NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

100 N° 6 1978

# Du bon usage (théologique) de la rumeur

Jules GRITTI

p. 855 - 864

https://www.nrt.be/en/articles/du-bon-usage-theologique-de-la-rumeur-1085

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

# Du bon usage (théologique) de la rumeur

Lors de la parution de l'ouvrage sociologique *Elle court, elle court la rumeur* [1], un journaliste, Jean Laborde, chrétien déclaré, suggérait d'appliquer à l'histoire du christianisme les méthodes d'analyse qui venaient de fonctionner sur les rumeurs modernes : « Il manque peut-être un chapitre dans le livre de Jules Gritti. Après tout l'histoire de Jésus-Christ ne fut d'abord qu'une immense rumeur. Elle est devenue une information de première grandeur. Comment et pourquoi [2] ? » Cette amicale provocation vint aussitôt nous rappeler que Peter Berger, sociologue des religions, intitulait *La rumeur de Dieu* — plus exactement « une rumeur d'anges » dans le titre américain initial — sa quête des « signes actuels du surnaturel » [3]. C'était plus qu'il n'en fallait pour tenter une confrontation méthodologique entre une recherche de science humaine et une possible réflexion théologique.

Nous reprendrons tout d'abord les résultats les plus suggestifs quant à l'origine, à la teneur et au fonctionnement social de la rumeur. Nous émettrons brièvement ensuite quelques suggestions pour le travail de l'historien ou du sociologue des institutions et des faits religieux. Nous viendrons surtout au problème épistémologique central : une catégorie psycho-sociologique, celle de rumeur, peut-elle devenir par elle-même catégorie théologique, comme le devinrent des concepts issus des champs philosophique, politique, etc. ? Si oui, à quelles conditions ? Si non, quelle stimulation latérale peut-elle exercer dans la recherche théologique sur le témoignage, la crédibilité, la communication en Eglise ?

Définissons provisoirement la rumeur comme un type de communication qui échappe partiellement ou totalement aux réseaux formels de diffusion et de contrôle sociaux. Divers préjugés se rattachent à ce phénomène, préjugés dont nous pouvons brièvement faire justice :

La rumeur serait avant tout d'ordre verbal, « bouche à oreille » : or les rumeurs modernes trouvent aussi leur canal et un surcroît de crédit dans les « mass media » ; par exemple toute une presse à romance ou à scandale vient y chercher son pain quotidien. — La

1. Coll. *Au delà du miroir*, Paris, Ed. Stanké, 1978.
2. *L'Aurore*, 26 mai 1978.
3. Coll. *Religion et sciences de l'homme*, Paris, Le Centurion, 1972.

rumeur serait la survivance d'un phénomène « primitif », villageois : or les rumeurs les plus caractéristiques de notre temps circulent dans les agglomérations urbaines ; entre mille exemples, la rumeur accusant des commerçants juifs de pratiquer la « traite des blanches » [4] ou des restaurants chinois de servir . . . du rat. — La rumeur serait l'expression d'une crise, par temps de guerre, de dépression, etc. : or nous trouvons autant de rumeurs aux périodes calmes que lors des bourrasques sociales ; un corps social produit en permanence des rumeurs, à l'instar d'un individu qui s'adonne au rêve ou à la rêverie en des temps et des lieux variés. — La rumeur serait une parole dévoyée . . . Nous retrouvons ici un préjugé analogue à celui qui porte sur les légendes. Les historiens contemporains ne travaillent plus la légende comme une contre-vérité, mais comme un donné chargé de signification, doté d'une « vérité » autre que celle des faits positifs, « vérité » d'ordre imaginaire. De même la rumeur, sorte de légende en chemin court — légende malléable et précipitée, en train de se faire — pourrait comporter sa signification et sa « vérité » internes.

