christ lui a donnée, mais pour l'approfondir, la mieux exprimer et l'accommoder d'une manière plus heureuse à notre époque" (GS 44,3).

Le corps de l'Eglise n'est plus le monde mais un autre corps pleinement constitué auquel il ne manque rien: son mouvement n'est plus alors un mouvement d'incarnation, sa situation n'est plus la situation incarnée de l'âme dans le corps, mais un mouvement d'ad-aptation, d'ac-commodation, d'ex-pression d'un corps à un autre.

381 (suite)

décèler dans la comparaison des deux discours d'ouverture des Sessions I et II. Cf. Documentation Catholique, 1962, col. 1377-1386, et 1963, col. 1345-1361.

On est passé de l'intériorité et de l'animation à l'extériorité, la réciprocité et la compatibilité. En termes de culture, ces deux corps, l'Eglise et le monde, étant déjà dotés de leurs propres moyens d'expression culturelle, la relation entre eux se trouve être une relation d'ac-culturation, de contact entre deux cultures. Paul VI donne comme mission à la deuxième session du Concile, de travailler "à jeter un pont vers le monde contemporain" et il poursuit en disant: "Phénomène singulier: Tandis que l'Eglise, en animant toujours davantage sa vie interne de l'Esprit-Saint, se différencie et se détache de la société profane qui l'entoure, elle apparaît en même temps comme un levain vivifiant et un instrument de salut pour ce même monde".³⁸²

C'est ce "en même temps" qui fait problème. Le malaise et l'irritation ressentis par le lecteur des textes conciliaires ne tiennent-ils pas à ce dualisme omniprésent et pourtant insaisissable? Ne vient-il pas de ce qu'on essaie de concilier deux situations et deux formes de langage qui sont inconciliables? D'une part, une situation et un langage qui décrivent l'Eglise comme intérieure au monde et l'animant du dedans comme un ferment, et d'autre part, une situation et un langage où l'Eglise est extérieure au monde, "se différencie et se détache de la société profane qui l'entoure",³⁸³ travaille à "jeter

³⁸² Paul VI, ibid.

³⁸³ Ne serait-ce pas la réintroduction de la distinction sacré-profane (neutralisée par le Christ pour qui Dieu occupe toute la place sans se laisser cantonner dans un espace sacré) qui constituerait une

un pont vers le monde contemporain" et "porte son regard au-delà de sa sphère propre vers les autres religions".³⁸⁴

Qui ne voit, en outre, que ces deux manières de voir l'Eglise correspondent sensiblement à la distinction de deux classes dans l'Eglise, d'une part "ceux qui représentent l'Eglise enseignante" et, d'autre part, "l'Eglise militante en pèlerinage sur terre, c'est-à-dire des prêtres, des religieux, des fidèles ainsi que des frères qui sont séparés de nous et sont appelés, eux aussi, à faire pleinement partie de ce Corps".³⁸⁵ La première parlerait un langage de séparation sacrale et travaillerait à construire des ponts, la seconde, un langage de présence et une oeuvre de ferment. La première serait autosuffisante³⁸⁶ et la seconde dépendrait du monde extérieur comme l'âme a besoin du corps dans lequel elle est incarnée.³⁸⁷

A partir de ces deux situations et de ces deux langages, il se développe deux sensibilités et deux formes de préoccupation qui se

383 (suite)

des causes principales du dualisme Eglise-monde?

384 Paul VI, ibid.

385 Ibid.; Cf. GS 43,2,3.

386 GS 44,3; Paul VI, ibid.: "dotée par le Christ de la suffisance et de la plénitude du pouvoir...".

387 GS 44,3 "la communauté ecclésiale, pour autant que celle-ci dépend du monde extérieur".

trouvent souvent en conflit et pourraient, pour une bonne part, rendre compte de la crise qui s'est développée depuis Vatican II: le Magistère, chargé de diriger l'Eglise, a le souci " d'écarter tout motif de dispersion" (GS 43,5), il est porté à rechercher les causes de la "distance qui sépare le message qu'elle révèle et la faiblesse humaine de ceux auxquels cet Evangile est confié", plutôt dans les défaillances individuelles de ses membres que dans les moyens et les structures mis en oeuvre par les dirigeants (GS 43,6).

Au contraire, ceux qui sont immergés dans le monde expérimentent chaque jour l'inadéquation du message spirituel dont ils se réclament avec certaines structures visibles qu'on les charge d'utiliser, de promouvoir et, dans certains cas, de défendre; ils vivent chaque jour la contradiction entre leur mission d'animation et de fermentation du monde et leur métier d'animation de structures d'Eglise en marge du monde.³⁸⁸ Il ne suffit pas de répéter à satiété que l'Eglise n'est pas de ce monde pour exorciser définitivement l'action subtile de l'esprit du monde à l'intérieur de l'Eglise et même à l'intérieur de la partie de l'Eglise qui se déclare la plus séparée du monde.³⁸⁹ Certes, la Tour de Babel a été renversée à la

³⁸⁸ AG 13 §7.: les laïcs, "qui vivent dans le monde".

³⁸⁹ Mgr. Sigaud: AS IV, II, pp. 49-50: "Secundo modo, Ecclesia est in mundo praesens; si mundus eam penetrat. Tunc mundus est in

Pentecôte, mais la tentation de Babel est permanente, le Christ lui-même a dû s'y soumettre (Mt. 4, 1-11):³⁹⁰ à tout moment, le souci excessif de l'unité visible des corps peut aboutir à la dispersion des coeurs, au schisme.

A partir de ce dualisme de constitution, souvent dénoncé au Concile et dont nous cherchons à repérer les racines, on se trouve devant un choix entre deux voies: soit la voie de l'agir humain, une politique, une stratégie; soit la voie de l'agir théologal, une théopraxie conforme à une théologie de l'Incarnation, prenant comme point de repère l'agir de Jésus pendant sa vie terrestre. La première voie

389 (suite)

in Ecclesia. Iam semel Ecclesiae filii huic tentationi succubuerunt. In illa dicta renaſſivitate, "Renaissance"... Hierarchia catholica saepe fuit faulrix paganismi...".

Cette faute n'a pas été commise une fois, (semel): en effet, l'Eglise n'est liée à aucun système politique, sauf à son propre système politique, car elle en a un fatalement: elle se trouve donc continuellement affrontée à la tentation du messianisme politique, qui consiste à réaliser le Mystère de l'Unité avec les moyens politiques du centralisme, de l'uniformité, avec tout ce que cela implique: services de renseignements, enquêtes, délations, chasses aux sorcières, universalisme géographique (Cf. Paul VI, *ibid.*: "... appelés de toutes les parties du monde où la sainte Eglise a étendu sa structure hiérarchique").

³⁹⁰ Comparer Genèse 11,4 ("Faisons-nous un nom afin de ne pas être dispersés sur toute la surface de la terre") et GS 43,5 ("que les prêtres, unissant leurs préoccupations et leurs moyens sous la conduite des Evêques et du Souverain Pontife, écartent tout motif de dispersion pour amener l'humanité entière à l'unité de la Famille de Dieu").

se repère sur l'Eglise constituée visible, autonome, autosuffisante, dotée d'une culture propre (forme sociale, langage, etc...) et qui règle ses problèmes d'acculturation dans une stratégie d'adaptation. La deuxième voie concerne une Eglise qui, elle aussi, est visible comme réalité sociale. Il ne faudrait pas se l'imaginer désincarnée, spirituelle à l'état pur; mais son incarnation est d'un autre style: à la suite du Christ, elle s'incarne dans une humanité particulière, qu'elle se garde d'absolutiser et d'universaliser: par rapport à chaque type d'humanité particulière, elle se situe dans une relation unique et positive; correspondant à la multiplicité des formes sociales existant dans le monde, sa propre réalité sociale visible sera donc multiforme et c'est là que son affirmation du respect des cultures devient réalité effective: elle prend chair dans chacune des cultures qu'elle rencontre.

