NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

98 N° 5 1976

Déplacement des rapports entre Foi et Culture

Jules GRITTI

p. 435 - 446

https://www.nrt.be/it/articoli/deplacement-des-rapports-entre-foi-et-culture-1129

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Déplacements des rapports entre Foi et Culture

La réflexion croyante prend acte aujourd'hui du *déplacement de la notion de culture*[1]. Jusqu'à quel point peut-elle en mesurer la portée et par là trouver matière à de nouveaux développements ? Je voudrais tenir en perspectives un récent travail personnel[2] pour élucider davantage comment ledit déplacement de la notion de culture entraîne des rapports différents entre les deux termes en présence : foi et culture. La chose établie, nous pourrons à titre d'hypothèse réévaluer le mode de présence du témoignage et du discours chrétiens parmi les cultures éclatées de notre temps.

I. — LA CULTURE CULTIVANTE ET LA FOI

Pour la confrontation, le point de référence antérieur aux déplacements actuels demeure la culture au sens *cultivant* du terme. Ici prédominent les acceptions normatives humanistes, tour à tour philosophiques, esthético-littéraires et scientifiques. C'est une longue histoire, qui pourrait aussi bien commencer avec les Origène et les Augustin dans leurs rapports avec la « sagesse » et la « science » antiques et devrait se poursuivre avec Thomas d'Aquin et les penseurs médiévaux dans leurs débats sur le régime scientifique de la théologie. Nous nous limiterons à cette suite des siècles modernes qui va de l'humanisme des écrivains chrétiens de la Renaissance ou des pédagogues jésuites des temps classiques jusqu'à de multiples discours relativement récents, formulés à l'intérieur de mouvements chrétiens pour dire la valeur « éducative » de la foi.

La confrontation s'établissait par la mise en présence de deux termes — disons « foi et humanisme » — avec pour but de faire apparaître la supériorité, la valeur éclairante, englobante ou animatrice du premier. Ce pouvait être la coordination par le *et* — foi *et* humanisme —, avec le maintien d'une certaine distance ; en ce cas s'instaurait un jeu de compatibilités et d'incompatibilités pour mettre finalement en lumière la fonction judicatrice et le pouvoir

1. M. DE CERTEAU et J.-M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974.

2. J. GRITTI, *L'expression de la foi dans les cultures humaines*, coll. *Croire et comprendre*, Paris, Centurion, 1975 (recension dans *NRT*, 1975, 759 s.).

illuminateur de la foi. Ce pouvait être le rapport par adjectif : « humanisme chrétien » — ou son substitut : « humanisme intégral » —, pour réduire la distance et obtenir la synthèse, au nom de la vertu englobante ou consécratoire de la foi chrétienne. Ce pouvait être enfin, plus modestement, le lien intime par la conjonction *dans :* la foi au cœur de l'humanisme, comme levain et force animatrice.

Certes ce rapport classique a pu longtemps recouvrir des présupposés élitaires. Edgar Morin, parmi les cinq acceptions qu'il confère au terme de « culture », dégage celle, « fortement valorisée », des « humanités classiques » et du « goût artistique » (il aurait pu ajouter le scientifique), pour conclure : « le cultivé s'oppose éthiquement et élitiquement à l'inculte » [3]. Chacun connaît les vigoureuses contestations d'une telle conception élitaire de la culture par les Bourdieu et Passeron [4] : elles sont pour ainsi dire entrées dans l'opinion courante sinon dans les mœurs. Mais tout un courant de promotion ouvrière, de « culture prolétarienne », a pu s'imposer suffisamment à la conscience chrétienne pour obtenir un dépassement de l'ancien présupposé d'élite. N'oublions pas que l'abbé Godin, pionnier des mouvements missionnaires, avait consacré une thèse aux humanités ouvrières. A l'heure actuelle, parmi les militants ouvriers chrétiens, la notion de « culture ouvrière » représente un acquis chèrement payé, voire un programme de combat. En outre les travaux sociologiques sur le « catholicisme populaire » font état d'un « humanisme au ras du sol » : « les familles populaires encore en lien occasionnel avec l'Eglise catholique ressentent confusément que le catholicisme, tel qu'elles l'appréhendent, leur apporte une manière d'être et de vivre (...), un style de vie, une échelle de valeurs » [5].

