NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

124 N° 3 Juillet-Septembre 2002

Christianisme et culture

Joseph DORÉ ((Mgr))

p. 363 - 388

https://www.nrt.be/fr/articles/christianisme-et-culture-543

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 124 (2002) 363-388
Mgr J. Doré

Christianisme et culture[1]

1. Christianisme et culture: un tel thème ne peut, c'est l'évidence, que donner beaucoup à penser! La preuve en est qu'à son pur et simple énoncé déjà, un certain nombre de réactions peuvent être tout de go enregistrées.

Les uns seront en effet d'emblée portés à entonner la cantilène du déclin inéluctable du christianisme, estimant qu'étant synonyme d'obscurantisme — fût-ce sous des dehors policés, l'accusation demeure et même se répand en certains milieux —, le christianisme ne peut qu'être condamné au déclin dès lors qu'il s'affronte avec ce royaume des Lumières qu'est par définition la culture.

D'autres, au contraire — nous y reviendrons bien sûr —, feront tout de suite valoir que s'il y a un seul domaine où, dans les pays occidentaux au moins, on peut toujours savoir gré à la foi chrétienne de ses apports, c'est bien celui de la culture. On ne craindra alors pas de déclarer que si le christianisme a aujourd'hui perdu beaucoup de son crédit devant la science et la politique par exemple, il n'en faut que davantage souligner la richesse de sa créativité passée au plan artistique, et la splendeur du patrimoine que celle-ci a mis et continue toujours de mettre à notre propre disposition. Moyennant quoi peuvent se développer les déplorations sur le thème de l'inculture des générations nouvelles, incapables de lire la chapelle Sixtine ou les *Pensées* de Pascal: Mozart assassiné!

2. Entre celle des contempteurs péremptoires évoqués en premier et celle des laudateurs bien intentionnés mais fort restrictifs mentionnés en second, bien des positions intermédiaires pourraient être enregistrées et identifiées parmi nos contemporains.

Les deux extrêmes que je viens d'évoquer ont au moins l'avantage de m'aider à préciser dans quel esprit je vais, en ce qui me concerne, traiter le thème retenu. «Christianisme et culture»: le rapport entre ces deux termes est-il tel que ce que désigne le

1. Reprise et mise en forme d'une conférence donnée à Strasbourg dans le cadre des «Conférences Gutenberg», à l'invitation des *Dernières Nouvelles d'Alsace*, le 25 janvier 2001.

premier — le christianisme — ne peut être, aujourd'hui du moins, que gravement compromis devant la montée, l'extension voire la généralisation de ce à quoi renvoie le second — la culture (moderne) —; ou bien, au contraire, la culture, avant tout par l'imprégnation de christianisme qu'elle garde, et qu'elle entretient, représente-t-elle pour celui-ci une vraie chance d'avenir?

3. Pour traiter cette énorme question, je procéderai en quatre étapes. Je commencerai par présenter dans une première Partie quelques éléments essentiels sur les rapports *historiques* entre christianisme et culture. À très grands traits bien entendu, j'examinerai ces rapports en partant de la fondation même du christianisme. Mais je procéderai à cet examen avec le propos de faire apparaître, en une deuxième Partie, *en quoi* ces rapports historiques entre christianisme et culture traduisent quelque chose de *la nature même* de l'un et de l'autre — et du coup l'approche ne sera plus d'enquête historique, mais bien d'analyse plus *structurelle*.

Je consacrerai alors une troisième Partie de mon exposé à une réflexion plus systématique; m'appuyant sur les données plus factuelles, plus empiriques, auparavant présentées, j'enregistrerai là les apports possibles à notre problème d'une réflexion systématique d'ordre *philosophique et théologique.* Je terminerai sur une quatrième et dernière Partie où je m'efforcerai de formuler quelques propositions à la fois *plus prospectives et plus pratiques,* dans le présent et pour l'avenir.

I. – Éléments d'une longue histoire

Pour approcher cette énorme question des rapports entre les deux grandeurs que représentent le christianisme et la culture, le mieux est encore de commencer par se situer aux origines du premier. Il sera ensuite à la fois indiqué et possible, non pas certes de parcourir l'ensemble de l'histoire chrétienne, mais au moins de dégager quelques grandes lignes du développement postérieur — avant de repérer, dans la Partie qui suivra, les figures essentielles, les types principaux de relations entre christianisme et culture, qu'on peut à la fois tenir pour *a priori* possibles en théorie, et reconnaître comme *effectivement* réalisés dans l'histoire.

1. Un langage d'incarnation

Concernant les origines, on peut au moins dire ceci: le christianisme est tout entier basé sur la conviction de foi que, en l'homme

Jésus de Nazareth, s'est révélé le Christ, c'est-à-dire le Messie, identifié à la fois comme le propre Fils de Dieu et le vrai Sauveur des hommes. L'une des formulations de cette conviction de foi s'est traduite dans le vocabulaire et la conceptualité — les deux à la fois — de l'*Incarnation*[2]. Le prologue de saint Jean exprime précisément la foi proprement chrétienne en disant, ni plus ni moins, que le Verbe de Dieu, le Verbe qui était auprès de Dieu, le Verbe qui est Dieu, a «planté sa tente» parmi nous, est devenu homme, s'est fait chair, a pris chair. Il *s'est incarné,* nous précise-t-on, afin que nous obtenions par sa venue la vie en abondance, afin que notre joie soit parfaite, afin que nous soyons sauvés du péché, de la mort, etc…

Il résulte tout logiquement de cela — qui est, redisons-le, le cœur de la foi chrétienne —, que la notion d'incarnation est essentielle à ce qui se présente comme «le christianisme», à savoir d'une part *la foi chrétienne* elle-même au sens strict, c'est-à-dire la confession de la révélation du Dieu sauveur en Jésus-Christ et d'autre part, plus largement, *le «phénomène chrétien»* ou le *«fait chrétien»*, compris comme l'ensemble des manifestations, traductions et expressions historico-sociales et historico-culturelles de la foi chrétienne[3].

Or cette «chair» — *caro/carnis,* d'où vient le mot incarnation — dans laquelle se manifeste et s'exprime donc le mystère divin, sauveur, révélé, que confesse la foi, n'est pas seulement le corps, la corporalité de Jésus. D'une part en effet le terme «chair» désigne selon la conception biblique la totalité de l'humanité de Jésus, c'est-à-dire donc non pas la seule donnée physico-corporelle de son être d'homme mais également *les dimensions psycho-sociales et spirituelles* que cette humanité a du même coup comportées. D'autre part, le même terme «chair» renvoie aussi à *l'ensemble de l'humanité* (voire à l'ensemble du «vivant» créé): la Bible parle volontiers en ce sens, on le sait, de «toute chair».

Parler d'incarnation selon la perspective la plus traditionnelle est donc, en réalité, traduire la conviction de foi suivante, sur laquelle sont bâtis le christianisme et la foi chrétienne: 1) dans la réalité humaine *totale* de Jésus, à travers tout son être et toute son

---

2. Voir mon article «Incarnation», dans *Dictionnaire des religions*, éd. P. Card. POUPARD, Paris, PUF, 1984, p. 766-769.

3. On pourra se reporter à l'*Introduction à l'étude de la théologie* en trois tomes que j'ai dirigée dans le cadre du Manuel de Théologie «Le christianisme et la foi chrétienne», Paris, Desclée, 1991, spécialement t. I, «Présentation», p. 10-11.

histoire personnelle, Dieu même s'est révélé, est venu parmi nous — plus exactement encore: le Fils de Dieu s'est révélé présent et agissant en lui pour le salut des hommes; et 2) en conséquence, à partir de Jésus et par sa médiation, *toute* la réalité humaine et même toute la réalité cosmique est appelée à entrer en communion avec Dieu, à participer à sa vie même, et ainsi à bénéficier de la grâce, à connaître le salut.