Malheureusement, c'est la stratégie de la première voie qui est définie en GS 44,2, qui redouble GS 58. Nous avons déjà vu que le langage révèle pour une part la cohérence du projet: Alors que Dieu, dans la personne de Jésus, parle spontanément un langage humain comme langue maternelle, (GS 58,1), l'Eglise se trouve dans une situation d'extériorité où le critère d'utilité est prédominant: le contact des cultures ouvre de "nouvelles voies à la vérité", qui sont "également utiles à l'Eglise" (GS 44,2). Pour exprimer le message du Christ, "elle se sert des concepts et des langues des divers peuples".

(GS 44,2; 58,2): "ceci afin d'adapter l'Évangile, dans les limites convenables, et à la compréhension de tous et aux exigences des sages" (GS 44,2). Au contraire de l'Incarnation, qui ne peut être que totale ou alors ne pas être du tout, l'adaptation a l'avantage de pouvoir être contrôlée, calculée "dans les limites convenables". Parmi les richesses ou les ressources des peuples (GS 44,2; 58,2), on peut opérer un choix "selon le mode qui convient": le tout est donc de savoir à qui le mode convient, ou aux cultures nouvelles qui accueillent l'Évangile, ou à l'Église déjà marquée par une longue histoire culturelle occidentale. Le discernement

jours d'être influencé par des critères implicites et inconscients d'ordre culturel, historique et géographique, bien plus que par des critères évangéliques et théologiques.³⁹¹

³⁹¹ Les missionnaires d'Afrique font volontiers cette boutade: "Les missiologues font la théorie de l'adaptation, les missionnaires s'essouffent à la pratiquer, en définitive, ce sont toujours les Africains qui s'adaptent.", car le "mode qui convient" est toujours fixé par d'autres loin de chez eux.

C'est à cela qu'il faut préparer très tôt les séminaristes des pays de mission: "Les esprits des élèves doivent donc être ouverts et rendus pénétrants pour bien connaître et pouvoir juger la culture de leur pays; dans les disciplines philosophiques et théologiques, ils doivent saisir les raisons qui créent un désaccord entre les traditions et la religion nationales, et la religion chrétienne". Par avance on sait qu'il y a désaccord (il n'est pas question d'accord) et "le zèle à aller au-devant du mode particulier de penser et d'agir de sa propre nation" est justifié par l'acquisition de cette pénétration d'esprit qui repère le désaccord et fait adhérer sans discussion non seulement à la foi chrétienne, mais à la "religion chrétienne", c'est-à-dire à la forme culturelle particulière de cette

4) Il est une formule qui revient comme un leitmotiv dans tous les textes du Concile et qui dit: "Tout ce qu'il y a de vrai, de bon, de juste, dans les institutions très variées que s'est donné et que continue à se donner le genre humain, le Concile le considère donc avec un grand respect...."³⁹² Or, nous, avons vu que, lorsqu'on considère une culture comme une totalité organique, il est très difficile d'exercer ce discernement et ce tri entre le bon grain et l'ivraie, lorsqu'on est soi-même, contre toute prétention contraire, lié inconsciemment à une culture déterminée. Et l'on ne peut toujours attribuer aux personnes individuelles, les erreurs de discernement dans lesquels les préjugés culturels se substituent au jugement évangélique: certaines erreurs, certaines impossibilités radicales de réaliser le généreux programme du respect des cultures tiennent à des raisons de structure devant lesquels les ouvriers évangéliques individuellement ne peuvent rien.

Si des réalités parfois très secondaires, (la langue liturgique, les vases sacrés, le détail de la formation des séminaristes, etc.) et très liées à la culture locale, dépendent ainsi des décisions

391 (suite)

foi qui est proposée voire imposée (Cf. AG 16 §4).

³⁹² GS 42,5; voir aussi: GS 42,3; 76,6; LG 12,2; 13,2 (dans la mesure où ces choses sont bonnes); 16; 17,1 (toute trace de bien), OT 16,6; NA 2,5-6; AA 3,4; AG 9,2; PO 3,2, etc...

centrales, qu'en sera-t-il des réalités qui sont au centre même de la foi et dont la perception exige également une expression et un langage qui jaillissent du plus profond de la culture (comme un sens sacramentel traditionnel beaucoup plus signifiant et plus expressif que le hiératisme et le rationalisme romains, la matière eucharistique, la conception familiale et matrimoniale, etc...)? Il est à prévoir, si l'on n'obtient, pour les premières, que des concessions parcimonieuses, qu'on se heurtera pour les secondes à un "non possumus" absolu, appuyé sur la tradition la plus essentielle: par exemple, si l'Eglise latine refuse l'ordination des femmes, c'est que "par fidélité à l'exemple de son Seigneur, elle ne se considère pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale";³⁹³ L'on peut donc penser que si Paul n'avait pas réussi à libérer le christianisme de la circoncision juive, l'Eglise ne se sentirait pas autorisée aujourd'hui à en dispenser les chrétiens, par fidélité au Seigneur, qui fut circoncis le huitième jour (Lc. 2,21). Notre langue liturgique serait, non pas le latin, mais l'araméen, par fidélité à la langue maternelle du Seigneur... Toute la liberté que Jésus, homme libre, a déployée face à la loi pendant sa vie terrestre, serait une utopie, car elle devrait rester enfermée dans les limites déterminées par les réalités

³⁹³ Congrégation pour la Doctrine de la Foi: "Déclaration sur la question de l'admission des femmes au Sacerdoce ministériel", 15 octobre 1976, dans Documentation Catholique, 1977, p. 159.

palestiniennes du début du premier siècle ou tout au moins dans les limites plus larges acquises par les communautés primitives tant qu'elles ont continué à exercer cette liberté créatrice que le Christ leur avait acquise. Depuis ce temps-là, la centralisation a mis de l'ordre pour "écarter tout motif de dispersion" (GS 43,5). Et pour assurer une base solide à cet ordre, on s'est mis à interpréter l'Histoire Sainte, où Dieu ne cesse de créer un Peuple créateur à son image, comme une Histoire sacrée, c'est-à-dire selon des critères humains où la mentalité mythique reprend tous ses droits: le temps de la création est fini, il ne s'agit plus que de répéter à l'infini et de manière cyclique ce qui fut "in principio, in illo tempore". De cette manière, des éléments culturels, les plus relatifs, sont sacrés, mis à l'abri du changement à cause de leur appartenance matérielle aux temps et aux lieux de l'acte de fondation.

Par contre, les autres cultures sont exclues de l'Histoire Sainte, si ce n'est à titre de dépouilles pour enrichir la seule culture vénérable qui ait droit de cité.

5) Le langage de l'adaptation définit volontiers son domaine comme celui de l'expression.³⁹⁴ Ce choix repose sans doute sur la

³⁹⁴ GS 44,2: exprimer le message du Christ... la possibilité d'exprimer le message chrétien... 58,2: pour l'exprimer plus parfaitement.

distinction, devenue familière depuis Jean XXIII, entre le dépôt de la foi et la forme de son énonciation. Mais, outre la difficulté de distinguer en pratique entre forme et message, entre signifiant et signifié, ce choix théorique laisse déjà de côté la plus grande partie des contenus culturels qui ont besoin d'une confrontation avec la Bonne Nouvelle du salut en vue de leur conversion. Dans la situation de contact où les cultures se trouvent, c'est la totalité de la réalité ecclésiale, y compris la dimension culturelle, par privilège historique, qui devient norme et qui choisit dans la culture rencontrée ce qui lui convient. La culture rencontrée n'est pas considérée dans son intégrité ni dans son organicité: elle représente une masse de richesses d'expression où l'on prend et où on laisse.