Du concordisme à l'harmonie, de la tension à la synthèse, de l'adaptation à la présence intérieure, des rapports critiques au « dialogue », cette confrontation entre foi et culture s'établissait au niveau des normes et des valeurs. Les attitudes pratiques ou les jugements théoriques pouvaient varier, mais cet arrière-plan normatif et axiologique assurait une solide parenté entre les comportements et les évaluations. Cet arrière-plan, présupposé, pouvait être inconscient, fonctionner comme un socle épistémologique sinon « archéologique » [6], mais il est aujourd'hui repérable, précisément parce qu'il y a eu

---

3. *De la culturanalyse à la politique culturelle,* dans *Communications* (Paris, Seuil) 14 (1969) 5 s.

4. *Les héritiers, les étudiants et la culture,* Paris, Ed. de Minuit, 1964.

5. R. PANNET, *Le catholicisme populaire.* 30 ans après « La France, pays de mission ? », Paris, Centurion, 1974, p. 74.

6. Sur les notions d'*épistèmè,* d'*archéologie,* cf. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses ; L'archéologie du savoir,* coll. *Biblioth. des sciences humaines,* Paris, Gallimard, 1966 et 1969.

déplacement. Prenons par exemple les termes d'*humanisme* et de *civilisation,* qui ont appelé le rapport avec l'épithète « chrétien(ne) ». L'« humanisme » a pu désigner une vision de l'homme attribuée aux écrivains antiques, désigner un programme pédagogique (« les humanités », « l'honnête homme »), célébrer la place centrale de la personne humaine ou la synthèse du cosmos en l'homme, mais à travers toutes ces conceptions l'ordre des valeurs demeurait prédominant. Il en va de même pour *civilisation.* Ce terme a pris naissance au milieu du XVIII[e] siècle [7], relayant ceux de « police » ou de « civilité » antérieurement reçus. Il exprimait les aspirations et valeurs de l'élite bourgeoise ascendante. Les auteurs du *Dictionnaire de Trévoux* semblent avoir subodoré la chose en lui opposant « sociabilité » (ainsi le *civis,* citoyen, l'a emporté sur le *socius...,* homme social). Mais *civilisation* s'est imposé avec son ambition universaliste et sa réprobation polémique : le lointain « sauvage » ou l'antérieur « primitif » se trouvaient relégués dans les ténèbres du fanatisme ou de la crédulité. La réaction ne tarda pas, avec les apologistes anglais de la fin du XVIII[e] siècle et les écrivains chrétiens de l'ère romantique : la foi s'illustrait par ses anciennes et actuelles vertus civilisatrices. Une fois de plus la confrontation s'opérait au niveau des valeurs.

Et *culture* ? Le terme au sens cultivant/cultivé a longtemps bénéficié d'une sorte de symbiose entre l'agricole et l'humain. Au moyen âge il désignait aussi bien la mise en valeur des terres que le « culte » chrétien [8]. A partir du XVII[e] siècle le sens agricole assure la référence littérale tandis que le sens « figuré », dérivé, de mise en valeur de l'humain (esprit, corps) devient prédominant : cultiver la terre, cultiver l'homme. De toute évidence, à ce stade, le sens valorisant joue pleinement. La question se complique avec la notion de *Kultur* des historiens germaniques de la fin du XVIII[e] siècle et du XIX[e] siècle, à la suite d'Adelung : le sens collectif l'emporte, mais il implique les deux valeurs de progrès et d'universalité (en puissance). Les esprits français, rétifs à cette dimension collective, préféreront « civilisation » ou toléreront « patrimoine culturel »... En toute hypothèse, jusque dans les rapports complexes entre « culture » (collective) et « civilisation », il s'agit des œuvres et des valeurs (matérielles, spirituelles) du génie humain.