2. De l'incarnation à l'inculturation

Faut-il s'étonner, cela étant, qu'on soit passé de la notion d'*incarnation* à celle d'*inculturation*? La transition d'un vocabulaire à l'autre — l'usage du premier n'étant pas du tout remis en cause par l'adoption du second! — signifie justement la volonté de prendre en compte et d'exprimer le fait que le mystère divin qui se révèle et opère en Jésus le Christ au bénéfice de toute l'humanité et de chacun de ses membres, concerne bel et bien *aussi* cet aspect de la réalité humaine qu'est précisément *la culture*. Il est autant venu dans et pour les cultures humaines, qu'il est venu dans et pour le corps en lequel il a pris chair, pour les corps, dont il s'est, par sa venue même, rendu solidaire[4].

Tout aussi bien l'on peut dire que le Fils de Dieu, le Verbe de Dieu prend chair dans la réalité charnelle et corporelle de l'homme Jésus, au point qu'on peut confesser: le Verbe s'est fait chair, il a pris corps pour que *toute chair* soit sauvée et que soit ouverte à tout homme la voie de la résurrection de la chair et de la vie éternelle, — tout aussi bien l'on peut dire que la venue du Verbe en Jésus s'accomplit dans toute la réalité spirituelle et culturelle de Jésus pour que *toute culture* puisse, à terme, bénéficier de la révélation de vérité et de vie advenue et accomplie en Jésus[5].

La terminologie de l'«inculturation» est, cependant, de fait récente. Elle a semble-t-il son origine première dans l'emploi non pas d'emblée du terme «inculturation» mais du mot «*acculturation*», par les *anthropologues nord-américains* dans les années 1880. Ceux-ci employaient ce terme pour désigner les phénomènes

---

4. Contre toutes les formes de docétisme, c'est bel et bien toute la réalité humaine qui est concernée par l'Incarnation du Verbe.

5. Ces réflexions gagneront à être mises en relation avec celles de Claude GEFFRÉ dans «Mission et inculturation», dans *Spiritus* 109 (déc. 1987) 406-427. Repris et complété plus récemment dans «La Parole de Dieu face aux religions et aux cultures», dans *Bible et Culture*, éd. Th.P. OSBORNE et R.F. POSWICK, Paris, Lethielleux, 2001, p. 17-43.

de contacts et d'échanges, d'adaptation réciproque et d'interaction entre des cultures différentes: Yankees d'un côté et Indiens de l'autre, par exemple. Vers les années 30 du XX[e] siècle, «inculturation» fut de fait joint à «acculturation», pour mieux donner à comprendre que le processus d'*ac*-commodement, d'*ac*-culturation ne pouvait pas aller sans une sorte d'*in*-sertion, de communication mutuelle intime: d'*in*-culturation, pour tout dire[6]!

De ces recherches d'anthropologie culturelle, le vocabulaire de l'acculturation et de l'inculturation passa dans la *théologie missionnaire,* pour finir par se trouver homologué dans les discours les plus officiels de l'Église. À partir de 1953, le grand missiologue belge qu'était le Père Charles sj, puis beaucoup de théologiens dont le Père Congar, puis les papes Paul VI et Jean-Paul II, utilisèrent, pendant un temps, le premier de ces termes, puis les deux, pour aboutir à ne plus retenir que le second. Pour finir, Jean-Paul II ne craignit pas de préciser, quant à lui, que ce néologisme *inculturation* «exprime parfaitement l'un des éléments du grand mystère de l'incarnation»[7] — autrement dit: exprime très bien le christianisme dans son projet vis-à-vis de l'humanité, vis-à-vis du monde.

On peut difficilement trouver plus net en ce sens que cette déclaration de Jean-Paul II en 1982: «La synthèse entre culture et foi n'est pas une exigence seulement de la culture, mais aussi de la foi. Une foi qui ne devient pas culture est une foi qui n'est pas pleinement accueillie, entièrement pensée et fidèlement vécue»[8].

3. La nature même du christianisme

Qu'ainsi le mot soit apparu récemment ne doit cependant pas faire oublier que la réalité qu'il désigne est très ancienne, et même qu'elle est, ni plus ni moins, essentielle au christianisme, qu'elle caractérise en propre. Elle dit la nature même du christianisme, à la fois dans sa constitution et dans sa visée.

---

6. Cf. PENOUKOU E.-J., «Inculturation», dans *Dictionnaire critique de théologie*, éd. J.-Y. LACOSTE, Paris, PUF, 1998, p. 565-568.

7. Jean-Paul II est souvent revenu sur ce thème. Voir, en particulier, son «Discours à l'Université de Coimbra» en date du 15 mai 1982, qu'on trouvera dans *Jean-Paul II aux universitaires et au monde scientifique*, Paris, Téqui, 1984, p. 116. Voir aussi sa «lettre autographe» du 20 mai 1982 instituant le Conseil Pontifical de la Culture, dans *Doc. Cath.* 1832 (79, 1982) 604-606. Enfin, plus largement, on recommandera, du Card. Paul POUPARD, *Foi et cultures au tournant du nouveau millénaire*, Chambray-lès-Tours, CLD, 2001.

8. Voir *Doc. Cath.* 1832 (79, 1982) 604-606.

Que le Fils Verbe de Dieu s'incarne en Jésus entraîne en effet de soi qu'il ne peut dès lors aussi que *s'inculturer* en lui. Montrons-le rapidement. Jésus apparaît dès le départ comme membre à part entière du peuple juif: il est circoncis, on le porte même au Temple pour l'être; il parle l'araméen; il fréquente les synagogues; à douze ans il peut discuter au Temple avec les docteurs de la loi de Moïse… et il ne se privera pas de continuer à débattre avec eux par la suite, etc. Que souhaiter de mieux pour une inculturation?

Et quand alors, après le départ de Jésus lui-même, il s'agit pour le christianisme de s'étendre au-delà de l'espace palestinien dans lequel il est né, c'est-à-dire concrètement dans le monde hellénique ou hellénistique, tout se joue aussi sur le mode d'une acculturation visant une inculturation: faut-il imposer aux païens convertis les usages juifs tout naturellement observés par les premiers chrétiens puisqu'ils étaient issus du judaïsme, — ou bien n'en faut-il plus tenir compte désormais, du fait qu'on passe maintenant au monde grec? On sait bien comment au concile de Jérusalem, dès l'époque des Actes des Apôtres, on a tranché en faveur des Gentils[9]. Ou bien encore: comment traduire en langage grec un terme aussi caractéristique de l'espérance juive que celui de *Messie*? La réponse a consisté à retenir le terme *Christ*, à proposer d'admettre que «Christ» dirait désormais en grec ce que «Messie» disait jusqu'alors en hébreu[10]. Enjeu culturel et d'inculturation bien évidemment, et enjeu considérable puisqu'à travers lui se décidait, pour les païens, ni plus ni moins que la juste reconnaissance et identification de Jésus selon la foi chrétienne, et donc, finalement, l'authenticité de la conversion des Gentils au christianisme!

Il est inutile de détailler longtemps. À travers ces exemples limités mais fondamentaux, on voit bien qu'un rapport à la culture, une communication avec la culture, et au bout du compte quelque chose comme de l'«inculturation» sont essentiels au christianisme. Dès l'origine donc, avec le judaïsme déjà, puis avec l'hellénisme, et incessamment encore par la suite, le christianisme n'a progressé et ne s'est étendu que selon cette «loi». On peut faire ici une énumération rapide qui permettra de le vérifier: en Anatolie, en Grèce, puis bientôt vers le sud de la Méditerranée, sur tout son pourtour ensuite, pour suivre chez les Arméniens

9. Cf. le chapitre 15 du livre des Actes des Apôtres.

10. On pourra se reporter à CAZELLES H., *Le Messie de la Bible*, coll. Jésus et Jésus-Christ, 7, Paris, Desclée, 1978, p. 9; rééd. 1999.

(on a fêté le dix-sept-centième anniversaire de la conversion de l'Arménie!), chez les Germains, chez les Slaves, chez les Angles, chez les Frisons, chez les Francs, chez les Wisigoths… Partout il en est allé de même: le christianisme ne s'est étendu qu'en s'inculturant!