Si "cette manière appropriée de proclamer la parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation" (GS 44,2), on peut se demander si elle est vraiment de nature à promouvoir un véritable "échange vivant entre l'Eglise et les diverses cultures". Et si l'Eglise trouve son compte en puisant ainsi dans les richesses des nations, on peut se demander si celles-ci se sentent vraiment respectées dans leur intégrité".³⁹⁵

³⁹⁵ Paroles d'un vieux Massa, au Nord-Cameroun: "Tu tannes ta peau, tu chantes et tu dances nos chants longtemps, et ceux qui viennent après toi prennent d'autres chants. Aujourd'hui, Lawna (Dieu) a apporté la Mission, il a remplacé "la peau" par la Mission. Nous, maintenant, nous n'avons rien à y voir. L'ancien Dieu non plus. Ce

Tel n'est pas l'avis des Evêques d'Afrique et de Madagascar qui, lors du 4e Synode épiscopal mondial, déclarent à Rome, le 20 octobre 1974: "Dans cette conception de la Mission, les Evêques d'Afrique et de Madagascar considèrent comme tout à fait dépassée une certaine théologie de l'adaptation en faveur d'une théologie de l'Incarnation," et ils estiment que "pour obtenir ce résultat, les jeunes Eglises africaines et malgaches doivent... faire preuve de créativité et manifester davantage de dynamisme responsable."³⁹⁶ Le texte, postérieur au Concile d'une dizaine d'années, montre la réflexion qui s'est ouverte en s'appuyant sur les textes conciliaires tout en les

395 (suite)

ne sont que des affaires d'enfants. Pour nous (ce qui reste) c'est la parole des anciens. Le Blanc dit de ne plus porter la peau et que ce qu'il fait, lui, est ce que Dieu aime. Le Blanc a dit que le Massa était plein de honte et qu'il fallait lui donner des habits. Il a donc donné des habits au Massa qui a caché sa honte. Moi, par exemple, même si j'ai été beau dans ma jeunesse avec ma peau, maintenant, il ne me reste plus rien. Tout, sur moi, est devenu "Djona", laideur et méchanceté. Dieu l'a caché pour prévenir le mal qu'il y a dans les hommes" (Interview par une Religieuse, à Yagoua, Cameroun). (La peau de mouton, ancien vêtement des Massa, est devenue, pour ce vieillard, le symbole de sa culture traditionnelle).

Un autre vieillard massa conclut la description de sa religion traditionnelle en disant: "Après ça, c'est le bruit des Blancs qui est arrivé. C'est-à-dire, beaucoup de choses nouvelles....".

³⁹⁶ Documentation Catholique, 1974, p. 995.

dépassant: alors que le vocabulaire de l'adaptation y pullulait, l'Incarnation comme norme de l'action y était très rare.³⁹⁷ Mais peut-on parler proprement d'une "théologie de l'adaptation"? Il semble qu'à ce niveau on puisse tout au plus parler de stratégie. Il n'y a pas de théologie que de l'Incarnation et il faut être bien attentif à ne pas la dégrader en tactiques humaines. Considérer les cultures comme simple expression d'un dépôt immuable à la manière d'un habillement servant à manifester un corps, c'est commettre une double faute: contre l'anthropologie, qui nous a montré que la culture est bien plus que cela; et contre la théologie qui nous révèle que l'union de Dieu et de l'humanité dans le Christ entraîne des conséquences autrement plus sérieuses que des manipulations tactiques. Les différentes

³⁹⁷ Apto, aptatio, aptatus, adaptatio, adaptatus, adapto, accommodatio, accommodatus, accommodo, etc... Noter la présence du préfixe ad - indiquant la direction de l'action et soulignant l'extériorité des protagonistes. Cf. AG 22,1: "Certes, à l'instar de l'économie de l'Incarnation, les jeunes Eglises enracinées dans le Christ et construites sur le fondement des Apôtres, assument pour un merveilleux échange toutes les richesses des nations qui ont été données au Christ en héritage" (Cf. Ps. 2,8). LG 8 relève aussi l'analogie qui existe entre l'Eglise et l'Incarnation du Verbe. Voir aussi LG 52 et 65. Même dans la description de l'Incarnation, le langage "utilitaire" n'est pas absent: "De même, en effet, que la nature assumée par le Verbe divin lui sert d'instrument de salut, instrument vivant et indissolublement uni à lui-même, de même cet organisme ecclésial sert à l'Esprit du Christ qui le vivifie en vue de la croissance du corps" (Cf. Eph. 4,16; LG 8, 1; SC 5,7). Nous nous demandons si le concept d'instrument est vraiment apte à rendre compte de l'humanité et de la divinité du Christ.

"humanités" que nous révèlent les cultures sont assumées comme contenus de la conversion et non seulement comme formes extérieures de la traduction; elles viennent enrichir l'Eglise, non au niveau de son avoir, mais dans son être même. C'est la seule voie théologique qui serait à même de sauver et l'honneur de Dieu et celui de l'homme. D'ailleurs, ce n'est sans doute pas un hasard si de nombreux théologiens, occidentaux et surtout du Tiers-Monde, voient aujourd'hui dans le problème de la matière eucharistique la traduction symbolique et sacramentelle du problème des relations entre les cultures et le Christ. Mais ceci est une autre affaire....³⁹⁸

³⁹⁸ GS 38-39; J.M. Ela: Le Cri de l'homme africain. 'Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 9s; C. Duquoc: "Théologie de l'Eglise et crise du ministère", dans Etudes, janvier 1979, p. 107; R. Luneau: "Une Eucharistie sans pain et sans vin...?", dans Spiritus, no. 48, février 1972, pp. 3-11.

CONCLUSIONS GENERALES

En concluant la Première Partie de notre étude, nous avons été amené à constater que GS 53 donnait de la culture une définition assez proche de celle qu'elle a en anthropologie moderne: le champ sémantique notamment y a la même extension. A ce niveau matériel, il n'est donc pas question de réduction. Celle-ci se retrouve par contre au plan formel: la définition de GS 53 est résolument personaliste et reporte les traits de socialité et d'historicité dans les "accidents" qui particularisent la culture (GS 53,3). De ce fait, elle devient abstraite et essentialiste; enfin, elle est plus interprétative que descriptive en se situant d'emblée sur le terrain des valeurs plutôt que sur celui des faits.

Nous nous demandions alors: "L'herméneutique sous-jacente à ces choix implicites est-elle d'ordre philosophique ou idéologique?" Nous avons tardivement prêté attention à un texte de Mgr. J.J. Wright, rapporteur du chapitre IV du Schéma III (Zürich) à la 111e Assemblée Générale, le 28 octobre 1964.³⁹⁹ Ce texte montre que le choix opéré n'était pas implicite comme nous l'avions dit, mais, au contraire, clairement exprimé.

³⁹⁹ AS III/V, pp. 704-5 (Souligné dans le texte).

"Quar dicuntur de persona tamquam prima haberi debent non tantum in ordine chronologico, sed etiam in ordine logico, quia omnis disquisitio seu analysis de praecipuis numeribus a Christianis nostrae aetatis implendis, incipere oportet, immediate post agnitionem majestatis et jurium Dei, cum persona humana tanquam imagine hisce in terris Ipsius et Ejusdem Dei. Et ratio est duplex: primum, qua inter omnia creata hujusmodi sola persona humana in imaginem Dei facta est et ergo primatum creatum habeat et entis, et Valoris, et juris; ulterius, sicuti fudamentum et origo omnis societatis initium seu principium capit in natura hominis tamquam personae - scil., in exigentiis, juribus, officiis officiis personae secundum illud effatum divinum: Non est bonum hominem solum esse - sic etiam et logice et historice omnis impetus seu oppugnatio contra ordinem sociale in lege divina fundatam, aut mox aut sero aggreditur et corripere quaerit personam humanam suamque dignitatem..."

Le principe est clair et il fait comprendre tout aussi clairement que la définition de la culture en GS 53 est une définition philosophique commandée par la théologie des Pères conciliaires. Mais la culture étant un concept anthropologique, la question qui se pose est de savoir si cette définition philosophico-théologique est en harmonie avec la visée anthropologique qui, manifestement, est

également présente dans le texte. Nous ne le croyons pas. On pourrait, en effet, concevoir une théologie qui prendrait en compte les acquis de la science pour tenter de fonder sur eux les affirmations de la Révélation, mais tel ne semble pas être le cas pour GS 53. La philosophie de cette définition se fonde sur un stade de connaissance scientifique différent, antérieur et plus primitif que celui de l'anthropologie moderne. De nombreuses interventions de Pères et le texte même de GS témoignent d'une assez grande méfiance à l'égard du phénoménisme (GS 15, 1, 57,5), qu'ils croient découvrir dans toute approche phénoménologique des réalités sociales et culturelles. Il s'ensuit une définition qui, au lieu d'harmoniser en un tout organique et cohérent les deux points de vue, scientifique et philosophico-théologique, ressemble plutôt à un mélange de deux genres et à une "suspension" au sens chimique.