Il est difficile, et méthodologiquement contestable, de mesurer le degré de vérité d'une rumeur (comme d'une légende) à l'aune de la positivité des faits. Un même personnage historique, le président français Georges Pompidou, a subi de son vivant deux rumeurs : l'une dite « l'affaire Markovic », en 1969, mettait en cause sa moralité et celle de son épouse ; l'autre, en 1972-1973, faisait état avec insistance d'une grave et mystérieuse maladie . . . Dans l'un et l'autre cas, le régime de communication était le même : de bouche à oreille ou par entrefilets de presse, « il paraît que » . . . Par la suite il s'est avéré que la première rumeur équivalait à une calomnie, que la seconde touchait à des faits « réels ». Mais l'une et l'autre eurent une intensité comparable ; toutes deux furent des « symptômes » du corps social. La rumeur, à l'instar du rêve, peut avoir une valeur d'information (d'exactitude) nulle, mais garder une valeur symptomatologique grande.

Entre rumeur et légende, productions de l'imaginaire collectif, les deux principales différences tiennent l'une au temps et l'autre au degré d'organisation interne. La rumeur renvoie à un temps relativement bref (intense et précipité) dans la communication. Un Michel de Certeau, étudiant *La Possession de Loudun* [5], découvre que trois semaines environ suffisent pour que circulent dans la petite ville de Loudun, au XVII^e siècle, les bruits de possession diabolique concernant le couvent des Ursulines ; c'est le rythme que trouve Edgar Morin pour la prétendue « traite des blanches » d'Orléans...

4. Sur ce sujet, l'ouvrage vivant et suggestif d'Edg. MORIN, *La rumeur d'Orléans*, Paris, Le Seuil, 1970.
5. Coll. *Archives Julliard*, Paris, Julliard, 1970.

La « grande peur » de 1789 en France déferle en plusieurs mois, comme l'affaire contemporaine du Watergate. Au contraire, tous ceux qui ont étudié la formation des légendes [6] ont pu noter la longueur du temps, les décennies et siècles, nécessaires à la structuration du récit légendaire. Seconde différence : la légende prend une consistance, une armature telles qu'elle peut procéder à des assimilations culturelles stables ou se prêter à des dérivations lentes, tandis que la rumeur, fragile et malléable, récit se faisant et se défaisant, est toujours prête à se morceler, à se disperser en « versions » divergentes. Mais en contrepartie les rumeurs, en dépit de leur apparente multiplicité, de leur foisonnante diversité, tendent à se répéter à travers les âges : c'est le crime du seigneur ou du notable, l'alliance de la noblesse et de la truanderie (le gentilhomme bandit), celle « du fric et du crime », l'étrange mets exotique, les piqûres hynoptiques ou l'empoisonnement mystérieux, la « scandaleuse » collusion de la sexualité et de la sacralité, la traîtrise des généraux ou l'infiltration des espions, la violence par les « Barbaresques » ou les Africains, etc. « Tout se passe comme si des thématiques fondamentales souterraines perduraient à travers le temps et la culture, multiformes et caméléonesques, pratiquement indécelables, hors de certaines périodes d'émergence [7]. »

Toutes sortes de sciences humaines ou de disciplines se sont donné rendez-vous sur ce champ des rumeurs passées ou présentes, spontanées ou provoquées, « roses » par espoir ou admiration, ou surtout « noires » par peur, anxiété ou agressivité : la critique testimoniale, la sociométrie, la psychologie expérimentale (en laboratoire ou sur le terrain), les diverses sociologies ou psychosociologies, l'histoire des mentalités. Nous avons pour notre part ajouté et tenté de combiner : une analyse structurale adaptée à un récit « mouvant » ; une rhétorique des figures de déformation et dérivation du discours, dans le jeu des versions diverses ; une « psychanalyse » sociale et culturelle avec l'aide des instruments les plus éprouvés (« condensation », « déplacement », « figuration » [8], « métaphore et métonymie » selon Lacan, « identification » et « projection », etc.). Le phénomène des rumeurs s'avère un objet spécialement offert au travail pluridisciplinaire.

*
**

6. H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, Bruxelles, Soc. des Bollandistes, 1926 ; H. Gunter, *Psychologie de la légende*. Introduction à une hagiographie scientifique, Paris, Payot, 1954.