On en a une illustration spécialement suggestive — par ses «ratés» mêmes — dans le domaine *cultuel*, dans le domaine des rites, dans la liturgie. À travers les siècles, il y a eu en Espagne, depuis le Haut Moyen Âge, une intégration à la célébration de la messe d'éléments wisigothiques. Pour une part importante, la question de l'évangélisation de la Chine s'est jouée au XVII[e] siècle, après l'arrivée des Jésuites, autour de ce qu'on a justement appelé par la suite, de manière fort significative, la «querelle des rites»[11]. Nul n'ignore enfin, à l'époque contemporaine, le grand effort de renouveau liturgique entrepris en certaines régions d'Afrique, en particulier au Zaïre, dans la mouvance du Lovanium de Kinshasa et sous l'impulsion du Cardinal Malula[12]…

Vatican II l'a déclaré très expressément, en *Gaudium et Spes* 44 par exemple: «Dès le début, l'Église a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues des divers peuples». On peut dire que, tout compte fait, elle n'a pas cessé de le faire depuis.

4. Un processus plus ou moins réussi…

Naturellement, si lié donc à l'évangélisation qu'il apparaît finalement appartenir à la nature même du christianisme et de la foi chrétienne, le processus d'inculturation a été plus ou moins réussi suivant les lieux et les temps. Les raisons de ces succès ou échecs relatifs sont de divers ordres:

Soit l'on a manqué d'audace et l'on n'a consenti que des transpositions superficielles, sans faire vraiment l'effort de rejoindre en profondeur et les attentes et les richesses du partenaire rencontré. Soit au contraire on s'est laissé entraîner trop loin, et alors — comme ce fut dit à propos de la Rome antique —, on a été «conquis par sa conquête», ayant laissé jouer si fort le processus d'adaptation à la nouvelle réalité affrontée, qu'on a pu finir par s'y diluer.

---

11. *RSR,* «Matteo Ricci en Chine (1582-1610)», janvier-mars 1984.

12. On pourra en trouver une illustration parmi d'autres dans *Chemins de la christologie africaine*, éd. Fr. KABASÉLÉ, J. DORÉ et R. LUNEAU, coll. Jésus et Jésus-Christ, 37, Paris, Desclée 1986; rééd. 2001.

Soit encore on a bien réussi la communication à un plan mais on l'a manquée à d'autres: par exemple on l'a gagnée au plan de la conceptualité et du langage, mais on l'a plus ou moins ratée au plan socio-politique ou au plan éthique… Soit, enfin, la communication a été bien établie sur tous les autres plans, mais on n'a fait aucun effort pour la tenter au plan artistique, et, par exemple toujours, on a construit des églises néo-gothiques au fin fond de l'Arizona et de l'Amazonie, ou en plein cœur de l'Empire du Milieu. (Je pense ici aux quelques églises chrétiennes de Pékin et de Shanghai).

II. – Essai de typologie

1. Un rapport essentiel au christianisme

Au point où nous en sommes, une conclusion nette, d'ailleurs double, s'impose. D'une part, nous voyons bien qu'un rapport positif à la culture, une recherche de communication avec elle, sont essentiels au christianisme, depuis son début et à travers toute son histoire, au point de définir sa structure même, de conditionner à la fois sa permanence dans le temps et son extension dans l'espace. Mais nous voyons tout aussi bien, d'un autre côté, que ce rapport positif ne va pas de soi, que cette recherche de communication n'est pas assurée de réussir. Se mettre en quête d'un tel rapport et d'une telle communication, c'est en effet être finalement conduit à s'affronter à *l'humanité même* de l'homme, à la rencontre duquel on s'avance. Car c'est bien de l'humanité de l'homme qu'il s'agit avec la culture: de ce qui à la fois exprime et révèle cela même qui fait l'homme *homme,* de ce qui le contredistingue comme homme dans l'ensemble de la *nature*, dans l'ensemble du cosmos. Or comment un tel affrontement n'ouvrirait-il pas à une grande aventure?

À en croire la définition de *Gaudium et Spes* — que je citais tout à l'heure —, la culture est «tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps, transforme l'univers humain, la vie sociale, conserve les grandes espérances spirituelles, les aspirations majeures de l'homme»[13]. S'il en va ainsi, on comprend que les rapports du christianisme ou de la foi chrétienne avec la culture / les cultures, à la fois soient

13. *Gaudium et Spes*, 53.2.

patents et, pourtant, n'aillent pas de soi. On comprend que, si des convergences et des connivences peuvent certes apparaître et se développer, des incompatibilités peuvent aussi surgir, et donc des oppositions ou même des exclusions être prononcées, des conflits se déclarer. D'où l'intérêt de tenter maintenant une sorte de *typologie* des rapports entre christianisme et culture. Ce sera le propos principal de cette deuxième Partie.

2. *Cinq types de rapports*

Nous avons commencé par regarder du côté des origines du christianisme, nous avons poursuivi en dégageant quelques grandes lignes du développement de ses rapports avec la culture. Je me propose maintenant de présenter, à travers en somme toute l'histoire du christianisme, les grands types — les grandes figures a priori théoriquement possibles et a posteriori concrètement vérifiées — de ces rapports.

Pour établir une telle typologie, je m'aide d'un schéma très suggestif, que nombre d'auteurs ont utilisé[14] (sans toujours mentionner leur dette!)… et d'ailleurs à propos de bien autre chose encore que les rapports entre la foi et la culture. Je l'emprunte à Richard Niebuhr. Ce théologien américain distingue cinq types fondamentaux (ou «Ideal-Typen») en ce qui concerne les rapports entre d'une part le christianisme ou la foi chrétienne et, finalement, le Christ, et d'autre part la culture ou plutôt les cultures.

a. Le premier type, la première figure, se caractérise par la formule: «le Christ, le christianisme *contre* la culture». Il n'y a ni communication ni correspondance possibles de la culture à la foi chrétienne; et inversement, l'adhésion à la foi chrétienne, le passage au christianisme, suppose, à titre de condition nécessaire, la renonciation à la première, la rupture par rapport à elle. Pour être chrétien, il faut dénoncer la culture, il faut renoncer à la culture, c'est-à-dire, en somme, à tout de ce qu'il y a de positif dans la réalité humaine, parce qu'elle est concurrente du christianisme, et même hostile, opposée à la réalité divine salvifique.

Niebuhr avance le nom de Tertullien comme spécialement évocateur de cette attitude. On peut croire que, heureusement bien

---

14. Par exemple CHENU Br., «Histoire et typologie de la théologie catholique face au pluralisme religieux», dans *Au carrefour des religions*, éd. J.-N. BEZANÇON, Paris, Beauchesne, 1995, p. 17-41. Cf. NIEBUHR H.R., *Christ and Culture*, New York, Harper & Brothers Publishers, 1951.

sûr, cet auteur du III^e siècle vaut mieux que ce qu'on en dit ici, et qu'en tout cas il ne réussit pas toujours à rester totalement cohérent avec ses propres refus — et que cela le sauve un peu[15]! Mais on peut en revanche relever qu'un radicalisme de ce genre est, jusqu'à nos jours, caractéristique de tous les intégrismes, et de tous les fondamentalismes ou autres sectarismes prétendument chrétiens.

b. Le deuxième type représente l'exact opposé du premier. Son slogan serait: «le Christ *de* la culture». L'insistance sur la correspondance et la connivence entre les deux instances, entre les deux ordres de réalités est telle, qu'à la limite, parfois franchie, on tend à une absorption plus ou moins complète de la foi dans la culture. — Pourraient être ici évoqués, dit Niebuhr auquel je laisse la responsabilité de son affirmation, les gnosticismes de l'Antiquité et le nom d'Abélard au Moyen Âge. Également, une certaine forme de protestantisme libéral lorsque, renonçant pratiquement à la démarche confessante, il en arrive à ne plus considérer que la dimension culturelle du fait chrétien et que l'aspect humanitaire de la pratique chrétienne.