Déjà, en avril 1963, des consultants laïcs avaient préféré une description plus étendue de la culture à une définition impossible.⁴⁰⁰ Et au sujet du Texte IV (Ariccia), Mgr. F. Hengsbach rappela, le 29 septembre 1965, les difficultés insurmontables rencontrées pour obtenir la définition souhaitée par de nombreux Pères:

⁴⁰⁰ C. Moeller: "History of the Constitution", dans H. Vorgrimler (ed.): Commentary on the Documents of Vatican II, Freiburg, Herder, 1969, pp. 15-16.

"A pluribus desiderabatur definitio culturae. Sed complexitas argumenti talis est, ut ad summum aliqua generalis descriptio culturae fieri posse videatur. Jure in congressu associationum catholicarum internationalium, hoc anno Vindobonae in Austria habito, monitum est, cavendum esse, ne in discussionibus de hac quaestione unice disputetur de conceptu culturae. Hoc monitum etiam nobis utile esse potest. Speciali modo hoc caput rationem habere conatur condicionum omnium partium mundi."⁴⁰¹

Il y a pourtant un rapport entre une définition claire de la culture et cette prise en charge des conditions culturelles concrètes "de toutes les parties du monde". Les Pères n'avaient certes pas à entrer dans les discussions les plus techniques qui divisent les anthropologues. Mais ne devaient-ils pas entrer en discussion sur leurs propres divisions à l'égard de la culture? Cela aurait pu faire apparaître au niveau conscient leurs propres présupposés, notamment la conception humaniste de la culture occidentale, ou même, chez certains, la "culture chrétienne" qui seule mérite le nom de culture: or, ce sont ces conceptions qui, la plupart du temps, font obstacle à la prise en compte des cultures des autres.

⁴⁰¹ A.S. IV/III, p. 15.

Les conséquences de l'hétérogénéité des éléments qui rentrent dans la description et le fait de renoncer, peut-être prématurément, à la tentative de définir une notion adéquate de la culture en GS 53, apparaissent tout de suite dès que l'on passe à GS 54: on y caractérise la culture moderne, en oubliant que toutes les cultures contemporaines ne sont pas modernes au même titre: certains traits et certaines valeurs de cette culture moderne sont étrangers à de nombreuses sociétés de type traditionnel, par exemple le progrès, le perfectionnement continu de la "culture", le développement des sciences et des techniques, les moyens de communication à grande distance, la civilisation universelle, la civilisation des loisirs, etc... La réduction du champ sémantique de la culture, par l'adjonction du qualificatif "moderne" exclut donc de fait un grand nombre de cultures qui ne possèdent pas ces traits (GS 54).

Les antinomies de GS 56 semblent confirmer cette réduction du champ et font apparaître un nouveau clivage, entre la culture ecclésiastique de type humaniste classique et la culture scientifique qui est l'autre variété de la culture dite occidentale.

Avec GS 57-59, nous sommes passés du diagnostic de situation à l'établissement des principes théologiques qui régissent les relations entre l'Eglise et la culture. GS 57 interprète tout d'abord la situation des chrétiens dans la culture. Puis GS 58 énonce les principes des relations à établir. Pour que ces relations aient des

chances de mériter la qualification de chrétiennes, elles doivent se soumettre à la loi d'analogie (LG 8) qui situe l'Eglise par rapport à son fondateur, le Christ. Cette loi ne peut se traduire que sous une forme dynamique, un état de tension et de jugement permanents (crisis). Même si la négation de tout lien exclusif et indissoluble entre l'Eglise et une culture particulière était vraie de droit, en fait elle ne correspond pas à la réalité historique. Mais il nous a semblé que, même de droit, elle s'éloignait de la loi d'analogie qui doit exister entre le Christ en kénose et l'Eglise en Mission. L'universalité de l'Eglise catholique, si elle n'est pas résolument de style christique, ne peut que dégénérer en stratégie et en tactiques plus ou moins humaines. Sur le plan de l'action culturelle, l'Eglise latine aurait donc sans doute plus de chance d'être réellement à pied d'oeuvre si elle commençait par reconnaître son lien historique évident avec une culture particulière, ce qui est non seulement légitime, mais inévitable; c'est alors qu'elle pourrait entreprendre de tisser des liens exclusifs et indissolubles avec chacune des cultures. Cette position correspondrait de fait avec ce qui est exigé de chaque missionnaire, et de droit avec la manière de faire de Jésus de Nazareth. Le langage positif et portant sur des réalités particulières est ici plus vrai et plus opératoire que le langage négatif et faussement absolu qui est obligé de se tenir dans un monde abstrait sans correspondance avec la réalité

historique. La catholicité de l'Eglise ne serait pas pour autant suspendue jusqu'au moment où elle aurait de fait établi des liens avec toutes les cultures. A chaque moment du présent où elle aurait établi des liens en profondeur avec une seule humanité, elle aurait déjà réalisé sa catholicité: car la catholicité de l'Eglise n'est pas statistique, quantitative, horizontale ni géographique; c'est une catholicité qualitative, verticale et théologique.

La dernière section, GS 60-62, passe des principes à des applications particulières de l'action culturelle chrétienne. Ici encore, l'insuffisance de l'approche scientifique de la culture et l'inadéquation des principes théologiques se manifestent dans le décalage entre le concept de culture qui est ici mis en oeuvre et le concept défini en GS 53: plus que partout ailleurs dans le chapitre de la culture, il est question, non plus de l'homme "enculturé" de l'anthropologie, mais de l'homme "cultivé" de l'humanisme classique. Ne peut-on pas penser aussi que le sens de l'ancienne expression "humanus civilisque cultus" se serait maintenu après même qu'il eut été remplacé par le terme moderne de "cultura"?

Le reste de GS, examiné de manière thématique, confirme les conséquences entraînées par la mise en oeuvre d'un concept de culture différent du concept de l'anthropologie. Les Pauvres font les frais de l'inadéquation de cette conception: leur pauvreté ne vient pas d'abord des carences objectives que l'on remarque chez eux, mais de

la richesse culturelle dont un certain regard ethnocentrique les a privés en ne la reconnaissant pas ou en lui déniait les moyens de subsister.

La mondialisation ne peut pas être interprétée immédiatement comme un "signe des temps" positif dans la mesure où elle semble converger avec l'universalité géographique de l'Eglise catholique. Le fait brut doit être examiné dans ses composantes concrètes, dont l'ambiguïté interdit de trouver dans un fait politique un "lieu théologique" directement exploitable. Ne serait-il pas naïf de croire que la tendance mondiale à l'unification culturelle constituerait une chance plus grande pour la catholicité chrétienne que la pluralité culturelle actuelle? L'unité et la pluralité chrétiennes seront toujours des réalités transcendantes à apprécier selon des critères théologiques, quelles que soient par ailleurs les situations politiques concrètes de tendance à l'unification ou à la particularisation.

Finalement, ce n'est pas le chapitre II de la Deuxième Partie qui devrait porter le titre de "l'essor de la Culture", mais la totalité de GS. L'analyse du vocabulaire et d'un certain type d'énumérations montre assez bien que c'est, par exemple, dans le chapitre III de la Première Partie que le concept de culture selon GS 53 est vraiment mis en oeuvre, peut-être plus que dans le chapitre sur la culture. L'influence effective d'un concept anthropologique de la culture exigerait donc une restructuration de toute la Constitution Pastorale

D'autre part, elle rendrait nécessaire une utilisation plus rigoureuse du langage symbolique qui sert à qualifier l'Eglise: les images du levain et de la pâte ou de l'âme et du corps ne permettent pas n'importe quel type de fonctionnement de l'Eglise comme société visible; le langage symbolique correspond à une situation d'inculturation, alors que la réalité sociale entraîne un processus d'acculturation; pour que le langage symbolique reste pertinent, il exige un type de société ecclésiale qui ne s'impose pas de l'extérieur aux cultures comme quelque chose de tout fait, mais qui consent à naître comme création nouvelle du sein de chaque culture fécondée par le ferment évangélique.