Ce bref parcours historique aura permis d'étayer le caractère et le niveau axiologiques, valorisants, de l'ancienne confrontation entre

---

7. Victor RIQUETTI DE MIRABEAU (père du célèbre orateur politique), *L'Ami des hommes ou traité de la population,* 1758.

8. Fr. GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française... du IX[e] au XV[e] siècle,* Paris, Vieweg, 1881 ss ; Edm. HUGUET, *Dictionnaire de la langue française du XVI[e] siècle,* Paris, Champion, 1927 ss.

foi et culture. Les hostilités comme les alliances, les dualités comme les symbioses, s'établissent de norme à norme, de valeur à valeur. Plus profondément les termes de « foi » et de « culture » ont — avaient — une connivence secrète, plus ou moins consciente, à savoir la *crédibilité de la question même du sens.* Les humanismes et les diverses notions de la culture cultivante se référaient à un sens de l'homme. La foi s'implantait, se faisait intérieure comme Sens ultime de l'homme. De même que les historiens démontrent les présupposés ou le terrain communs aux protagonistes dans une controverse passée, de même, à ce niveau des valeurs et du sens, pouvons-nous déceler l'accord implicite dans l'ancien débat entre foi et culture. Nous pouvons même prolonger cet accord implicite jusqu'à une sorte de transcendance crédible : détentrice de sens et de valeurs, la notion de culture (et de même celles d'humanisme et de civilisation) dit une émergence de l'humain à l'égard du cosmos et désigne une ouverture ascendante sans fin. A ce jeu la foi, adhésion aux réalités, au message de la Transcendance divine faite chair, pouvait se poser comme réponse intime et comme accomplissement en regard de la transcendance diffuse d'une culture au sens humaniste et valorisant. L'attitude et l'expression du croyant, de l'Eglise, pouvaient être prises en défaut (de non-dialogue, de retard, etc.), mais non prises à revers. Un discours théologique sur l'homme et la culture cultivante n'était pas toujours reçu, mais il était foncièrement crédible.

II. — LA CULTURE CULTURELLE ET LA FOI

Avant d'élucider les acceptions actuelles du terme de « culture », il est temps de nous entendre sur ce que recouvre ici le terme de « foi ». Nous le prenons à dessein avec la fonction globalisante qu'il a dans le discours courant ou qu'il prend dans la confrontation avec un second terme également globalisant (que ce soit « monde », « société », « culture » cultivante ou « culture » au sens culturel, etc.). Le terme globalisant de « foi » dit en même temps la lumière intérieure donnée par le Seigneur et l'acte d'adhésion libre, adhésion d'intelligence, de cœur et de projet ; le vécu personnel et le contenu révélé ; la profession des personnes et la profession de la communauté ecclésiale ; le donné primordial et son élaboration dans les pratiques et le discours chrétiens. Ce sens globalisant demeure suffisamment pertinent pour la réflexion présente, car il s'agit moins d'un « article » du symbole croyant que du *Credo* initial et initiateur. Si nous avons besoin par la suite de significations plus spécifiques de « foi », nous devrons en avertir le lecteur.

Le contenu du terme « culture » s'est notablement déplacé avec **l'avènement et la pratique des sciences modernes de l'homme. Les**

ethnologues anglo-saxons ont ouvert le feu. Le terme va cesser d'être normatif et universel pour prendre un sens descriptif et relatif. Paradoxalement ce sont des publicistes chrétiens — les Maistre, les Bonald..., « théocrates » du siècle dernier — qui ont précédé les ethnologues ou sociologues pour se placer sur ce terrain d'une positivité descriptive : « Il n'y a point d'*homme* dans le monde. J'ai vu des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, *qu'on peut être Persan :* mais quant à l'*homme,* je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu » [9]. Et voici Tylor, le premier des ethnologues, traitant expressément du terme « culture » : « La culture ou civilisation, entendue dans son sens ethnographique étendu, est cet ensemble complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, le droit, la morale, les coutumes et toutes les autres aptitudes qu'acquiert l'homme en tant que membre d'*une société* » [10]. « Une société » : ce terme (souligné par nous) dit le relatif et donc le pluriel. Dès lors qu'il s'agit de décrire la culture d'*une* société, il y aura autant de cultures que de groupes sociaux. L'ancienne acception de culture cultivante impliquait le singulier et l'universel ; la nouvelle acception ouvre le pluriel. Nous voici dans l'*anthropologie culturelle.* Les ethnologues des sociétés dites « sauvages » et les sociologues des sociétés techniciennes dites « avancées » vont désormais tabler sur cette conception culturelle de la culture. Ainsi Malinowski désigne sous le nom de « culture » « cette totalité où entrent les ustensiles et les biens de consommation, les chartes organiques réglant les divers groupements sociaux, les idées et les arts, les croyances et les coutumes » [11]. Et le sociologue Guy Rocher de tenter une définition pertinente, davantage élaborée : « *Un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir, plus ou moins formalisées, qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, de manière à la fois objective et symbolique, à considérer ces personnes en une collectivité singulière et distincte* » [12].