c. Un troisième type se caractérise par une volonté de conciliation entre la réticence complète déclarée par les tenants du premier type et la connivence totale proclamée par les représentants du deuxième. Le principe est cette fois: «le Christ *au-dessus* de la culture». Ici, au fond, on met en œuvre, on applique l'axiome traditionnel, «la grâce, c'est-à-dire: la foi, Dieu, le salut…, ne détruit pas la nature mais la suppose et la parfait». — Thomas d'Aquin, la tradition théologique classique du catholicisme, seraient de ce côté; mais aussi par exemple, et pour revenir au siècle de Tertullien, un Clément d'Alexandrie[16].

d. La formule du quatrième type est celle-ci: «le Christ *et* la culture», — mais *en tension paradoxale* entre eux. Aucune convergence clairement articulable, à plus forte raison aucune synthèse ne sont possibles entre christianisme et culture. Parce qu'elle est «de l'homme», la culture est en effet radicalement marquée par la prétention ou la suffisance humaines; elle est et reste donc incoerciblement un domaine où le péché et la corruption impriment leur marque. Paradoxalement pourtant, il faut considérer et

15. Sur Tertullien, voir les récentes études de ALEXANDRE J.

16. Ph. CAPELLE a proposé une belle réflexion sur le rapport des deux, de surcroît situés par rapport à Justin, dans *Études*, octobre 1995, p. 365-374.

admettre que le chrétien peut malgré tout d'autant moins s'y soustraire et s'en désintéresser, que Dieu lui demande au contraire d'y participer et même de s'y engager, à la suite du Christ qui n'a pas craint d'aller jusqu'à se faire lui-même «péché»[17] pour le salut des hommes. — Y a-t-il une vérification historique de ce type de schéma? Oui, répond Niebuhr: la doctrine luthérienne des deux royaumes, et évidemment la «radicalité» théologale de Karl Barth.

e. Niebuhr caractérise le cinquième et dernier type par une conception du Christ comme «*transformateur* de la culture», comme «*opérateur* de quelque chose de *spécifique*» dans la culture. Si le problème est assurément, ici aussi, de ne pas se noyer dans la culture, il est tout autant d'être, cependant, suffisamment connivent avec elle pour pouvoir s'y rapporter positivement, être reçu par elle et entrer en communication effective et efficace avec elle. Ainsi y a-t-il certes différence, discontinuité, tension, entre le christianisme ou la foi chrétienne d'une part, et la culture de l'autre; il ne servirait à rien de le nier ou de l'occulter. Mais tout l'intérêt de ce qu'annonce la foi chrétienne est très justement de s'offrir pour transformer et convertir le cœur de l'homme, de venir le purifier, l'orienter, l'enrichir, le magnifier, dans un va-et-vient de réciprocité constante.

Notre théologien américain voit en Augustin le représentant paradigmatique de cet humanisme optimiste fondé sur la grâce, d'autant plus intéressant qu'il parvient à s'articuler à un pessimisme tout simplement réaliste qui demeure sans illusion sur la réalité humaine comme telle. À un tel compte, une bonne part de la tradition chrétienne peut être estimée relever de ce cinquième type, tant il paraît correspondre à ce qu'on pourrait tenir pour l'essence même du christianisme!… Mais nous le percevrons mieux en passant maintenant à notre troisième Partie, celle qui doit nous présenter ce que j'ai appelé les apports de la réflexion philosophique et, surtout, théologique.

III. – Apports de la réflexion philosophique et théologique

Si la question est celle des rapports entre le christianisme et la culture, la typologie de Niebuhr présente l'avantage d'éviter les

17. 2 Co 5,21.

simplismes et d'ouvrir les horizons en faisant le relevé des nombreuses possibilités qui s'offrent. En tout cas et au minimum, la diversité des modalités selon lesquelles, fait-elle apparaître, se sont développés les rapports entre le christianisme et la culture, manifeste toute l'importance que, à travers son histoire, et dans tous les cas de figures, le christianisme a de fait attribuée à la culture. Mais cela ne suffit pas à permettre de faire une proposition positive qui permette de trancher aujourd'hui de manière motivée entre toutes les éventualités relevées.

Pour y voir plus clair, pour nous donner les moyens d'un jugement pertinent au-delà du premier cadrage qui vient d'être opéré, il faut pousser la réflexion au plan à la fois philosophique et théologique. C'est ce que va nous permettre l'évocation, que je voudrais faire maintenant, de deux projets théologico-philosophiques majeurs de l'époque contemporaine, qui se veulent justement tous les deux très expressément, quoique chacun à sa manière, des «théologies de la culture»: d'une part celui du luthérien germano-américain Paul Tillich, et d'autre part celui du catholique-romain francophile Hans Urs von Balthasar.

1. Paul Tillich

Sous le titre programmatique *Theology of Culture*, Paul Tillich a publié en 1959 un ouvrage assez original dans le contexte général de la théologie de l'époque, et bien caractéristique de sa propre visée théologique. Il se présente ainsi lui-même dans sa préface: «Bien que j'aie enseigné pendant la majeure partie de ma vie adulte la théologie systématique, j'ai toujours placé le problème de la religion et de la culture au centre de mes préoccupations. La plupart de mes écrits… essaient de définir les relations qui existent entre le christianisme et la culture séculière»[18].

a. Pour Tillich, «la religion» est une dimension constitutive de «la vie spirituelle» de l'homme. Il sait bien qu'une telle thèse est contestable et, en tout cas, contestée tant du point de vue de la théologie et de la foi (il dut débattre fermement sur ce point avec Barth) que du côté de la philosophie moderne, dans la mesure où celle-ci ne voit dans la religion qu'une production pré-critique de l'esprit humain. Il n'en prétend pas moins que ni la culture n'est hétérogène à la religion ni la religion n'est réductible à une pure

18. Une traduction française (*Théologie de la Culture*) de cet ouvrage est parue en 1968 à Paris, chez Denoël-Gonthier.

création culturelle humaine. «La religion, dit-il, est partout chez elle… *dans les profondeurs* de toutes les fonctions de la vie spirituelle de l'homme. La religion est la dimension de profondeur de chacune d'elles. La religion est l'aspect de profondeur de l'esprit humain dans sa totalité»[19].

La religion n'est donc pas à concevoir comme *un secteur particulier* de la vie humaine, inexorablement condamné à reculer puis à disparaître devant l'arrivée de «la modernité» et la montée du sécularisme. Il faut en réalité la tenir pour une *dimension constitutive* de l'esprit humain, de la vie spirituelle de l'homme, de toutes les fonctions qui expriment cette vie et qui définissent précisément le champ de la culture: la connaissance en général et la philosophie en particulier, l'éthique et la morale, l'esthétique et l'art.

b. Pourquoi en va-t-il ainsi? Parce que «être religieux signifie [ni plus ni moins] s'interroger passionnément sur le sens de notre vie, et être ouvert aux réponses, même si elles nous ébranlent en profondeur»[20]. Parce que la religion n'est au fond rien d'autre que l'orientation de l'esprit vers l'absolu, cet absolu 'que les hommes nomment Dieu' (saint Thomas) et que Tillich propose d'appeler l''Inconditionné'. Et parce qu'à partir de là, étant donc l'orientation de l'esprit vers l'Absolu, la religion se présente précisément comme «ce qui peut donner substance, signification dernière, jugement et courage créateur à toutes les fonctions de l'esprit humain»[21].

c. Ainsi n'y a-t-il dès lors ni séparation ni rupture entre foi et religion d'une part, entre foi et culture de l'autre. Et c'est la tâche de la théologie, comprise justement comme *théologie de la culture*, que de le montrer. Mais il s'agit pour la théologie d'effectuer un tel travail en traitant la culture non pas comme si elle pouvait être *hétéronome*, c'est-à-dire comme si elle pouvait être confisquée et régentée par une «autorité» autre qu'elle-même, que ce soit la religion, la foi ou la théologie. Non pas, non plus, comme si elle était totalement *autonome*, c'est-à-dire au fond si exclusivement rapportée à elle-même et tellement centrée sur soi et sur ses propres productions qu'elle ne serait plus à la recherche d'aucun sens, d'aucun absolu, d'aucun Inconditionné.

---

19. *Ibid*., p. 16.
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*, p. 18.