Charles Moeller concluait son chapitre sur l'historique de la Constitution en disant à son sujet: "Adhuc grandis tibi restat via."⁴⁰² Déjà, au sujet du Texte de Zúrich, Mgr. Wright remarquait qu'il ne devait en aucun cas être considéré comme exhaustif et définitif:

"Debet esse, etenim, non ultimum verbum in dialogo cum mundo moderno, sed potius primum verbum seu initium, saltem ex nostra parte, novi omnimo dialogi....
Dialogus qui nunc sic incipitur, si bene initiatus,

⁴⁰²Ch. Moeller: "History of the Constitution", dans: H. Vorgrimber (ed): Commentary on the Documents of Vatican II, T.V.p.73.

debet longe et debite protrahi ab Ecclesia... Hoc bene intelligendum est, humiliter rogamus, ne nimis sit petendum ab hoc schemate sine exemplo conciliari praeterito sed non sine magna spe pro futuro."⁴⁰³

C'est semble-t-il, dans la mesure où elle restera un texte ouvert que la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes* aura des chances de procurer, "un grand espoir pour l'avenir". Depuis quelques années, le concept théologique d'inculturation représente peut-être une de ces chances, à condition qu'on ne le confonde pas avec le concept anthropologique d'acculturation, comme c'est le cas dans les derniers discours de Jean-Paul II; à condition aussi de ne pas donner le choix entre les deux termes, mais, au contraire, de les unir ensemble pour décrire la situation réelle de l'Eglise latine: reconnaissant son lien historique à une culture particulière, et mise en contact avec d'autres cultures, qu'elle laisse à celles-ci la possibilité de "s'acculturer" de l'intérieur à elle-même, sous l'action de l'Evangile qui se sera "inculturé" heureusement en elles grâce à la médiation de ce contact.⁴⁰⁴

⁴⁰³Mgr. Wright, *AS III/V*, p. 704.

⁴⁰⁴P. Beauchamp: *Le Récit, la Lettre et le Corps*, Paris, Cerf, "Cogitatio Fidei", no. 114, 1982: Ch. VI: Acculturation, Inculturation, Bible, pp. 139-152.

Cela veut dire qu'il faut en arriver à un emploi très rigoureux du vocabulaire disponible: c'est la Parole du Christ qui peut s'inculturer, c'est-à-dire se rendre présente dans les cultures; quant à l'Eglise, en tant que société visible, elle peut se rendre présente à ces cultures par un contact tel qu'il leur permette⁴⁰⁵ de s'acculturer à elle et de donner naissance à de nouvelles Eglises particulières qui seraient créées par l'irruption de la Parole en elles et par le travail de conversion que cette irruption provoque. C'est Jésus de Nazareth qui représente le seul cas vraiment satisfaisant d'Inculturation: c'est en lui qu'elle est totale, puisqu'elle est la traduction en termes culturels de la réalité même du mystère de l'Incarnation.⁴⁰⁶

C'est donc la contemplation de la kénose du Fils qui peut amener les chrétiens et l'Eglise toute entière à apprendre à user des biens naturels créés par Dieu et des biens culturels créés par l'homme "dans un esprit de pauvreté et de liberté... dans la possession véritable du monde, comme quelqu'un qui n'a rien et qui possède tout (Cf. 26,6,10). Car tout est à vous, mais vous êtes au Christ,

⁴⁰⁵ Cf. la notion de "permission", dans M. de Certeau: "La rupture instauratrice", dans Esprit 404 (1971), pp. 1199-1214.

⁴⁰⁶ GS 22,2-3; 32,2-3; 38,1; 42,4; 43,1; 45,2; 67,2; 88,1-2.

et le Christ est à Dieu (1 Co. 3,22-23)".⁴⁰⁷ L'Eglise se dit prête, lorsqu'elle se sert d'instruments temporels, à renoncer à l'exercice de certains droits "s'il est reconnu que leur usage peut faire douter de la pureté de son témoignage ou si des circonstances nouvelles exigent d'autres dispositions".⁴⁰⁸ Il semble que chaque rencontre de l'Eglise latine avec une nouvelle culture peut représenter "ces circonstances nouvelles" où il devient nécessaire de renoncer à toutes ces richesses culturelles acquises au cours des siècles, dans la mesure où elles constituent des fardeaux ou des embûches pour les jeunes communautés chrétiennes.

C'est alors que les cultures des pauvres cesseraient d'être des "latifundia" culturels, c'est-à-dire des domaines cultivés ou mis en réserve à des fins de spéculation, par d'autres que leurs vrais propriétaires qui s'en trouvent privés ou n'en détiennent qu'une quantité dérisoire; dans l'Eglise aussi, il faut rendre aux pauvres "ces domaines insuffisamment cultivés": ils ne sont pour ceux qui se les approprient qu'un ornement et un luxe superflus, alors que pour leurs vrais propriétaires, seuls capables de

⁴⁰⁷ GS 37,4; GS 76,4.

⁴⁰⁸ GS 76,5.

les faire valoir, ils constituent la substance même de leur vie.⁴⁰⁹

L'anthropologie rejoint ici l'Évangile pour urger la restitution des domaines de la culture à leurs vrais propriétaires, surtout lorsqu'il s'agit du "lopin de terre" du pauvre. En effet, en traitant la culture comme une totalité organique qui se traduit en manière-d'être-au-monde, l'anthropologie pourrait aussi aider l'Église à penser la culture, non plus comme un avoir de "biens culturels" en plus ou moins grande quantité, ni comme valeurs à utiliser, à augmenter ou à acquérir, mais comme des occasions de rencontrer l'Autre, et de conformer de plus en plus son être à celui de son Fondateur, Jésus de Nazareth, le Christ.

⁴⁰⁹ GS 71,6; l'Église latine pourrait, de même, s'appliquer, toutes transpositions faites, les principes que le Concile propose aux responsables en matière politique et économique, en GS 85-86: en remplaçant le sujet "société civile" par le sujet "société ecclésiale", on obtient un programme d'action très intéressant.

B I B L I O G R A P H I E

I. Le Concile Vatican II:

A. Textes et Instruments de travail (Index, etc.).

CONCILE OECUMENIQUE VATICAN II, Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages. Texte français et latin. Tables biblique et analytique et Index des sources. Paris, Centurion, 1967, 1013 p.

DELHAYE, P., GUERET, M., TOMBEUR, P., Concilium Vaticanum II, Concordance, Index, Listes de fréquences, de Louvain, CETEDOC, 1974, 978 p.

DERETZ, J., NOCENT, A., Synopse des textes conciliaires, Paris, Editions universitaires, 1966, 1415 p.

OCHOA, X., Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi, Roma, Institutum Juridicum Claretianum, 1967, 847 p.

TARDIF, H., PELLOQUIN, G., Index et Concordance Vatican II, Paris, Editions Ouvrières, coll. "Concile et Masses", 1969, 253 p.

VATICAN II, Les Seize documents conciliaires, texte intégral....
MARTIN, P.A., ed., Montréal-Paris, Fides, Coll. La Pensée chrétienne, 2e édition, 1967, 672 p.

B. Les Chroniques du Concile

ACTA ET DOCUMENTA CONCILIO OECUMENICO VATICANO II APPARANDO, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960-1968 (en Abrégé: AD I,II, I: Series I, Volumen II, Pars I, etc.).

ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANI II, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-1980 (en Abrégé: AS, III, IV: Volumen III, Pars V).

ANDERSON, F., Council Daybook. Vatican II., Washington, D.C., NCWC, 1965, 3 vol.

CAPRILE, G., Il Concilio Vaticano II, Roma, Ed. "La Civiltà cattolica", 1966-1969, 5 vol.

CONGAR, Y.M.J., Le Concile au jour le jour, Paris, Cerf, Coll. "L'Eglise aux cent visages", 1963-1966, 4 vol.

DOCUMENTATION CATHOLIQUE (La), Paris, Bayard-Presses, 1962-1966.

LAURENTIN, R., L'enjeu du Concile, Paris, Seuil, 1962-1966, 5 vol.

-----, L'enjeu du Synode, suite du Concile, Paris, Seuil, 1967, 223 p.

-----, Réorientation de l'Eglise après le troisième Synode, Paris, Seuil, 1972, 384 p.