Le point de non-retour se trouve atteint lorsque cette conception culturelle (ou culturaliste) du terme « culture » devient prédominante dans le discours scientifique et le discours courant. Claude Lévi-Strauss plus que tout autre aura contribué à ce déplacement décisif, lui qui dans ses recherches sur les structures inconscientes de l'esprit humain place la culture du côté des règles, des codes, de la diversité,

---

9. J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France,* Lyon, Vitte, 1924, p. 74.
10. E. B. TYLOR, *Primitive Culture,* 1871, cité par G. ROCHER, *Introduction à la Sociologie générale,* coll. *Points,* Paris-Montréal, H.M.H., t. I, p. 109.
11. *Une théorie scientifique de la culture* (trad. de l'anglais par P. CLINQUART), coll. *Points,* Paris, Maspéro, 1968, p. 35.
12. *Op. cit.,* t. I, p. 111.

en opposition avec la « Nature » se caractérisant par la spontanéité et l'universalité [13]. A partir de cette opposition prend forme et consistance une définition de l'humain par le culturel : l'*homme* se caractérise comme *être de culture*.

Il n'empêche que la conception présente de la culture culturelle soulève quelques problèmes d'extension et de comparaison. A vouloir couvrir trop de contenus elle finit par équivaloir à tout le social : l'outillage, les rites, les mythes, les coutumes, les langages, les pratiques sociales et politiques, etc. A trop se confiner dans la description d'une société particulière, elle se fragmente, se pluralise au point d'éclater ou de n'avoir qu'une fonction d'accolade. Edgar Morin — outre le sens humaniste qu'il met à part — distingue quatre emplois différents de « culture » : — culture coextensive à tout l'humain, face à la nature : l'homme être culturel ; — culture au sens de langage et de savoir ; — culture au sens (descriptif) ethnologique ; — culture au sens des adhérences sociales de la personnalité [14].

Pour ma part j'insiste sur la conception *symbolique* ou langagière du terme « culture » en le mettant en rapport (dialectique) avec *pratique sociale*. Ce dernier terme désigne des données tangibles et « structurelles » : le travail, la production, l'outillage, la politique, les institutions scolaires ou autres. La « culture » recouvre tous les symboles ou plus précisément tous les systèmes de signes qui permettent aux pratiques sociales de communiquer, de prendre cohérence, d'endosser éventuellement un surplus idéologique : rites, traditions, langages, croyances, mythes, etc. [15].

Il est temps de revenir à notre confrontation. L'un des deux termes s'est déplacé : la culture a sinon perdu du moins vu reléguée au second plan la conception cultivante et valorisante pour endosser principalement la conception descriptive, ethnologique, « culturelle ». Dans le premier cas, nous l'avons vu, la confrontation s'établissait au niveau des valeurs et du sens. Qu'en est-il aujourd'hui ? Une première et redoutable objection se présente aussitôt : la confrontation est mise en péril lorsque entre les deux termes se dérobent une problématique et un terrain communs, à savoir le sens. Le témoignage

---

13. Cf. *Les structures élémentaires de la parenté,* Paris, PUF, 1949, p. 4 ss.
14. *De la culturanalyse...* (cité note 3) 5-7. Edg. Morin est en cela suivi par l'historien M. Crubellier, *L'Histoire culturelle de la France,* Paris, Arm. Colin, 1974.
15. Ces quelques lignes viennent de représenter une élaboration au-delà de l'ouvrage *L'expression de la foi...* (cité note *2*), p. 13 s. On évite ainsi le danger de faire s'équivaloir totalement le « culturel » et le « social ». La pratique sociale se place à un niveau structur*el,* la culture à un niveau structur*al* ou symbolique.