Il incombe à la théologie de traiter la culture comme *théonome* en ce sens précis: comme habitée et travaillée, dynamisée et fécondée à la fois par une visée du sens, de l'absolu, de l'Inconditionné. Le travail et la responsabilité de la théologie sont justement de s'efforcer de mettre au jour et à jour le sens ultimement visé, l'Inconditionné effectivement cherché, et souvent au moins pressenti, dans toutes les formes de la culture. La voie pour y parvenir est de se rendre systématiquement attentif à la dimension de *«profondeur»* de la culture, cette métaphore spatiale renvoyant aux interrogations fondamentales et aux visées ultimes dont, comme telles, les diverses formes de la culture peuvent être reconnues porteuses.

d. Tillich est convaincu que nous sommes entrés dans un temps où les hommes peuvent être à nouveau rendus attentifs à ces profondeurs de leur culture; il est convaincu qu'ils peuvent reconnaître que ces profondeurs sont d'ordre religieux… mais il insiste pour souligner qu'elles risquent toujours d'être «oubliées».

> Voilà une personne qui a été impressionnée par les mosaïques de Ravenne ou les fresques de la Sixtine, ou par des portraits du Rembrandt dernière manière: demandez-lui si l'expérience qu'elle vient de faire est religieuse ou culturelle, elle aura du mal à répondre à cette question. On pourrait dire, sans doute, que cette expérience est culturelle dans la forme, et religieuse dans la substance. Elle est culturelle parce qu'elle n'est pas liée à un geste rituel spécifique, mais elle est religieuse parce qu'elle touche au problème de l'Absolu et aux limites de l'existence humaine[22].

Telle serait finalement la position de Tillich, théologien de la culture — je le cite à nouveau, une dernière fois: «La religion, en tant qu'elle est une préoccupation ultime, est la substance qui donne son sens [ultime] à la culture; et la culture est la totalité des formes à travers lesquelles la préoccupation fondamentale de la religion peut s'exprimer. En résumé: la religion est la substance de la culture, la culture est la forme de la religion»[23].

Si la question est celle du rapport du christianisme ou de la foi chrétienne à la culture, la réponse de Tillich ne fait donc pas de doute. Il n'en va pas autrement avec Balthasar, bien qu'il s'agisse avec ce dernier d'un théologien venu d'un horizon assez différent, comme nous allons le vérifier.

---

22. Extrait de l'écrit autobiographique (non traduit) *Sur la ligne de frontière*. Cité ici d'après GIBELLINI R., *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, tr.fr., Paris, Cerf, 1994, p. 100-101.

23. TILLICH P. *Théologie de la culture* (cité *supra*, n. 18), p. 53.

2. Hans Urs von Balthasar

Balthasar n'est pas d'abord un «théologien de la culture», mais d'abord un «être de culture», tellement pétri de culture même, qu'une voix des plus autorisées en la matière a pu à bon droit saluer en lui «l'homme le plus cultivé de son temps»[24]. Il a fait sa thèse sur ce qu'il a appelé «l'apocalypse de l'âme allemande»; il a multiplié traductions et éditions du grec, du latin, de l'espagnol (Calderon) et surtout du français (*Le Soulier de satin,* plusieurs fois traduit, et dont Balthasar sut monter lui-même la représentation à la scène); il a effectué, dans la Première Partie de sa Trilogie, une traversée de toute la littérature et de la philosophie occidentales, des pré-socratiques et de Platon à Goethe et Heidegger en passant par Dante et Pascal. Et dans la Deuxième, il a accompli un parcours de toute l'histoire du théâtre occidental, d'Eschyle à Ibsen et Pirandello en passant par Shakespeare et Claudel déjà évoqué… Et puis il a fréquenté la musique, puisqu'il fut assez apprécié des mélomanes et musicologues (et assez musicien lui-même) pour se voir attribuer en 1986 un prix de la Fondation Mozart de Salzbourg. Voilà Balthasar!

a. Or, devenu théologien, Balthasar ne se préoccupe pas d'abord d'enseigner ce qu'avec toute la Tradition chrétienne il tient pourtant à l'évidence pour la *vérité* de sa foi. Il estime en effet que «Dieu ne vient pas d'abord comme le Maître pour nous enseigner le *vrai*, ni [même] comme le Sauveur, le libérateur efficace pour notre *bien*. Il vient *lui-même*, pour manifester et faire rayonner son Amour trinitaire éternel, dans ce désintéressement absolu que l'amour vrai a en commun avec la vraie *beauté*»[25].

S'il en va ainsi, la première chose est évidemment de se rendre accueillant, dans une attitude plus contemplative, et disposée même à l'admiration, qu'interrogative ou, à plus forte raison, critique: dans l'attitude, au fond, que l'on adopte face à ce que l'on reconnaît comme *beau* (contre-distingué tant de ce que l'on tient pour le *bien*, que de ce qu'on a établi comme *vrai*). D'où le projet d'une théologie d'abord et avant tout désireuse de donner à «contempler» le contenu de la révélation: de le traiter, en fait, comme on traite la beauté, à savoir comme ce qui se donne de soi et gratuitement, et qu'il ne s'agit donc que d'accueillir.

---

24. DE LUBAC H., *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris, Aubier, 1967, p. 184.
25. «Essai pour résumer une pensée», dans *Revue des Deux Mondes*, 1988, p. 100-106.

b. Trois traits caractérisent, à partir de là, l'œuvre théologique de Balthasar. — Elle se présente en premier lieu comme une *esthétique* théologique, et ce n'est qu'ensuite et sur cette base qu'elle se déploie en une considération du *bien*, c'est-à-dire du salut que Dieu nous offre en Jésus-Christ, puis comme un discours du *vrai*, qu'il s'agira alors de reconnaître. «Un être apparaît, il a une épiphanie; en cela il est *beau*. En apparaissant, il se donne, il se livre lui-même; il est *bon*. En se livrant, il se dit, il se dévoile lui-même; il est *vrai*»[26].

Autrement dit, dans la culture, l'approche théologique balthasarienne privilégie précisément la catégorie — plus exactement: le transcendantal — du beau, et elle y prend, ni plus ni moins, son *appel*, dans le double sens — vocation théologale et performance sportive — de ce terme.

c. En conséquence, deuxième trait, la théologie balthasarienne sera tout entière *christologique*, et par là d'ailleurs trinitaire, car c'est bien parce que et dans la mesure où Dieu s'est donné à connaître en se donnant à *voir* et à *toucher* en Jésus-Christ, que les chrétiens Le reconnaissent et, donc, Le confessent: «Philippe, qui me voit, a vu le Père» (Jn 14,9)!

Balthasar élabore dans ce contexte, principalement en référence à Goethe, sa théologie de la *figure*[27]. Dieu n'est pas au-delà de Jésus mais *en* Jésus. Ici donc, le sens s'exprime, et du même coup s'expose, *à même* la forme; l'au-delà signifié affleure *à même* ce qui le signifie. Or rien ne peut permettre de percevoir cela aussi bien et autant que l'expérience esthétique. L'attention et même le privilège accordés au beau éduquent à la fois le regard et le cœur pour l'accueil. Accueil de ce qu'il s'agit avant tout de contempler, de ce qui dès lors ne convainc que par le rayonnement de sa propre splendeur, de ce qui donc ne peut être reçu qu'à la condition que l'on accepte de se reconnaître soi-même vulnérable à sa totale gratuité.

d. De là il découle — troisième caractère — que tout se passe dans *la chair* et se décide par rapport à *la chair*. La chair en tant qu'elle est le lieu de la manifestation — de l'incarnation même — d'une intériorité, d'une signification, d'une transcendance qui ne

---

26. *Ibid.*

27. Belle mise en valeur de ce point en référence précisément à Goethe dans l'ouvrage de IDE P., *Être et mystère*. La philosophie de Hans Urs von Balthasar, coll. Présences, 13, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995. On pourra voir aussi «Le concept de figure», dans DANET H., *Gloire et Croix de Jésus-Christ*, coll. Jésus et Jésus-Christ, 30, Paris, Desclée, 1987, Annexe 2, p. 312-314.

peuvent être finalement que de l'ordre de l'amour, et de l'amour pleinement désintéressé parce que totalement livré. C'est bien pourquoi, selon la foi chrétienne, la révélation de Dieu s'accomplit d'abord dans la vie humaine du Fils de l'homme, et suprêmement dans sa Croix. Là, en effet, il se révélera à la fois que «l'amour seul est digne de foi», mais qu'aussi la foi est la seule attitude qui soit digne de l'amour.