ROUQUETTE, R., La fin d'une chrétienté, Paris, Cerf, Coll. "Unam Sanctam", 1968, 2 vol.

-----, Une nouvelle chrétienté. Le premier Synode épiscopal, Paris, Cerf, Coll. "Unam Sanctam", 1968, 223 p.

RYNNE, X., La Révolution de Jean XXIII (Letters from the Vatican City), Paris, Grasset, 1963, 249 p.

SIX, J.F., Le courage de l'espérance, Les dix ans qui ont suivi le Concile, Paris, Seuil, 1978, 334 p.

TRACY, D., KUNG, H., METZ, J.B., ed., Toward Vatican III. The Work that needs to be done, New York, Concilium, The Seabury

WENGER, A., Vatican II. Chronique, Paris, Centurion, 1963-1966, 4 vol.

C. Commentaires

1. Ouvrages d'ensemble

ACTION POPULAIRE (L'), Vatican II. Constitution Pastorale Gaudium et Spes, Paris, Spes, 1966, 388 p.

BARAUNA, G., CROUZEL, H., éd. L'Eglise dans le monde de ce temps. Etudes et commentaires..., Bruges, DDB, 1967-1968, 2 vol. Coll. "Textes et Etudes Théologiques".

- BUTLER, C., The Theology of Vatican II, London, Darton, Longman and Todd, 1981, 230 p.
- CONGAR, Y.M.J., PEUCHMAURD, M., éd., L'Eglise dans le monde de ce temps, Constitution Pastorale "Gaudium et Spes", Paris,
- DEEDY, J.G., Eyes on the modern world. Views on Schema XIII, New York, P.J. Kennedy and sons, 1965.
- HENRY, A.M., éd., Les Relations de l'Eglise avec les religions non-chrétiennes, Paris, Cerf, Coll. Unam Sanctam, 1966, 327 p..
- HOUTART, F., L'Eglise et le monde. A propos du Schéma XVII, Paris, Cerf, 1964.
- MARTELET, G., Les idées maîtresses de Vatican II. Introduction à l'esprit du Concile, Paris, DDB, 1966.
- MOELLER, C., L'élaboration du Schéma XIII, L'Eglise dans le monde de ce temps, Tournai, Gasterman, 1968, 150 p.
- RAHNER, K., éd., Gaudium et Spes, L'Eglise dans le monde de ce temps, Schéma XIII, Paris, Mame, 1967, 422 p.
- REGNIER, J., L'Eglise dans le monde de ce temps, Ottawa, Université Saint Paul, 1968 (Cahiers des Sessions de réflexion théologique et pastorale), Ronéo, 91 p.
- SCHÜTTE, J., éd., L'activité missionnaire de l'Eglise, Décret "Ad Gentes", Paris, Cerf, Unam Sanctam 67, 447 p.
- VORGRIMLER, H., éd., Commentary on the Documents of Vatican II, Freiburg and Montréal, Herder et Palm Publishers, vol. V, 1969, 413 p.

2. Etudes particulières

- ACERBI, A., "La réception de Vatican II dans un contexte historique changé", dans Concilium 166 (1981), pp. 123-133.
- DANIELOU, J.; "Le sujet du Schema XIII", Etudes, 1 (1965), pp. 5-18.
- HOUTART, F., "Le Schema XIII sera-t-il plus qu'un texte", Nouvelle Revue Théologique, 87 (1965), pp. 849-856.

MOELLER, C., "L'Eglise dans le monde de ce temps", Lumen Vitae, XXI
(1966).

PHILIPS: "L'Eglise dans le monde d'aujourd'hui", Concilium, 6(1965),
pp. 11-26.

II. THEOLOGIE DE LA CULTURE

AMALORPAVADASS, D.S., "Les pauvres sans voix et sans pouvoir" dans Concilium, 166 (1981), pp. 77-88.

-----, "Evangélisation et culture" dans Concilium, 134 (1978), pp. 81-92.

ARRUPE, P., "Catéchèse et Culture", dans Documentation Catholique, (1977), pp. 927-928.

AUDET, J.P., "La Revanche de Prométhée ou le drame de la religion et de la culture", dans Revue Biblique (1966), pp. 5-29.

BALTHASAR, H.U. von... Dieu et l'homme d'aujourd'hui, Paris, DDB, 1958.

-----, Théologie de l'histoire, Paris, Plon, 1960.

-----, Catholique, Paris, Fayard, 1976.

BEIRNAERT, L., "Symbolisme mythique de l'eau dans le baptême", dans La Maison Dieu, 22 (1950), Paris, Cerf.

BEAUCHAMP, P., Le Récit, la Lettre et le Corps, Essais bibliques, Paris, Cerf ("Cogitatio Fidei 114"), 1982.

BRULS, J., "La Mission et les Cultures", dans R. AUBERT, ed., Nouvelle Histoire de l'Eglise, 5: L'Eglise dans le monde moderne (1848 à nos jours), Paris, Seuil, 1975, pp. 465-471.

BÜHLMANN, W., The Coming of the Third Church. An analysis of the Present and Future of the Church. New York, Orbis Books, Maryknoll, 1978, 419 p.

CASES, C., "Entretien avec Ernesto de Martino sur la mort, l'apocalypse et la survie", dans Esprit, 3 (1966), pp. 370-382.

CATECHESI TRADENDAE, dans Documentation Catholique, 1979, pp. 913-915.

CERTEAU, M. de, "La rupture instauratrice, ou le christianisme dans la culture contemporaine", dans Esprit, 6 (1971), pp. 1177-1214.

- CERTEAU, M. de., L'étranger ou l'union dans la différence, Paris, DDB (Foir vivante 116), 1969.
- COFFY, R., "Synode - Catéchèse", Rapport présenté à l'Assemblée Plénière de l'Episcopat français (Lourdes, 5 novembre 1977), dans Documentation Catholique, 1977, pp. 1033-1037.
- CONCILIUM 134 (1978), Evangelisation dans le monde d'aujourd'hui.
 -----, 150 (1979), La dignité des "Sans-dignité".
 -----, 164 (1981), Tensions entre les Eglises du premier monde et du Tiers-Monde.
 -----, 166 (1981), Où en est l'Eglise?
- COSMAO, V. et al, Afrique et Parole, Paris, Présence Africaine, 1969.
 -----, Changer le monde. Une tâche pour l'Eglise, Paris, Cerf, 1980.
 -----, "Sécularisation et sacralisations sans régulation", Ottawa, Université Saint Paul, 1982, Congrès OMI sur la sécularisation (ronéo).
- DANIELOU, J., "Christianisme et religions non-chrétiennes" dans Axes XII (1979-1980).
 -----, "Vérités et équivoques de la civilisation chrétienne", dans l'Eglise et les Civilisations, Semaine des Intellectuels Français, (13-20 novembre 1955), Paris, P. Horay, 1956, pp. 18-34.
- DERRE, J., PLONGERON, B. et al, Civilisation chrétienne, Approche historique d'une idéologie XVIIIe-XXe siècle, Paris, Beauchesnes, 1975.
- DONEUX, J.L., "La Parole et les langues africaines", dans COSMAO, V.: Afrique et Parole, Paris, Présence africaine, 1969, pp. 37-56.
- DONOVAN, V.J., Christianity rediscovered, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1982.