et le discours de la foi se sont engagés depuis plusieurs décennies sur ce terrain phénoménologique du sens vécu, du sens pour l'homme. En d'autres termes, la réflexion théologique et le langage plus spontané du témoignage avaient dans cette perspective partie liée avec une phénoménologie du sujet existant, du sujet producteur et récepteur de sens. — Notons en passant qu'il n'en avait pas toujours été ainsi : paradoxalement les grands « théocrates » du siècle dernier, Louis de Bonald notamment, devançaient les travaux modernes en récusant le sujet humain, en reliant la foi et le discours social. Mais n'appelons pas trop à la rescousse les « prophètes du passé » ! — Le rapport entre foi et culture connaît donc une première difficulté du fait de l'éclipse du sens, voire de la « mort de l'homme ». Claude Lévi-Strauss le signifie sans ambages aux théologiens : « Les croyants qui nous critiquent au nom des valeurs sacrées de la personne humaine, s'ils étaient fidèles à eux-mêmes, argumenteraient d'une autre façon : si, devraient-ils dire, la finalité que postulent toutes vos démarches n'était ni dans la conscience ni dans le sujet (...), où peut-elle être en dehors d'eux ? Qu'ils ne le fassent pas montre bien que pour ces timides esprits le moi compte plus que leur dieu » [16].

A cette première difficulté (qui est devenue courante dans les débats) s'en ajoute une seconde, plus retorse au sens presque littéral du terme : la conception présente de « culture » peut prendre la foi *à revers* dès lors que celle-ci s'implante et s'exprime. Par ses insertions, ses formulations et ses témoignages la foi présente toujours, inévitablement, un côté culturel. Paraphrasant le proverbe, nous pourrions dire : chassez le culturel, il revient au galop. Protestez-vous au nom du « vécu », au nom de la transcendance ? Il se trouve que l'expression et la problématique du « vivant » ou du « transcendant » représentent aussi une forme localisable — et pouvant être datée — de culture. La foi dans ses expressions historiques ne vient ni ne peut s'abstraire de la condition culturelle de l'homme. Cela se vérifie pleinement dans les situations d'enracinement, d'implantation pour ainsi dire spontanée. Ni le Christ Jésus, ni la communauté apostolique, ni les communautés qui se fondent dans le bassin méditerranéen ne songent à instaurer une confrontation élaborée entre le message évangélique et les cultures locales. Qui veut saisir leurs traces passe par leur trajet culturel, leur incarnation dans les langages et cultures du temps et ce jusqu'au parler araméen, écho du milieu où parlait Jésus, sinon de son « ipsissima vox ».

---

16. *Mythologiques IV : L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 165. Ailleurs : le sujet, « cet enfant gâté qui a trop longtemps occupé la scène philosophique », *ibid.*, p. 614. Nous ne croyons pas devoir revenir sur la question maintes fois débattue de la prétendue « mort de l'homme » : de quel « homme » s'agit-il ?

Que la culture prenne à revers l'expression de la foi, cela apparaît de manière frappante et inattendue dans le cas d'un saint Augustin. Le converti et l'évêque d'Hippone tendait de plus en plus à se faire critique à l'endroit de la culture (« scientia », « sapientia ») antique. Les travaux de Maurice Testard [17] et d'Henri Marrou démontrent qu'au moment où saint Augustin s'efforce le plus de prendre du recul à l'égard de la culture antique, il demeure inconsciemment marqué par les modèles de cette dernière : « Le programme que trace saint Augustin n'est autre que l'application au cas particulier de la Bible et de l'éloquence chrétienne du programme d'études préparatoires que recevaient les lettrés de son temps chez le *grammaticus* et le *rhetor* » [18]. Traiter de « réducteur » ce point de vue culturel, c'est se placer en un lieu épistémologique permettant pareil jugement critique ; mais alors ce lieu est lui-même culturellement situé. Les possibilités de reprendre toute expression culturelle de la foi paraissent sans fin...

