



# Vers un christianisme culturel ?

**Certaines données du christianisme demeurent  
dans la culture – sans engagement de foi.  
Évaluation du phénomène ?**

**Colloque du 10 décembre 2011**

Avec les contributions de  
Jean-Louis Bourlanges, Rémi Brague,  
François Cheng, Guy Coq, Mgr Claude Dagens,  
Jean Duchesne, Gérard Gobry, Philippe Malgouyres,  
Nicolas Perot, Dominique Ponnau,  
Daniel Sibony et Mgr Pascal Wintzer

---

La sécularisation est un fait massif et reconnu. Peut-elle signifier à terme l'effacement total des religions dans la société, la culture, la civilisation ? Cet effacement est-il souhaitable et même possible, notamment en ce qui concerne le christianisme, qui a fortement marqué vingt siècles d'histoire en Europe ? Certes, la longue période où le christianisme eut une position hégémonique sur l'ensemble de la société et de la culture s'est achevée. Mais du coup, on voit se développer des formes d'attachement culturel au christianisme, non accompagné d'une foi religieuse. Ce sont là des formes de ce que l'on peut se hasarder à nommer « christianisme culturel ». Du côté des chrétiens eux-mêmes, la sécularisation appelle de nouvelles formes d'inscription dans la société et la culture.

Quels défis, mais aussi quelles opportunités y a-t-il là pour l'Église aujourd'hui ? Cet intérêt occasionnel et détaché pour la religion peut déconcerter ceux pour qui elle est centrale et décisive. Mais n'y a-t-il pas là un terrain commun entre ceux qui croient en Dieu et ceux dont les croyances se portent vers d'autres objets ? Cet intérêt pour la religion sans la foi n'a-t-il pas quelque chose à apporter dans le domaine de la culture et de la vision de l'homme qui sous-tend toute civilisation ? N'est-ce pas à ce niveau-là que l'Église s'est toujours inscrite dans les sociétés et qu'elle demeure appelée à le faire dans le contexte actuel ?

C'est à ces questions, auxquelles l'Observatoire Foi et Culture de la Conférence des évêques de France a voulu inviter à réfléchir, qu'ici conservateurs de musée, universitaires et écrivains, chrétiens et non chrétiens, proposent des réponses fondées sur leurs compétences et leurs expériences.

---

# Christianisme culturel: hypothèse pour une définition

---

Guy COQ

Philosophe,

membre de l'Observatoire Foi et Culture

Dans cette introduction, je me contente de développer quelques hypothèses pour éclairer la définition du christianisme culturel. En préalable, je formulerai une question : notre titre *Vers un christianisme culturel*? malgré l'interrogation, n'implique pas une crainte. Faut-il avoir peur de l'émergence de diverses formes de christianisme culturel? Le chrétien n'a rien à craindre du christianisme culturel. Il doit comprendre que celui-ci ne retire rien à la foi chrétienne, car il ne faut surtout pas le confondre avec la culture chrétienne, la culture de la foi, l'effet de la foi sur la culture du croyant.

Et l'agnostique ou l'athée n'a pas plus à craindre que le christianisme culturel correspondrait à un plan secret pour l'entraîner dans la foi contre sa liberté.

C'est l'analyse des formes du christianisme culturel qui peut défaire les peurs, et je propose d'aborder ici les grandes formes du christianisme culturel.

Auparavant, il nous faut reconnaître que, quels que soient nos sentiments, il y a du christianisme culturel. Celui-ci se dégage peu à peu à mesure que s'affirment la laïcité, la démocratie, la société autonome par rapport aux instances religieuses, bref la sécularisation. Dans ce type de société, un espace se dégage entre les deux termes du couple religion et société; c'est là que diverses formes, probablement complémentaires, trouvent l'opportunité de se déployer. On pourrait ajouter qu'elles sont nécessaires aussi bien à la religion qu'à la société sortie de la religion. C'est un point qu'Olivier Roy analyse avec beaucoup de pertinence :

La déculturation [...] transforme en barrière l'espace entre le croyant et le non-croyant, qui ne partagent ni orthopraxie ni valeurs communes. C'est tout l'espace intermédiaire des croyants non pratiquants, pratiquants nominaux, incroyants culturellement religieux qui disparaît.