7. Cl. Ficheler, dans *Deux études de sociologie événementielle* par le Groupe de diagnostic sociologique, Paris, 1973, p. 137.

8. Une fois de plus le Freud de l'*Interprétation des rêves* (1899) a rendu des services plus pertinents, quant à des faits sociaux et culturels, que le Freud s'essayant tardivement à l'ethnologie psychanalytique depuis *Totem et tabou* (1913) ...

En cours d'exploration nous avons repéré quelques problèmes sur quoi nous déclarons plutôt nos limites et notre incompétence, problèmes que par hypothèse nous livrons aux historiens des religions ou de l'Eglise.

Il nous a semblé par exemple que des faits tels que « l'affaire » des possessions démoniaques de Loudun au XVII^e siècle ou le détournement sur les chrétiens de l'accusation d'avoir incendié Rome (au I^er siècle) étaient assez proches de la communication moderne (urbaine), reconnaissables pour une mentalité actuelle. Les vers de Virgile sur la « Renommée » [9], le célèbre texte de Beaumarchais sur la calomnie dans le *Barbier de Séville* (act. II, sc. VIII), peuvent toujours servir. Par contre, lorsque nous interrogeons les historiens de l'An Mil [10] ou ceux des Croisades populaires au moyen âge [11], nous éprouvons le net sentiment de nous trouver devant un monde humain différent, étranger, insaisissable... Les formes de sociabilité — urbaine ou du moins agglomérée dans les premiers exemples, rurale et dispersée dans les autres — seraient-elles les causes les plus déterminantes pour faire la différence ? En toute hypothèse, et de fil en aiguille, par le biais de la rumeur c'est le problème de la communication religieuse dans les cultures et les formes de sociabilité que nous posons à l'historien.

Une seconde question, tant pour l'historien que pour le psychologue du social, touche à l'énigmatique rapport entre rumeur et sacralité. Jusqu'à une date relativement récente, dans une société dite des « notables », Monsieur le curé se trouvait plus exposé que Monsieur le notaire ou Monsieur l'instituteur au danger de chronique scandaleuse, et ce en terre chrétienne autant sinon plus que dans les pays de moindre pratique religieuse. Si le péché du notable est l'un des genres les plus constants de la rumeur, le « péché » de l'homme détenteur du sacré représente dans le genre une espèce particulièrement insistante.

Il semble toutefois que de nos jours il faille hausser les grades et les titres pour épicer suffisamment la rumeur et lui donner force de circulation, comme a pu en témoigner l'exploitation malheureuse des circonstances de la mort du Cardinal Daniélou en 1974. Voilà qui nous invite à scruter plus profondément la notion du scandaleux

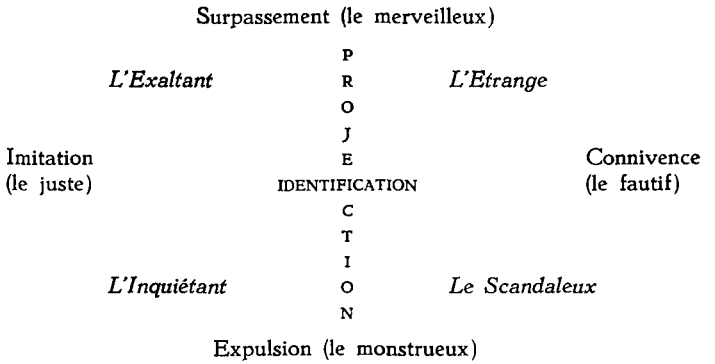
---

9. Pour une psychologie sociale des « catastrophes », des « paniques », nous pouvons retenir sans guère les modifier les vers de Virgile : « Un cri monte des voûtes du palais et la Renommée fait la bacchante dans la ville frappée de terreur. Toutes les maisons retentissent de lamentations, de gémissements et du hurlement des femmes. L'air résonne de clameurs » : *L'Enéide*, IV, coll. *Les Belles Lettres*, 1970, p. 123. — En 1955 une panique urbaine, dans l'Etat de New York, à Port Jervis, à la suite d'une prétendue rupture de barrage, offrait un spectacle similaire.