Avant de tirer les conséquences d'un pareil déplacement pour le témoignage et le discours chrétiens, relevons un dernier trait qui par lui-même ménagera la transition. Le terme présent de « culture » au sens culturel ne privilégie guère le sujet et les élaborations du type doctrinal ou philosophique. Il renvoie davantage à des systèmes sociaux et collectifs de signes, voire à une symbolique anonyme. Le *nous* l'emporte sur un *je* vivant et pensant, et ce *nous* risque de se diluer dans le *on* ou le *ça* d'un « inconscient culturel » interminable ou indéterminé... A bien considérer les choses, une telle provocation n'est pas nécessairement catastrophique pour la réflexion de foi. Elle peut aussi rappeler que la problématique humaniste du sujet caractérise quatre siècles de culture occidentale ; que d'autres sollicitations viennent aujourd'hui des consciences collectives, du remuement des masses humaines, des humbles émergences d'humanité au sortir de la faim ou de l'infra-conscience. Alors, d'avoir plus spécialement vécu et pensé dans une problématique de culture humaniste et cultivante, dans une problématique du sujet, ne peut plus apparaître comme domination mais comme *contribution* et service pour des éveils plus collectifs d'humanité. Il importe alors de rappeler que le Message sauveur est aussi à destination collective [19].

---

17. *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, Etudes augustiniennes, 1958.

18. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, coll. *Biblioth. des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome*, 145, Paris, E. de Boccard, 1938, p. 403.

19. N'oublions pas que nombre d'implantations historiques de la foi chrétienne se sont effectuées sans donner lieu à un discours cultivant élaboré. On pense aux chrétientés coptes dans le sillage du monachisme (III[e] s.), germaniques et slaves dans le haut moyen âge... Pour ma part, j'ai pu faire état de travaux sur les chrétientés celtiques, dans *L'expression de la foi*... (cité note 2), p. 44-48.

III. — NOUVEAUX CHAMPS DE POSSIBILITÉS

Le déplacement actuel des termes dans le rapport entre foi et culture nous laisse-t-il prisonniers d'une réduction et d'une relativité sans fin ? Je n'ai pas l'intention de reprendre ici le type de réponses aux stimulations de la recherche contemporaine que mon ouvrage *L'expression de la foi dans les cultures humaines* plaçait sous les signes de l'Incarnation, de la Pentecôte, de la double purification (critique réciproque) et de la convergence ecclésiale. Ces réflexions obéissaient à la problématique suivante : quels contenus du discours chrétien (de la théologie) peuvent être réactivés, reformulés, en regard du défi culturel ? Au lecteur il est loisible d'y déceler des intonations d'« apologétique » nouvelle manière... Je voudrais plutôt retraverser pareil discours pour y discerner non des thèmes mais des *lieux* d'interrogation.

D'abord la stimulation présente de la notion de culture peut aider à découvrir la foi comme *lieu d'humilité*. C'est une autre manière de redire la loi d'Incarnation en termes d'implantation culturelle. Implantation inévitable, répétons-le. La notion présente de culture offre l'image d'une segmentation, c'est-à-dire d'une *position* au sein de séries culturelles sans fin. Nous reconnaissons ici l'apport scientifique des analyses linguistiques ou des travaux ethnologiques d'inspiration structurale : le problème de l'origine (des langages) est délaissé au bénéfice de celui de la référence par position. Le chercheur prend de façon arbitraire un terme du langage ou un « mythe de référence », et par un jeu d'oppositions et de transformations reconstitue des séries à partir de ce segment. Cette manière de pratiquer a pris le nom d'*immanence* [20]. Elle est rétive à toute forme de discours par « hiérarchie des valeurs », puisque pareil discours se place lui aussi dans une série culturelle. Alors nous reviennent à l'esprit les intuitions de Sören Kierkegaard sur le « fait divers de Bethléem » : « L'apparition de Jésus-Christ restera toujours paradoxale. Pour son époque même le paradoxe fut que cet homme-là, cette figure déterminée, avec les dehors des autres hommes, leur propre langage, leurs us et coutumes, était le fils de Dieu. Pour les époques postérieures (...), c'est qu'il s'est exprimé dans le langage d'une époque précise de l'histoire » [21]. Ce à quoi nous invitent déjà

20. Il ne s'agit pas de l'immanentisme philosophique soumettant toute production à la judicature de l'Esprit, mais d'une immanence par réseau de relations : les termes (ou les diverses sciences) peuvent se prendre en perspective les uns par rapport aux autres, mais aucun ne peut prétendre à une domination hiérarchique.