L'expérience esthétique, la reconnaissance du beau, l'attention portée à la dimension artistique de la culture et, *à partir de là*, la reconnaissance de la gratuité et de la grâce, sont la véritable ouverture du chemin vers Dieu. Du moins vers le Dieu de la foi chrétienne, celui dont la Révélation accomplie en Jésus-Christ nous dit qu'il (n') est (qu') Amour, tandis que la juste compréhension de l'existence humaine nous apprend que «l'amour seul est digne de foi». Un tel chemin conduit bien au Dieu de la Révélation lui-même, or il s'ouvre tout entier à partir de la culture, «à même» la culture, elle-même privilégiée dans sa dimension proprement esthétique.

IV. – Présent de la culture et avenir du christianisme

L'itinéraire déjà effectué en ces pages nous a permis, en un premier temps, d'établir que l'histoire même du christianisme fait la preuve qu'il entretient avec la culture / les cultures un lien qu'on peut dire constitutif et donc nécessaire. Si une deuxième étape est venue alors nous obliger à enregistrer que ce rapport se joue en fait selon une diversité de modalités susceptibles de s'organiser en une typologie fort contrastée, la réflexion de deux éminents penseurs contemporains a ensuite donné deux illustrations convaincantes d'une mise en œuvre tout à fait positive de ce même rapport. En une quatrième et dernière Partie, il convient alors, nous inspirant de ces deux exemples et recueillant les leçons qu'ils nous donnent, de passer à quelques propositions susceptibles de valoir pour aujourd'hui. Mais cela suppose que l'on commence par jeter au moins un coup d'œil sur l'état présent de la culture.

1. Le présent de la culture

On est assez loin désormais, bien sûr, de ce que pouvait évoquer le mot «culture» lorsque l'on était spontanément porté à lui accoler l'épithète «classique». Car, il faut bien le reconnaître, qui parle aujourd'hui de «culture», est de fait très loin de penser

nécessairement, en tout cas de penser uniquement ou d'emblée, «culture classique»! Plus largement, on est aujourd'hui également bien loin de ce qu'on prétendait désigner lorsqu'on estimait pouvoir parler d'une «civilisation chrétienne»...

a. Diversité et éclatement

Dans les conditions et les mentalités d'aujourd'hui, un certain nombre d'évolutions assez importantes sont effectivement repérables dans le champ de «la culture». Non seulement on a pris au moins une certaine conscience de l'énorme *diversité* des cultures humaines à travers le temps et l'espace: cultures amérindiennes ou africaines, cultures ouraliennes ou caucasiennes, cultures insulaires d'Indonésie ou aborigènes d'Australie… pour ne rien dire des immenses cultures indienne(s), chinoise(s), japonaise(s), etc. Non seulement on a réalisé que, y compris pour des raisons parfois de civilisation voire d'évangélisation mais en réalité souvent de colonisation, il nous est bel et bien arrivé de mépriser, de sous-estimer, voire de piller sinon d'éliminer d'autres cultures… Mais, compte tenu d'un certain nombre de péripéties enregistrées d'autre part dans notre propre culture, nous avons aussi fini par admettre qu'il n'y a pas de culture parfaite, privilégiée, susceptible de faire la leçon à toutes les autres parce que prétendument supérieure à elles toutes… comme notre européocentrisme nous a longtemps portés à le penser à propos de la culture (ou de la civilisation) dite «occidentale».

Il nous faut même bel et bien reconnaître que notre propre culture n'a pu subsister qu'en intégrant, et en continuant sans cesse d'intégrer, nombre d'emprunts à d'autres cultures, qui l'ont du même coup beaucoup enrichie. Plus que cela: notre culture a fini par tellement s'ouvrir qu'elle est bien loin d'avoir réussi à assimiler, à intégrer un grand nombre d'apports culturels venus d'ailleurs la solliciter en son sein même. De sorte que nous en venons à considérer qu'elle est désormais comme «*éclatée*». Allons plus loin: il nous arrive, avec de bonnes raisons bien entendu, d'employer ce terme de «culture» en toutes sortes d'occurrences et d'acceptions; ne parlons-nous pas couramment de «culture de l'image», de «culture du débat», de «culture d'entreprise», de «culture physique» voire de «culturisme»? Et ne va-t-on pas, même, jusqu'à faire état d'une «culture de mort»? Là, bien sûr, il ne s'agit plus seulement de diversité; l'éclatement est consommé, et il faut bien admettre que les choses n'en sont pas simplifiées en matière d'évolutions et d'évaluation de la culture…

b. Uni-dimensionalité et mondialisation

Sans nous attarder sur l'ensemble des phénomènes dont résultent et témoignent à la fois les évolutions générales de vocabulaire et donc de mentalité qui viennent d'être épinglées, il convient, concernant toujours l'état présent de la culture, de relever encore un autre ensemble de données. On est passé de la culture classique à dominante littéraire et humaniste évoquée en commençant, à une culture de la rationalité critique: celle de la philosophie des Lumières d'abord, celle de *la* science puis *des* sciences, puis des sciences *humaines*, celle de la technique et des techniques ensuite, pour finir par celle de l'informatique et de l'Internet, dans laquelle nous baignons désormais.

Cela étant, nous ne pouvons plus nous contenter de ce que disaient un Tillich d'un côté et un Balthasar de l'autre. De toute l'évolution brièvement évoquée à l'instant il a en effet résulté, il ne faut pas le nier, une sorte de nivellement, un risque d'aplatissement de l'existence humaine et, par voie de conséquence, de la / des culture(s) dans la / lesquelles elle s'exprime. On le remarque surtout à deux traits.

D'une part, l'existence humaine tend à se réduire à une sorte d'*uni-dimensionnalité*: la rationalité technicienne dominante, le souci de la rentabilité économique, la recherche des positions de pouvoir, tout cela tend à recouvrir complètement tout ce qui est de l'ordre de l'intuition et de l'intériorité, de l'ordre du service et de la gratuité, de l'ordre de la moralité et de la transcendance — autrement dit: cela même qu'un Tillich mettait au compte de la «profondeur»[28]. Deux domaines peuvent être ici évoqués à titre d'illustration évidente. Le champ biologico-médical connaît, dans la recherche, des développements considérables. Ces derniers sont tels que l'on a d'ores et déjà les moyens de se livrer à des expérimentations dont l'intérêt est de plus en plus évalué en référence aux seules possibilités techniques désormais envisageables, indépendamment de toute régulation d'un autre ordre. Semblablement, dans le domaine du sport, les règles de la compétition sont toujours en passe de se voir substituer le seul impératif de la performance physique, encourageant du même coup le recours au dopage, quoi qu'il en soit du «gâchis» humain, corporel et psychique, qui pourra en résulter à court ou moyen terme…

D'un autre côté, la *mondialisation* tend à produire une quasi-uniformisation des représentations et des comportements, des

28. Cf. *supra*, notes 19 et 20.

critères de référence et de la vision du monde, de sorte que sont menacées toutes les originalités culturelles locales, toutes les particularités culturelles héritées de l'histoire: les représentations de la destinée humaine, les expressions symboliques du désir, les figurations du sens[29]. Là encore, deux illustrations simples peuvent être proposées. Le patrimoine linguistico-littéraire de l'humanité est menacé par l'impérialisme croissant de fait exercé par un idiome anglo-saxon qui tend assurément à élargir à toute la planète les possibilités de la communication et de la con-versation… mais qui est déjà lui-même de plus en plus coupé de ses racines nourricières ou britanniques ou nord-américaines. Et dont, de surcroît, l'emprise croissante menace partout la vitalité de la langue autochtone, et à plus forte raison l'apprentissage de toute autre langue, si voisine géo-historiquement ou si apparentée linguistico-grammaticalement soit-elle. Analogiquement, on assiste dans le domaine culinaire-gastronomique à l'envahissement inquiétant du «fast-food» façon «américaine», ce que d'aucuns ne craignent pas de caractériser comme une «culture Mac Do.», avec les croisades «anti-malbouffe» qu'une telle «débâcle» qualitative ne manque pas de déclencher…