10. G. Duby, *L'An Mil*, Paris, Julliard, 1967.

11. P. Alphandery - Alph. Dupront, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, coll. *L'évolution de l'humanité*, 38, Paris, Albin Michel, I, 1954 ; II, 1959.

et les relations étroites entre le rumoral et le scandaleux. Pour notre part nous avons tenté le classement des rumeurs selon deux axes : celui, horizontal, de l'identification positive (imitation) ou négative (connivence) ; celui, vertical, de la projection ascendante vers le merveilleux, descendante vers le monstrueux :




Ce schéma nous a permis d'établir quatre zones : l'exaltant (ex. les réussites fabuleuses), l'étrange (ex. les « soucoupes volantes »), le scandaleux (ex. le crime des notables), l'inquiétant (ex. le rôdeur dans la nuit). Or c'est la zone du *scandaleux* qui recueillait les rumeurs les plus fournies, les plus insistantes. Notre problème se précise alors : entre sacralité et scandale n'y a-t-il pas un rapport analogue à celui qui (au niveau de l'expérience croyante) s'établit entre « grâce » et « péché » ? En toute hypothèse la rumeur invite à un approfondissement anthropologique et théologique de la notion de scandale.

***

Le principal propos du présent article est de scruter la possible contribution de la notion de rumeur à la réflexion théologique. Contribution directe, frontale, ou indirecte, latérale ?

La première branche de la question (contribution directe ?) indique aussitôt le passionnant et vertigineux problème des apports culturels divers au discours théologique, et celui des caractéristiques propres au vocabulaire théologique. Nous n'avons ni la prétention ni la compétence de refaire ici l'histoire de vingt siècles depuis les écrits bibliques et patristiques jusqu'aux philosophies modernes de l'esprit en passant par la scolastique médiévale. Bornons-nous à constater que le discours théologique sait aujourd'hui remployer selon ses besoins des notions issues des sciences juridiques et sociales (« société », « communauté »), politiques (« subsidiarité ») ; des phénoménologies de l'existence (« dialogue », « réciprocité »,

« authenticité ») ; des courants contestataires ou politiques (« contestation », « libération »), etc. La théologie morale n'hésite pas à travailler avec du vocabulaire psychanalytique. A priori rien ne s'opposerait à ce que la notion de « rumeur » puisse s'intégrer au discours théologique.

A cela se présentent toutefois trois difficultés. La première et la plus superficielle consiste en ce que « rumeur » est un objet, un phénomène, non un instrument d'analyse ou de réflexion. Certes le discours théologique peut aussi assumer des phénomènes comme notions (« témoignage », « dialogue », etc.), mais par préférence ou par fonction il prend plus volontiers en charge des catégories qui ont déjà un rôle réflexif ou analytique. La seconde difficulté, plus sérieuse, tient à l'ambiguïté du terme. Comme pour « légende » et — jusqu'à une date récente — pour « mythe », le discours théologique répugne à assumer des termes ambigus. Il travaille plus normalement avec des termes marqués positivement (« vie divine », « grâce ») ou négativement (« péché », « scandale »), mais non avec des termes ambigus : « légende » n'est pas vraiment entré dans le discours théologique, pas plus que « fable », « rumeur » ... En somme la théologie, du point de vue lexical, ferait sien le verset de l'Apocalypse : « tu n'es ni froid ni chaud ; que n'es-tu l'un ou l'autre ! » (*3*, 14).