- DOURNES, J., Dieu aime les païens, Paris, Aubier (Coll. Théologie 54), 1965, p. 129s.
- DUQUOC, C., Christologie, Essai Dogmatique, Paris, Cerf, 1967 et 1972, 2 tomes.
- EBOUSSI-BOULAGA, F., "Pour une catholicité africaine: Etapes et organisation", dans Civilisation noire et Eglise Catholique, Colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977, Paris, Présence Africaine, et Abidjan, Nouvelles Editions Africaines, 1978, pp. 331-370.
- ELA, J., Le cri de l'homme africain, Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique, Paris, L'Harmattan, 1980.
- , et LUNEAU, R., Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et Voies nouvelles, Paris, Karthala, 1981.
- FAUCHER, F., Acculturer l'Evangile: mission prophétique de l'Eglise, Montréal, Fides, ("Héritage et Projet" 8), 1973.
- GRITTI, J., "Déplacements des rapports entre Foi et Culture", dans NRT 98 (1976), pp. 435-446.
- , L'expression de la foi dans les cultures humaines, Paris, Centurion ("Croire et Comprendre"), 1975.
- , Culture et techniques de masse, Paris, Casterman ("Le Monde et l'Esprit"), 1967.
- , Foi et Nouvelles Sciences de l'homme, Paris, Centurion, ("Religion et Sciences de l'homme"), 1972.
- GRAVAND, H., Visage africain de l'Eglise, Paris, L'Orante, 1961.
- HEBGA, M.P., Emancipation d'Eglises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire, Paris, Présence Africaine ("Culture et Religion"), 1976.
- JEAN-PAUL II, "Discours d'ouverture", à la réunion plénière du Sacré Collège, 5-9 novembre 1979, dans Documentation Catholique, 1979, pp. 1001-1005.
- , "Allocution de clôture", Documentation Catholique, 1979, pp. 1006-1007.

- JEAN-PAUL II, "L'Insertion culturelle de la Révélation", allocution à la Commission Biblique Pontificale, 26 avril 1979, dans Documentation Catholique, 1979, pp. 455-456.
- , "L'inspiration chrétienne de la culture polonaise", allocution aux jeunes (Gniezno, 3 juin 1979), dans Documentation Catholique, 1979, p. 613.
- , "Message pour la journée mondiale des Missions", dans Documentation Catholique, 1979, pp. 751-753.
- , "La culture et la construction d'un monde juste et fraternel", Message au Directeur de l'UNESCO, 24 juillet 1982, dans Documentation Catholique, 1982, pp. 804-805.
- , "Aux jeunes du Meeting pour l'amitié entre les peuples", Rimini, 29 août 1982, dans Documentation Catholique, 1982, pp. 851-853.
- , "Lettre au Directeur général de l'UNESCO, Journée mondiale de l'alphabétisation", dans Documentation Catholique, 1982, pp. 854-855.
- , "Lettre au Cardinal Casaroli: Institution du Conseil Pontifical pour la culture", 20 mai 1982, dans Documentation Catholique, 1982, pp. 604-606.
- , "Discours à l'université de Coimbra", 15 mai 1982, dans Documentation Catholique, 1982, pp. 547-550: Le rôle de la culture dans le monde d'aujourd'hui.
- , "L'Eglise et la culture", dans Documentation Catholique, 1982, pp. 613-614.
- JEREMIAS, J., Jésus et les païens, Paris-Neuchatel, Deladiaux et Nestlé, 1956.
- JUGUET, E., "L'Évangélisation peut-elle respecter les cultures?", dans Études, 349 (1978), pp. 545-558.
- KOENIG, Cardinal, "La Religion et la culture", dans Documentation Catholique, 1965, pp. 901-912.
- KWESHI, B.O., "Inculturation en Afrique et attitude des agents de l'Évangélisation", dans Bulletin de Théologie Africaine, III, 5, 1981, pp. 5-17.

- LACHAGA, J. M. de, Eglise particulière et minorités ethniques, Paris, Centurion, 1978. /
- LES QUATRE FLEUVES, Un christianisme africain, Paris, Beauchesne, 1979.
- LUZBETAK, L.J., L'Eglise et les cultures, Une anthropologie appliquée pour l'ouvrier apostolique, Bruxelles, Lumen Vitae.
- MADEC, G., "La Christianisation de l'hellénisme, thème de l'histoire de la philosophie patristique", dans Humanisme et Foi Chrétienne, C. Kannengießer et Y. Marchasson, éd., Paris, Beauchesne, 1976, pp. 399-406.
- MALHERBE, J.F., "La Connaissance de foi", dans Initiation à la pratique de la théologie, Paris, Cerf, 1982, pp. 86-94.
- MARGERIE, B. de, "Inculturation et philosophie", dans Esprit et vie, (L'Ami du Clergé), 88 (1978), pp. 462-463.
- MARITAIN, J., Religion et Culture, Paris, DDB et cie, "Questions disputées", 1930.
- MASSON, J., "La Mission à la lumière de l'Incarnation", dans NRT, 98 (1976), pp. 865-890.
- MAURIAC, F. "Vérités et équivoques de la civilisation chrétienne", dans L'Eglise et les civilisations, Semaine des Intellectuels Français (13-20 novembre 1955), Paris, P. Horay, 1956, pp. 34-43.
- MONAST, J.E., On les croyait chrétiens. Les Aymaras, Paris, Cerf, 1969.
- MICHEL, M., La Théologie aux prises avec la culture, De Schleiermacher à Tillich, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei 113), 1982.
- MURPHY, J.S., éd., Christianity and Culture, Baltimore, Helicon Press, 1960.
- NGINDU, Mushete A., "L'Eglise de la chrétienté face aux cultures nouvelles", dans Concilium, 166 (1981), pp. 89-100.
- , "L'Eglise et le dialogue des cultures", dans Bulletin de Théologie Africaine II, 3 (1980), pp. 5-13.
- NIEBUHR, H.R., Christ and Culture, New York, Harper and Row, 1956.

- ORCHAMPT, Mgr., "Interview" accordée à C. Escaffit, sur Catéchèse et Synode, dans Documentation Catholique, 1977, pp. 932-934.
- PAROLE ET MISSION, Le poids de l'Occident, Parole et Mission, 53 (1970).
- PAUL VI, "Evangelii Nuntiandi", dans Documentation Catholique, 1976, pp. 1-22.
- , "L'Eglise et l'Art", dans Documentation Catholique, 1964, pp. 683-690.
- , "Africae Terrarum", dans Documentation Catholique, 1967, pp. 1937-1956.
- , "Discours aux membres de la XXXIIe Congrégation générale de la Compagnie de Jésus", dans Documentation Catholique, 1975, pp. 7-13.
- , "Allocution au Père Général des Jésuites", dans Documentation Catholique, 1975, pp. 301-302.
- , "Allocution aux Recteurs des Universités de la Compagnie de Jésus", dans Documentation Catholique, 1975, pp. 801-802.
- POUPARD, P., "Évangélisation et nouvelles cultures", dans NRT, 99 (1977), pp. 532-549.
- , Eglise et cultures. Jalons pour une pastorale de l'intelligence, Paris, S, 1980.
- , "Non-croyance et cultures d'aujourd'hui", dans Documentation Catholique, 1982, pp. 571-578.
- , "L'Eglise, la culture et les cultures", dans Documentation Catholique, 1982, pp. 887-893.
- RAGUIN, Y., "Comprendre les autres cultures", dans Perspectives de Catholicité, Cahiers des Auxiliaires Féminines Internationales, 1966, pp. 177-184.
- RATZINGER, J., "La mission d'après les autres textes conciliaires" dans J. Schutte, ed., L'Activité missionnaire de l'Eglise, Paris, Cerf (Unam Sanctam, 67), 1967, pp. 142-145.

- RECHERCHES ET DEBATS 15, L'Eglise, l'Occident, le Monde, Paris, Fayard, 1956.
- RENCONTRE des Théologiens Africains, Ibadan, janvier 1966: Pour une théologie africaine, Yaoundé, Clé, 1969.
- ROEST CROLLIUS, A.A., "What is so new about Inculturation? A concept and its implications", dans Gregorianum, 59 (1978), pp. 721-738,
- , "Inculturation and the Meaning of Culture", dans Gregorianum, 61 (1980), pp. 253-274.
- ROSNY, E. de, "Mission terminée?", dans Etudes, 332 (1970), pp. 737-747.
- SACRE COLLEGE, "Réunion plénière du 5-9 novembre 1979", dans Documentation Catholique, 1979, pp. 1001-1008.
- SANON, A., "Message chrétien universel dans la pluralité culturelle", dans Concilium, 155, pp. 99-114.
- SECRETARIAT POUR LES NON-CHRETIENS, "Vers la rencontre des religions. Suggestions pour le dialogue", dans Documentation Catholique, 1967, pp. 1656-1692.
- SEMAINE DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES (CCIF), "L'Eglise et les civilisations" (S.I.C.) 13-20 novembre 1955), Paris, Horay, 1956.
- SEMAINE DE MISSIOLOGIE DE LOUVAIN (1968), Liberté des jeunes Eglises, Malines, DDB (Museum Lessianum), 1968.
- SEUMOIS, A., Théologie Missionnaire, IV Eglise missionnaire et facteurs socio-culturels, Rome, s.e. 1978.
- , La Papauté et les Missions au cours des six premiers siècles, Paris, Eglise vivante, 1951.
- SOCIETE AFRICAINE DE CULTURE, Civilisation noire et Eglise Catholique, (colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977), Paris, Présence Africaine, 1978.
- SYNODE DES EVEQUES 1977, "Message au Peuple de Dieu: La catéchèse en notre temps", dans Documentation Catholique, 1977, pp. 1016-1021.