2. Le christianisme entre menace et défi

Trop rapidement dressé, ce tableau ne manque certes pas de pertinence. Mon propos n'est cependant pas de m'en tenir au présent de la culture, en l'évolution accélérée qui la caractérise. Le titre de cette troisième Partie l'indique, ma question est maintenant la suivante: qu'est-il possible de dire quant à une évaluation des chances d'avenir du christianisme dans son rapport à une culture qui a pareillement évolué?

a. Une menace pour l'humanité

Il est d'abord clair qu'une telle évolution ne peut qu'avoir de nombreux effets sur le christianisme. Il ne peut pas en aller autrement compte tenu de ce que nous avons dit de l'importance vitale qu'il y a précisément, pour ce dernier, à entretenir des rapports de communication et même de réciprocité avec les champs culturels dans lesquels il existe de fait.

---

29. Sur la mondialisation, la littérature commence à devenir foisonnante. Contentons-nous de deux indications, qui peuvent être utiles chacune à son titre: ROUET A., *Faut-il avoir peur de la mondialisation?,* Paris, DDB, 2001; BOURDIEU P., *Contre-feux?,* Paris, Raisons d'agir-Éd., 2000.

À première vue en tout cas, ces effets sont principalement négatifs. Ils résultent de la montée et de la généralisation d'une critique décidée et sans retenue de tout ce qui a valeur de tradition, mais aussi de l'étiolement progressif voire de l'élimination quasi-automatique des dimensions d'intériorité et de transcendance qui sont en l'homme. Ils résultent enfin de l'extension, par certains médias en particulier, d'une dérision quasi-systématique à l'égard de tout ce qui sort du champ immédiat du profit et du confort, de la jouissance et du succès.

Il est toutefois capital de relever que ce qui est en cause avec une telle évolution, ce n'est pas seulement le christianisme dans son rapport, devenu problématique, à ce qui se présente désormais comme «la culture»; c'est bel et bien *l'homme lui-même*, ou en tout cas certaines des dimensions de son être, et finalement *l'humain* comme tel, et ce qu'il y a de plus humain dans l'homme. C'est-à-dire: cela précisément qui fait que l'homme n'est pas seulement un élément du cosmos et, en ce sens, «nature», mais bel et bien *homme* et, en ce sens, «culture».

S'il en va ainsi, il s'impose avant tout d'enregistrer que la problématique des rapports entre christianisme et culture (et inversement) a considérablement évolué. Il ne s'agit plus d'opposer les acquis, d'emblée tenus pour positifs, de la culture, aux potentialités, estimées au contraire irrémédiablement compromises, du christianisme. Il s'agit de réaliser que si, à l'évidence, menace il y a, celle-ci porte désormais sur l'homme même, et plus exactement sur certaines au moins des dimensions les plus spécifiques de son existence précisément comme existence *humaine*. Autrement dit, les évolutions en cours au sein de la culture comportent désormais clairement un aspect de *menace pour la culture elle-même*, vue comme expression de *l'humanité même* de l'homme.

La question qui, de là, résulte pour le christianisme est dès lors simple et claire. Elle résonne comme un *défi*. Elle comporte deux faces, qui peuvent s'énoncer ainsi:

1. Quelle est la permanence du christianisme dans cette évolution générale de la culture?
2. Quelles impulsions et énergies ce qui demeure ainsi du christianisme est-il susceptible d'apporter à la culture en son état présent?

b. Permanences du christianisme dans la culture

Soyons clairs: c'est au moins en trois domaines qu'il demeure et permane de fait «quelque chose» du christianisme. Et l'on va voir que ce quelque chose n'a rien de négligeable!

– Tout d'abord, il subsiste toujours du christianisme *un prodigieux patrimoine artistique*. De la littérature à la musique, en passant par la peinture et la sculpture, l'architecture et l'orfèvrerie, la tapisserie et le vitrail... C'est un fait qu'au moins dans nos régions européennes, y compris slaves, le christianisme a été d'une fécondité dont les fruits apparaissent innombrables et sont partout sous nos yeux. On ne va quand même pas raser demain les cathédrales, et cela veut dire qu'au minimum on va continuer de buter sur elles! La *Divine Comédie* et les *Pensées* sont toujours en librairie, en bibliothèque et en faculté. La *Messe en si* et la *Symphonie des Psaumes* d'un côté, *Polyeucte* et *Le Soulier de Satin* de l'autre sont toujours interprétés respectivement dans les salles de concert et les théâtres.

Or, qui aurait le droit de décréter que tant d'œuvres, qui sont manifestement en leur origine à la fois fruit de la foi et expression *du christianisme*, pourraient rester pleinement intelligibles si l'on cessait totalement de lui faire référence?

– Deuxième «rémanence» considérable du christianisme: *une inspiration éthique majeure*. Il y a beau temps que même des incroyants ont reconnu ce qu'un M. Machovec par exemple a si bien mis en lumière, à savoir que, chez nous du moins, c'est du côté du (judéo)-christianisme que sont de fait venus «ces idéaux, ces modèles, ces indicateurs de valeurs en l'absence desquels même la société la mieux organisée, la plus riche et la plus perfectionnée sur le plan technique, resterait finalement pitoyable et barbare»[30]. Là sont bien, en effet, dans notre horizon culturel, et entre autres, les sources de l'affirmation de la valeur unique et de la dignité absolue de toute personne humaine, du commandement du respect soigneux de la vie, de toute vie et d'abord de la vie humaine à tous ses stades, de l'invitation à la justice pour tous en même temps qu'au souci et au service préférentiels des démunis de tous ordres. Les sources, enfin, de l'appel à l'amour du prochain comme de soi-même, au pardon accordé même aux ennemis et, pour finir, à l'indéfectible espérance[31].

Or qui pourrait prétendre que telles «valeurs» ou de tels «idéaux» ont fait leur temps, quand leur estompement ou leur

30. MACHOVEC M., *Jésus pour les athées*, coll. Jésus et Jésus-Christ, 5, Paris, Desclée, 1978, p. 8.

31. Beaucoup plus largement, on pourra se reporter à ma conférence «Foi et culture en Europe à la fin d'un millénaire», donnée au Colloque organisé à Madrid les 23 et 24 octobre 1995 par le Conseil pontifical de la Culture, publiée dans *Doc. Cath*. 2144 (93, 1996) 789-797.

oubli entraînent sous nos yeux tant de dégâts et de périls, aussi bien pour l'existence individuelle que pour la vie en société? Et que déduire du fait que leur recul apparaît de fait directement corrélé à une prise de distance, qu'elle soit effectivement résolue ou seulement factuelle, par rapport au christianisme?

– Troisièmement, le christianisme se signale enfin par *une imprégnation symbolico-conceptuelle vivace*. Ce n'est pas demain qu'il sera possible aux Occidentaux que nous sommes d'exprimer le fond de leur expérience de la vie, et le sens qu'il est possible de lui reconnaître, indépendamment de tout un réservoir de mots et de notions, d'images et de symboles, de représentations et de concepts, de faits et d'événements, puisés dans les champs symbolico-idéologique, pratico-rituel et historico-événementiel du christianisme.

Lisant régulièrement les pages sportives d'un grand journal local qui relate particulièrement ce qui arrive à une équipe de football à laquelle vont quelques-unes de nos sympathies, je me suis amusé à faire le relevé du vocabulaire employé pour décrire les destins contrastés de cette équipe. Eh bien, on peut y relever qu'elle a vécu «un vrai calvaire», qui a confiné à rien de moins qu'un «chemin de croix»; on en est même arrivé à un certain moment, à une «descente aux enfers» qui a conduit à se demander: quel pourra être «le chemin de la rédemption», d'où viendra «le salut»; et la réponse était qu'il faudrait retrouver et garder les chemins «de la confiance», car, à l'évidence, «ce qui manque c'est la foi»!