21. *Journal (Extraits)*, trad. du danois par Kn. Ferlov et J.-J. Gateau, coll. *Les Essais*, Paris, Gallimard, 1941, p. 160.

les appels de la culture moderne, c'est percevoir avec plus d'insistance l'insertion dans le réseau des cultures et des relations humaines, dans un segment donné du temps et du monde, qu'est l'Incarnation. Cette manière d'appréhender les rapports a quelque parenté avec celle de Heidegger sur l'*ustensilité* : elle nous découvre les intrications de proche à proche, de « prochain » à « prochain ». Bien entendu nous ne prétendons pas tout dire de l'Incarnation par ce rappel, mais plus simplement redire avec plus d'insistance cette radicale originalité de l'humble *venue cantonale* du Christ Jésus.

Pareille proposition nous permet en second lieu de ressaisir la foi comme *lieu de liberté*. Jusque dans le plus bienveillant « dialogue » nous étions sans doute accoutumés à instaurer celui-ci comme un lieu de judicature. Les stimulations de la culture contemporaine nous permettent de mieux analyser comment le fait d'ériger la foi dans une position magistrale comporte aussi le risque de l'emprisonner dans un certain « rôle » — avec les rôles corrélatifs de représentants, clercs ou laïcs —, c'est-à-dire dans un certain « imaginaire » [22]. Est-ce à dire que la « fonction critique de la foi » s'en trouve exténuée ? Il semble au contraire qu'elle rencontre une occasion nouvelle de s'exercer. Prenant davantage la mesure des tentations idéologiques inhérentes à tout « rôle », acquérant une conscience plus exacte de leur position dans le réseau des relations humaines, le croyant et la communauté des croyants sont davantage libres par le fait d'être de plain-pied. Tant que jouait le rapport symétrique « foi » et « culture » (cultivante) — ou encore Eglise et Monde —, le croyant pouvait se comporter comme si le second terme était la réplique du premier en creux. Dès lors que nous découvrons davantage l'insertion culturelle de la foi, celle-ci ne rencontre pas une culture en soi, pas plus que l'Homme ou le Monde en soi. Le croyant et la communauté des croyants se reconnaissent comme homme concret, comme groupe concret parmi des hommes et des groupes « porteurs de styles de vie, d'idéologies, de modes d'organisation sociale » [23]. Humainement parlant, l'Eglise existe comme un groupe culturel ou plutôt comme un rassemblement de groupes culturels parmi d'autres groupes fort différents, dans la grande diversité des familles spirituelles ou religieuses. Mais au milieu de tout cela, l'Eglise, les communautés et les membres qui la composent « se savent porteurs de quelque chose, d'un « unique message » et d'un salut qu'ils professent dans la foi en Jésus-Christ (...) Alors il leur appartient de le faire

22. Nous nous référons par ce terme aux travaux de l'Ecole freudienne de Paris (J. Lacan). L'homme qui vit dans l'imaginaire, qui prolonge dans sa vie adulte sa fixation maternelle primaire, tend à jouer des rôles, à se parer de masques aux yeux d'autrui plutôt que d'assumer sa position exacte.

23. J. AUDINET, *Faire exister l'Eglise*, dans *Christus* 81 (févr. 1974) 13

exister » [24]. La liberté n'est pas disparition, la « kénose » du croyant ne prend pas une extension abusive voire maladive. La liberté devient « franchise » du témoignage et du discours au sein des hommes et des groupes des *ayants droit* à la parole.

Dès lors la foi se présente comme *lieu d'interrogation.* Observons comment procède l'interrogation dans les échanges humains : dans la parole écrite c'est une modeste ponctuation ; dans le discours oral c'est une inflexion ou une intonation ténues. Mais jusque dans ce caractère ténu, la fonction et le sens de la phrase se modifient de fond en comble. L'interrogation, pour reprendre l'idiome des linguistes, s'intercale dans la segmentation des phrases pour produire un élément de « supra-segmentation ».

Parce que le croyant et la communauté des croyants se placent, se reconnaissent et se font reconnaître en toute « franchise » parmi les groupes humains, l'intonation évangélique dont ils sont porteurs a quelque chance d'être perçue, entendue. Le P. Eugène Joly [25] disait avec humour que le « prêtre est l'homme qui donne des réponses précises à des questions que nul ne pose » ... Il importe donc d'être en position pour que surgissent les questions et les appétits, pour que s'ouvrent les « oreilles » indispensables à l'audition. Le « point d'interrogation » ne peut fonctionner, signifier, hors des phrases... En des termes différents le sociologue Peter Berger rejoint les réflexions présentes lorsqu'il parle de la « rumeur de Dieu » : « Ce qui témoigne de la présence du Christ (...), c'est une certaine évidence empirique dans les communautés dont l'action paraît rédemptrice » [26].