- TCHIDIMBO, R.M., L'homme noir face au christianisme, Paris, Présence Africaine, 1963.
- THILS, G., "Ceux qui n'ont pas reçu l'Évangile" dans G. BARAUNA et Y.M.J. CONGAR, éd., L'Église de Vatican II, T. II, Paris, Planète, 1968.
- TILLICH, P., Théologie de la Culture, Paris, Planète, 1968.
- THOMAS, L.V., "Dialogues avec l'Animisme", dans J. KERKHOFS et A.M. HENRY, Dialogue d'aujourd'hui, mission de demain, Paris, Cerf-Mame, 1968, pp. 139-166.
- TSHIBANGU, T., "Pour une pleine maturité chrétienne d'une jeune Église, Réflexion à partir du développement de l'Église africaine", dans Concilium, 164 (1981), pp. 101-109.
- , "Évangélisation et Sécularisation", dans Colloque sur la Sécularisation, Ottawa, Août 1982, Ottawa, Ronéo, Université Saint Paul, 1982.
- VACHON, R., "La rencontre des cultures", dans Revue Monchanin, 57 (1977), pp. 2-7.
- VERKUYL, J., Contemporary Missiology, An Introduction. Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Company, 1975.
- VILLOT, J., "Le Renouveau liturgique", Lettre pontificale aux commissions liturgiques d'Amérique latine, dans Documentation Catholique, 1977, pp. 909-912.
- ZUNDEL, M., Allusions, Le Caire, Editions du Lien, 1941.

III: ANTHROPOLOGIE

A. Générale

BALANDIER, G., Anthropo-Logiques, Paris, Presses Universitaires de France.

BASTIDE, R., et POIRIER, J., "Psychologie et Ethnologie", dans Ethnologie Générale, pp. 1625-1654.

-----, "La Mythologie", dans Ethnologie Générale, pp. 1037-1090.

COMMISSION CANADIENNE POUR L'UNESCO, Diversité linguistique et culturelle. Un colloque Canada/Unesco, Ottawa 25-30 septembre 1972, Rapport final, Ottawa, 1972.

DESCHAMPS, H., "Histoire et Ethnologie" dans Ethnologie Générale, pp. 1433-1464.

FICHTER, J., La Sociologie, Louvain, Editions Universitaires, 1959.

GUSDORF, G., "Ethnologie et Métaphysique: L'unité des sciences humaines", dans Ethnologie Générale, pp. 1772-1815.

HERSKOVITS, M.J., Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, Paris, Payot, 1952.

HOUIS, M., "Langage et Culture", dans POIRIER, J., Ethnologie Générale, pp. 1393-1432.

KLUCKHOHN, C., "Culture", dans A Dictionary of the Social Sciences, UNESCO, The Free Press of Glencoe (USA) 1966, pp. 165-168.

-----, Initiation à l'anthropologie, Bruxelles, Dessart, s.d. (traduction de "Mirror for Man", New York 1949).

KROEBER, A.L., Anthropology Today, Chicago, 1953.

-----, The Nature of Culture, Chicago, 1952.

-----, Anthropology, New York, 1948.

-----, et KLUCKHOHN, C., Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1952.

- ESPRIT 11 (1963), "La Pensée Sauvage" et le Structuralisme, Paris, 1963, pp. 545-653.
- LEBEUF, J.P., "Coopération technique", dans Ethnologie Générale, pp. 494-524.
- LEROI-GOURHAN, A., "L'expérience ethnologique" dans Ethnologie Générale, pp. 1816-1825.
- LEVI-STRAUSS, C., Anthropologie Structurale, Paris, Plon, 1958.
- , Anthropologie Structurale II, Paris, Plon, 1973.
- , Tristes Tropiques, Paris, Plon, 1959.
- , La Pensée Sauvage, Paris, Plon, 1962.
- LINTON, R., The Study of Man, New York, D. Appleton-Century, 1936.
- MAGET, M., "Problèmes d'ethnologie européenne", dans POIRIER, J., Ethnologie Générale, pp. 1247-1338.
- MALINOWSKI, B., "Culture", dans Encyclopedia of Social Sciences, New York, Seligman, 1930, pp. 621-645.
- MAUSS, M., Sociologie et Anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- MERCIER, P., "Anthropologie sociale et culturelle", dans POIRIER, J., éd., Ethnologie Générale, pp. 881-1036.
- POIRIER, J., éd., Ethnologie Générale, Paris, Gallimard, ("Encyclopédie de la Pléiade"), 1968.
- , Ethnologie régionale 1, Paris, Gallimard ("Encyclopédie de la Pléiade"), 1972.
- , "Histoire de la Pensée ethnologique", dans Ethnologie Générale, pp. 3-179.
- , "Le programme de l'ethnologie", dans Ethnologie Générale, pp. 527-595.
- , "Problèmes d'ethnologie économique" dans Ethnologie Générale, pp. 1545-1624.

- POIRIER, J., "Ethnies et cultures", dans Ethnologie Régionale 1, pp. 1-62.
- ROCHER, G., Introduction à la Sociologie, Paris, Seuil, 1968, 3 Tomes.
- SHAPIRO, L., éd., Man, Culture and Society, New York, Oxford University Press, 1960.
- STIPE, C.E., "Anthropologists versus Missionaries", dans Current Anthropology, 21-23 (1980-1982).
- TYLOR, E.B., Primitive Culture, 1871.
- UNITE DE L'HOMME (L'), Colloque de Royaumont, Paris, Seuil, 1974.
- B. Africaine
- CALAME-GRIAULE, G., Ethnologie et Langage. La Parole chez les Dogons, Paris, Gallimard, 1965.
- DEMESSE, L., "Les Pygmées", dans J. POIRIER, éd., Ethnologie Régionale 1, Afrique-Océanie, Paris, Gallimard (Encyclopédie de la Pléiade), 1972.
- EBOUSSI-BOULAGA, F., La Crise du Muntu. Authenticité africaine et Philosophie, Paris, Présence Africaine, 1977.
- ERNY, P., L'Enfant dans la pensée traditionnelle africaine, Paris, Le Livre Africain, 1968.
- GRIAULE, M., Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotomméli, Paris, Editions du Chêne, 1948.
- HAMPATE, BA, A., Aspects de la civilisation africaine, Paris, Présence Africaine, 1972.
- HOUIS, M., Anthropologie linguistique de l'Afrique Noire, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
- MARTIN, J.Y., "Inégalités régionales et inégalités sociales: l'enseignement secondaire au Cameroun Septentrional" dans Colloque International des Sciences de l'éducation, Paris, ORSTOM, 1973.

MARTIN, J.Y., L'école et les sociétés traditionnelles au Cameroun Septentrional, Yaoundé, ORSTOM, 1970.

-----, Sociologie de l'enseignement en Afrique Noire, Yaoundé, ORSTOM, 1971.

POIRIER, J., éd., Ethnologie Régionale 1. Afrique-Océanie, Paris, Gallimard, (Encyclopédie de la Pléiade), 1972.

TEISSERENC, P., Le dieu des autres, Paris, Union générale d'éditions, (Coll. 10/18), 1975.

THOMAS, L.V., "Généralités sur l'ethnologie négro-africaine" dans Ethnologie Régionale 1, pp. 246-357.

-----, et LUNEAU, R., La Terre Africaine et ses Religions, Paris, Larousse, 1975.

-----, Les Sages déposés, Univers magiques d'Afrique Noire, Paris, R. Laffont, 1977.