Bien entendu, ce qui vaut ainsi de la restitution par les journalistes des aventures d'un club sportif vaut, mutatis mutandis, beaucoup plus largement lorsqu'on veut rendre compte de bien d'autres péripéties humaines, qu'il s'agisse d'expérience(s) et de comportements individuels ou d'événements et d'aventures collectifs, voire planétaires. Faut-il, et peut-on, se presser alors de déclarer qu'il n'y a là qu'allusion superficielle et donc que survivance formelle? Ne peut-on pas, ne doit-on pas, au contraire, tenter d'apprécier ce qui pousse à entretenir pareille référence, et à lui trouver toujours signifiance?

3. Le christianisme «opérateur de quelque chose de spécifique dans la culture»

Bien entendu, on pourrait développer beaucoup chacun de ces trois aspects. Ce qui a été dit suffit néanmoins à permettre d'affirmer qu'on peut vraiment faire état d'une permanence effective du christianisme au sein de la culture dans son état présent.

Permanence culturelle au sens à la fois le plus large et le plus profond du terme, puisqu'elle se vérifie aussi bien dans les champs de l'art et de l'éthique que dans celui du symbole et du concept.

Ce point établi, se présente alors la seconde face de la question posée à partir de la permanence du christianisme dans la culture: puisqu'il y demeure effectivement présent, quelle contribution est-il susceptible de lui apporter, faisant alors bien sûr du même coup la preuve de sa propre pertinence et de son propre intérêt dans et pour l'«état présent de la culture»?

a. Pas seulement le christianisme, mais la foi chrétienne

Le risque est ici que tout ce qui *demeure* du christianisme ne le fasse plus qu'à titre d'héritage, qu'à titre de patrimoine, prestigieux certes, mais sans vie, sans *âme*. La question devient par conséquent inévitablement celle-ci: mais qu'est-ce qui est susceptible de faire vivre cet héritage, de le conserver vivant, et, ainsi, d'assurer la transmission de ses richesses aux générations jeunes et futures?

La réponse est tout aussi simple que la question: ce qui fera vivre cet héritage et ce patrimoine ne peut être que ce qui lui a donné naissance, ce qui l'a engendré, à savoir, avant tout, la foi chrétienne elle-même. Ce sont bel et bien en effet des croyants qui ont produit ce qui est maintenant pour nous un patrimoine culturel! L'héritage ne durera donc, ne restera vivant et pour nous et pour d'autres, ne gardera une âme, que si nous pouvons y croire nous-mêmes à notre tour et que si nous pouvons, en conséquence, le présenter à d'autres de manière crédible. Or les chrétiens sont chrétiens justement dans la mesure où ils croient eux aussi en ce que leur transmet leur héritage, et en vivent.

b. Proposer la foi dans la culture actuelle

Si dès lors la question est celle du rapport du christianisme à la culture, la figure *culturelle* présente du christianisme est ici à l'évidence le point de contact, et de passage, obligé. Ayant brièvement établi ce qu'il en est de cette figure culturelle (IV, 2, b, ci-dessus), nous venons à l'instant de souligner qu'elle ne peut recevoir que de la foi toutes ses chances de vitalité (IV, 3, a). La tâche n'est donc plus maintenant que de préciser comment la foi chrétienne doit gérer sa propre expression culturelle héritée pour être en mesure de se rapporter d'une manière à la fois spécifique et crédible à la culture du présent en ses traits les plus marquants, que dès le début de cette quatrième Partie (IV, 1, a et b) nous

avons également pris soin d'évoquer au moins dans leurs grandes lignes.

L'apport des trois parties antérieures nous permet d'affronter sans trop d'encombre la question sur laquelle débouche ainsi la quatrième et dernière.

– Il s'agit de se situer dans la ligne de l'incarnation / inculturation qui est spécifique des origines, de l'extension, de la transmission et finalement de l'essence même du christianisme et de la foi chrétienne (première Partie).
– Ces derniers n'ont à se concevoir ni comme opposés ni comme réductibles, ni comme superposés ni comme alternatifs à la / aux culture(s) de la profanité. Il leur revient de faire la preuve qu'ils peuvent effectivement se présenter et être reconnus comme «opérateurs de quelque chose de spécifique dans la culture», selon ce que R. Niebuhr présente comme son cinquième schéma (deuxième Partie).
– Ils pourront le faire en cherchant leurs «*corrélations*» profondes avec la culture présente, quitte à en réactiver ce que P. Tillich appelle une «dimension oubliée». Quitte aussi à en discerner inlassablement les ouvertures (et à en dénoncer sans complaisance les fermetures) à la «transcendance», à partir de ce qu'est susceptible d'en faire percevoir, selon un H. Urs von Balthasar, la dimension de gratuité qui est essentielle à l'expression *esthétique* comme telle (troisième Partie).

Quant à la mise en œuvre d'un tel «programme», on me permettra de dire que les grandes lignes m'en paraissent données dans la «Lettre aux catholiques de France», *Proposer la foi dans la société actuelle*[32]. Sans nier que christianisme et foi chrétienne sont eux-mêmes marqués par la crise générale qui affecte l'ensemble de la société et de la culture et qui se présente essentiellement comme une relative incapacité à transmettre ce qu'ils ont eux-mêmes reçu, ils sont invités:

– à se retourner vers leur héritage pour y discerner ce qui leur est, grâce à lui, à la fois essentiel et spécifique;
– à ne pas craindre de le *proposer*, sans prétendre aucunement l'imposer, mais sans non plus céder à la tentation d'une excessive discrétion;

---

32. LES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle*. Lettre aux catholiques de France. Rapport rédigé par Mgr Claude DAGENS, coll. Documents d'Église, Paris, Cerf, 1996. Cf. le «Guide de lecture» que j'en ai proposé aux pages 120-127.

– en insistant sans réticence sur les points de convergence avec tout le positif qui apparaît dans l'évolution de la culture (richesse de la diversité, et possibilités de communication universelles);
– mais en dénonçant corrélativement sans faiblesse tout ce qui, en elle, porte atteinte à l'existence humaine considérée comme telle (extension de l'uni-dimensionnalité, et conflits des particularismes).

Conclusion

On peut espérer que la mise en œuvre d'un tel «programme» permette d'affronter et peut-être de surmonter cette grave «rupture entre l'Évangile et la culture» en laquelle Paul VI discernait en 1974 «le drame de notre époque», invitant les chrétiens à «tenter tous les efforts en vue d'une évangélisation généreuse de la culture ou, plus exactement, des cultures»[33].

F-67000 Strasbourg
16, rue Brûlée

Joseph DORÉ
Archevêque de Strasbourg

Sommaire. — Pour aborder le lien entre christianisme et culture, l'A. précise d'abord en quoi le christianisme est en lui-même incarnation et donc inculturation. Rappelant la grille d'analyse de R. Niebuhr et les diverses façons d'articuler christianisme et culture, il évoque ensuite les approches de P. Tillich et H.U. von Balthasar pour apprécier combien, à leur époque, ils ont fait droit à cette question essentielle: en quoi la foi en Christ et une culture donnée sont-elles pertinentes l'une pour l'autre? Finalement, l'A. évoque notre contexte d'éclatement et de mondialisation pour ouvrir des pistes à l'espérance et déceler dans les défis d'aujourd'hui des inter-relations fécondes et porteuses de sens entre christianisme et culture.

Summary. — The A. discusses the relationship between Christianity and culture. He stresses the point that Christianity itself, being an incarnation, is an inculturation. He recalls the analysis of R. Niebuhr and the various ways of coupling Christianity and culture. He considers the views of P. Tillich and H.U. von Balthasar who, in their time, have intelligently tackled the essential question: in which way is faith in Christ relevant to a given culture, and vice versa? He finally evokes the present context of globalisation, and he detects, in the challenges of our age, fruitful and meaningful inter-relationships between Christianity and culture.

33. PAUL VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, 20.