Toutefois « mythe » demeure une notion ambiguë et néanmoins les exégètes ont poussé les théologiens à travailler avec une telle catégorie. Un fait de discours comparable semble aujourd'hui se produire avec « idéologie ». Nous découvrons alors l'un des mécanismes d'« inculturation » dans le discours théologique, et par là même la principale difficulté s'opposant à « rumeur » comme à « légende ». « Mythe » est une notion qui peut travailler selon des relations paradigmatiques fortes et par là même donner lieu à une dialectique : « mythe » et « logos », « mythe » et « mystère », ou encore « mythe » (originaire) et « utopie » (terminale). Il en va de même pour « idéologie » (ou encore pour « croyance ») dans les rapports avec « Foi ». Au contraire « légende », « rumeur » donnent lieu à des paradigmes flottants, incertains, et par là se prêtent difficilement à une dialectique de la réflexion. Nous avons vu qu'il était périlleux d'opposer « légende » et « vérité » et que les historiens renonçaient à une telle opposition marquée par le positivisme. De même « rumeur », notion particulièrement ambiguë, ne peut sérieusement jouer avec « vérité » ou « fausseté » : une analyse du phénomène qui travaillerait avec un tel paradigme arriverait bien vite à une impasse... Le paradigme le plus acceptable serait encore celui qu'on trouve entre *rumeur* (informelle) et *information* (formelle). Cela revient à dire que si le discours théologique venait à travailler

avec ces deux notions, il accepterait d'assumer le vocabulaire journalistique. Pourquoi pas ?

Avant de venir à la seconde branche de la question : — contribution indirecte, latérale ? — examinons la position de Peter Berger : « la rumeur de Dieu » ou « une rumeur d'anges ». Dans son précédent ouvrage [12], le sociologue — marqué par la tradition de Max Weber et par les sociologies américaines modernes de la « fonction » — avait tenu à traiter rigoureusement et exclusivement d'un point de vue de science humaine non seulement le fait religieux, mais aussi le fait chrétien. C'est en croyant, pénétré par l'expérience sociologique, qu'il va s'interroger sur la « rumeur » ou les « signes actuels du surnaturel ». Il analyse les crises d'identité dans les mondes judaïque, protestant, catholique, et revient sur les processus de sécularisation, désacralisation. Mais il constate en même temps les « survivances du surnaturel » : besoin de foi religieuse, tendances vers la vie en « secte »... Voici donc que les Eglises se trouvent aujourd'hui tiraillées entre la sécularisation et la secte. Pour échapper à l'alternative, Peter Berger indique des voies nouvelles, selon lui, pour la théologie : insertion de la démarche anthropologique, méthode davantage inductive ou expérimentale, expériences du jeu, de l'espoir, de l'humour, « besoin d'ordre » ou de « signification », etc. Que vient faire, dans ces perspectives, la « rumeur » ? Il semble tout d'abord que Peter Berger prenne de la rumeur avant tout son aspect de chuchotement, sa face « nocturne ». Ce sont par exemple les « indices de transcendance » au sein de la situation humaine empirique, dans la mesure où des faits et gestes prennent valeur exemplaire [13] dans l'opinion publique. Pourquoi cette exemplarité ? C'est la « force de l'espoir » caché qui s'empare de tout ce qui peut dire non à la mort. Ce sont les secteurs « marginaux » qui résistent au rétrécissement — à la rationalisation et à la fonctionnalisation — de l'expérience humaine. « Il y a quelques années, interrogé sur les motifs de son choix, un prêtre travaillant dans les bas quartiers d'une ville européenne répondit : « pour que la rumeur de Dieu ne s'éloigne pas complètement » (...) Redécouvrir le surnaturel ce sera essentiellement retrouver une certaine ouverture dans notre perception de la réalité (...) Ce sera peut-être surtout une maîtrise de la banalité. En nous ouvrant aux indices de transcendance, nous retrouverons, en effet, les véritables dimensions de notre expérience » [14]. En bref, pour Peter Berger, la « rumeur d'anges » représente

12. *La religion dans la conscience moderne.* Essai d'analyse culturelle, coll. *Religion et sciences de l'homme,* Paris, Le Centurion, 1971.

13. Au moment où nous écrivons ces lignes, nous recevons un article de Véronique VINCENT, laquelle traite des rumeurs sous la forme d'« histoires exemplaires », dans *Bulletin de la Société française de sociologie,* juin 1977.