Poursuivons la réflexion. Dans une étape de la pédagogie de la foi, l'accent se trouve mis sur la « profession » de foi, la proclamation. Sans doute la foi, selon l'Ancien Testament — en dépit des appels prophétiques à la « connaissance » intime de Dieu — était-elle perçue comme profession ; sans doute la grandeur et les limites de la foi coranique tiennent-elles à ce caractère quasiment exclusif de profession. Mais il importe de rappeler que la profession vise l'acte intérieur de foi, en devient l'instrument, se subordonne à lui. De se reconnaître en position culturelle presse le croyant et la communauté des croyants de faire entendre l'acte intérieur de foi plus encore que la profession. Je serais tenté de reprendre librement ici un apport des linguistes britanniques (Austin, Fillemore) sur la dimension *illocutionnaire* du langage [27]. Les termes en présence dans

24. *Ibid.,* p. 15.

25. Auteur des ouvrages *Le beau risque de la foi,* Paris, Bloud et Gay, 1954 ; *Qu'est-ce que croire ?,* coll. *Je sais. Je crois,* Paris, Fayard, 1956.

26. *La rumeur de Dieu. Signes actuels de surnaturel,* coll. *Religion et sciences de l'homme,* Paris, Centurion, 1972, p. 146.

27. Cf. le numéro 17 (1970) de la revue *Langages,* qui, traitant de l'« énonciateur », se réfère à ces travaux des chercheurs britanniques.

l'énoncé demeurent identiques mais la force « illocutionnaire » (pro-messe, demande, invitation, etc.) traversent l'énoncé. Le croyant et la communauté existent empiriques dans l'empiricité des hommes : la force « illocutionnaire » de leur conviction croyante traverse l'énoncé empirique.

Toutes les réflexions qui précèdent présupposent le pluralisme et vont dans le sens de « l'éclatement » des cultures. Je persiste néanmoins à proposer la foi comme *lieu de convergence et d'unité*. A quel titre envisager ce renversement, sinon cette apparente acrobatie ? Au titre même de ce qu'appelle le jeu illimité des différences. La culture contemporaine se présente comme un immense « différentialisme » complété, dialectisé par des aspirations et des « utopies » unitaires. Sans aller jusqu'à l'utopie, un chercheur tel que Claude Lévi-Strauss envisage un « humanisme démocratique », voire un « humanisme généralisé », grâce à la confrontation et à la collaboration de toutes les cultures [28]. Plutôt que de jouer au « double paroxysme » dont parlait Bergson et de recourir violemment à l'utopie unitaire, mieux vaut comprendre la dynamique instaurée par la découverte de la *différence*. Celle-ci nous vient des linguistes modernes, pour lesquels la différence — l'écart significatif d'un signe à l'autre — est le point de départ d'une « combinatoire » et d'un ensemble signifiant (« système de signes »). En d'autres termes la différence enchaîne sur un réseau de corrélations. En tout cela il n'existe nulle mystique de la différence pour elle-même, nulle idéologie de l'éclatement pour l'éclatement ! Ce serait même le mouvement inverse. Transposons : la différence débouche sur une *structure communautaire*. Le terme différent est en état de *manque* à l'égard de l'autre, d'appel à l'emboîtement et à la complémentarité. « Cette loi définit la communauté par la différenciation des membres nécessaires les uns aux autres mais jamais réductibles les uns aux autres » [29]. La communauté des croyants se découvre alors la mission d'être le lieu par excellence où les différences deviennent les complémentarités en référence à Jésus-Christ qui seul rend possibles ces rapports. Nous pouvons alors réaliser pleinement ce que *symbole* veut dire par sa structure même : signe d'unité résultant des retrouvailles et de l'ajustement des fragments.

F 75016 Paris J. GRITTI
88-90, rue de l'Assomption

28. Il importe de relire à ce propos *Race et histoire*, coll. *Bibl. Médiations*, 55, Paris, Gonthier, 1967.

29. M. DE CERTEAU, *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine*, dans *Esprit*, n° 404 (juin 1971) 1204-1206.