14. P. BERGER, *La rumeur de Dieu,* p. 150 s.

le lieu le plus ténu de la survivance du « surnaturel » à tout ce qui dans le monde moderne l'a corrodé, en même temps que le point de départ d'une expérience et d'une théologie renouvelées du surnaturel. « Rumeur » ne fonctionne pas particulièrement comme une catégorie d'analyse, mais comme un objet, un phénomène qu'observe la sociologie religieuse et d'où peut partir la réflexion théologique.

Cela nous ramène à la seconde branche de notre question : la rumeur peut-elle avoir un effet de stimulation — indirecte, latérale — sur la réflexion théologique ? Nous répondons résolument par l'affirmative en pensant plus spécialement aux problèmes du témoignage, de la crédibilité, de la communication en Eglise.

Le *témoignage* d'abord : il s'avère que l'analyse des rumeurs eut affaire dès les débuts à la « critique testimoniale », au jeu des versions différentes que comporte inévitablement toute relation de faits. Est-il besoin de rappeler que depuis les Actes des Apôtres jusqu'à la Mission du chrétien d'aujourd'hui la réalité et la notion de « témoignage » tiennent une place centrale dans la vie de l'Eglise et la réflexion théologique ? Qui dit témoignage dit à la fois parole risquée et parole engagée, parole dont la « vérité » tient intimement à la fonction et à la qualité du témoin porteur. Le discours scientifique tend à s'abstraire le plus complètement possible de la personne et de la subjectivité de celui qui l'énonce : il tend à se faire transparent et fonctionnel au maximum. A l'inverse le langage de la fable obéit à un code narratif, à un jeu réglé des inventions et variations... Le langage du témoignage diffère de celui de la fable dans la mesure où il se subordonne à l'événement dont il faut témoigner ; mais il diffère du discours scientifique et transparent dans la mesure où il garde une certaine opacité, un coefficient personnel : il les garde et doit les garder. Le *témoignage* rejoint à certains égards le statut signifiant du *symbole :* à la différence d'un signe transparent fonctionnel (« digital »), le symbole comporte une opacité, un surplus, une marge d'indétermination que l'on trouve dans le témoignage. Aussi les sociétés humaines requièrent-elles *plusieurs* témoins et travaillent-elles sur un jeu pluriel, un jeu de *versions diverses.* Confiée à des témoins « fragiles » et divers, la parole de foi circule selon un régime qui par plusieurs traits l'apparente plus à la rumeur qu'au discours fonctionnel. Scruter la fonction, la signification et la « vérité » interne des faits de rumeur permet un affinement et un approfondissement de la notion de témoignage : parole de vérité risquée, liée à la personne, parole livrée au pluriel de la version.

La notion de « *crédibilité* » a connu, chacun le sait, une grande fortune au siècle dernier, en apologétique comme en théologie fonda-

mentale, dans les réflexions sur l'acte de foi, sur les rapports entre « foi » et « raison », etc. Voici que de nos jours, du côté de la pastorale, de l'expérience communautaire, voire de la contestation, le vocabulaire du « crédible », de la crédibilité, revient en force. Mais le terme a pris des acceptions assez différentes de celles du XIXe siècle : est aujourd'hui crédible ce qui est apte à convaincre, à persuader (pas nécessairement, comme au siècle dernier, à préparer, étayer, une certitude objective). Le crédible de notre temps, c'est le « vraisemblable », à savoir le quasi naturel, le couramment acceptable [15], ou encore (dans les écrits de Michel de Certeau) le « croyable ». Nous voici renvoyés aux « cadres » sociaux et culturels de l'acceptable, du crédible. Précisément la rumeur représente l'une des expériences, l'un des « tests » collectifs les plus révélateurs de ce qui est croyable à une époque donnée dans une mentalité collective. La rumeur permet une symptomatologie du croyable, du vraisemblable. On parlait jadis en apologétique et en missiologie des « pierres d'attente » du surnaturel. L'invitation à scruter les « systèmes d'attente », les « cadres d'accueil » (langage des sociologues contemporains) pour le message de foi vaut pour toute réflexion de théologie pastorale.

Témoignage et crédibilité nous conduisent à réexaminer une fois encore le problème de la *communication en Eglise* [16]. Fondée ou non dans les faits, la rumeur répercute un désir de communion et de participation dans le corps social, autant que rêve et rêverie représentent le « désir » inconscient du sujet. La rumeur a déjà une fonction compensatoire, une fonction de rattrapage et de surplus, lorsque les communications formelles (institutionnelles et autres) paraissent ne pas répondre suffisamment à l'attente, à la demande du grand public. Pour ne prendre qu'un exemple, bon nombre de pèlerins se rendant à Lourdes mettent en jeu une approche visuelle intense et sont très sensibles, en attente vis-à-vis de la « guérison » au sens le plus large et le plus vague, à la fois spirituel et corporel (un sens assez proche de celui qui a regain dans les mouvements charismatiques). La pastorale actuelle des pèlerinages travaille plus du côté du parlant et de l'auditif (célébration de la parole, carrefours) que du visuel spectaculaire ; tout en se préoccupant des « attentes » du public et de la grande presse, elle conserve la stricte problématique de l'examen du miracle selon Benoît XIV (mais se pose des questions au regard de cette problématique). « Guérison » vague et généralisable ou « miracle » strict, exceptionnel ? Un

15. Sur cette reprise par la sociologie moderne de la notion aristotélicienne de vraisemblable (*endoxos, eikos*), cf. la revue *Communications*, n° 11, 1968.

16. Cf. J. Gritti, *Modèles de communication en regard de l'Eglise*, dans NRT 97 (1975) 51-64.

délicat ajustement pédagogique entre la « demande » d'une bonne partie du public pèlerin et l'« offre » pastorale est en cours. Les rumeurs de « guérison » qui — fondées ou non — se produisent sur le terrain de Lourdes jouent comme une demande de surplus à l'adresse des pasteurs.

Un tel surplus est davantage du côté du « cœur » que de la raison, de l'« imaginaire » que du positif. En définitive la rumeur nous conduit à réexaminer le statut de l'imaginaire dans l'expérience et la communication chrétiennes. Disqualification au nom d'une Foi épurée ? Amplification au nom d'une Foi « poétique » ? Une telle question serre de près celle du mythe, qui à la suite des travaux de Rudolf Bultmann avait tenu une place cruciale dans le débat exégétique et théologique. Pour notre part nous souscrivons volontiers aux analyses et mises au point d'Ant. Vergote : « Le mythe est un récit. Il raconte un événement, non pas comme contingent mais originel (...) (Il) œuvre avec des signes concrets. Par leur caractère concret, les signes mythiques ressemblent aux images. Mais ils composent un ensemble linguistique structuré qui a précisément pour efficacité d'articuler le visible et l'invisible (...) La fonction et la signification essentielle du mythe est de manifester la réalité en la signifiant. En déposant sur le réel brut ses signes le mythe lui donne sens (...) il ne parle pas sur le mode du logos, du langage intentionnel ; il ne parle pas non plus un langage mensonger ; il fait signe, il signifie [17]. »

Les théologiens qui ont pu opter pour une « démythologisation » rigoureuse pouvaient avoir des raisons théologiques pertinentes. Mais ils ont pu risquer de s'octroyer l'anthropologie correspondant à leur démarche théologique. Or l'analyse des rumeurs dans les villes modernes, dans les sociétés industrielles, atteste à quel point l'homme demeure perméable aux mythes, car la rumeur bricole constamment des fragments mythiques. L'imaginaire « bricoleur » coexiste avec le rationnel ingénieur. La rumeur nous rappelle que l'homme n'en finit jamais avec le mythe, pas plus qu'il ne peut renoncer à sa naissance. Il faut grandir et mûrir, aller de l'avant, mais il n'appartient à aucun individu ou aucune société de pouvoir rayer le travail des origines.

*F 92400 Courbevoie* J. GRITTI
161, rue Armand-Silvestre

17. *Interprétation du langage religieux,* Paris, Le Seuil, 1974, p. 78 s.