L'auteur précise que ce vide culturel rend les croyants incapables de comprendre les autres et réciproquement « le croyant paraît incongru, voire fanatique au non-croyant »<sup>1</sup>.

---

1. Dans *La Sainte Ignorance, le temps de la religion sans culture*, Seuil, Paris, p. 23. Je dois à Mgr Pascal Wintzer, président de l'OFC, la citation que je reprends d'Olivier Roy (voir la Note aux évêques à propos du spectacle de Romeo Castellucci : *Sur le concept du visage du Fils de Dieu*).

Précisons une différence. Entre les institutions politiques et les institutions religieuses, on a pu concevoir et mettre en place une séparation, une nette distinction ; c'est le sens de la laïcité et pas seulement en France. Il serait ridicule, néfaste, mais probablement impossible de prôner et de prétendre pratiquer une séparation entre culture et religion. Là où la rupture se produit elle est désastreuse pour tous.

La notion de christianisme culturel vise à mettre en évidence des formes de présence mutuelle, de relations entre le christianisme et cette culture qui n'est plus celle d'une société globalement chrétienne. Ces formes de relation ont ceci de particulier que dans l'expression « christianisme culturel », il s'agit (si l'on peut oser cet oxymore) d'un christianisme sans la foi.

## I. Une forme ancienne de christianisme culturel ?

Il s'agirait de celle qui caractérise les formes anciennes de transmission de la foi, et de formation de l'identité chrétienne. Il y aurait christianisme culturel dans les conditions culturelles anciennes qui permettaient l'intégration au christianisme. On dirait alors qu'un certain christianisme présent dans les formes de la culture (de la civilisation, de la société) se prolongeait automatiquement en appartenance à l'Église. La culture commune menait au christianisme ; elle était comme ordonnée à un accueil de la foi. Charles Taylor<sup>2</sup> insiste sur le fait qu'il était pratiquement inconcevable, dans les sociétés occidentales du XVI<sup>e</sup> siècle, de ne pas croire en Dieu, alors qu'aujourd'hui c'est l'inverse : il est non seulement courant de ne pas croire, mais pour beaucoup, c'est évident et cela ne se discute pas.

Ce christianisme culturel était comme premier, la foi y trouvait comme sa condition nécessaire ; il était la porte d'entrée dans le christianisme. Cette culture d'imprégnation chrétienne appelait le baptême comme prolongement naturel. Et celui-ci signifiait en contrepartie l'appartenance à la société. L'appartenance à l'Église était première ; la foi venait après, plus ou moins personnelle. Ainsi, le baptême était d'abord un trait culturel : fondement de l'appartenance à la société, à une nation. On était d'abord chrétien par l'appartenance à une institution.

L'effondrement de ce christianisme culturel comme porte d'entrée dans la foi est largement accompli en Occident. Il peut survivre ailleurs. Ici n'est-il pas une explication du recul du nombre des croyants et de ceux qui affirment pratiquement leur appartenance à l'Église ? Du coup se dégage un espace pour des questions nouvelles : quelles relations nouvelles instaurer entre culture et foi ? Car la foi n'est pas sans culture : celle-ci lui donne au moins les moyens d'expression, des médiations anthropologiques.

Dans les conditions culturelles nouvelles où vit l'Occidental moyen, il y en a qui font obstacle à l'écoute, à la réception de l'Évangile ; d'autres sont ouvertes à l'accueil de la foi, voire la facilitent.

S'agissant des relations entre la foi et la culture, il y a comme un renversement des facteurs. Alors que l'acte de foi était précédé par un christianisme culturel, aujourd'hui la foi est au pre-

---

2. Dans *L'Âge séculier*, Stock, Paris, 2011.

mier rang ; elle précède les éléments de christianisme culturel et elle doit construire elle-même les médiations culturelles nécessaires à son inscription dans la civilisation. Fort heureusement, la culture contemporaine est complexe. Le croyant, seul ou avec d'autres, doit y découvrir les éléments culturels qui permettent une inscription culturelle de la foi dans la culture et la société contemporaine. On doit être lucide : un certain nombre de représentations que l'on présente comme issues des sciences d'aujourd'hui, mais qui dépassent largement les limites des savoirs validés, font obstacle à l'intelligence du christianisme. Certains obstacles se situent précisément sur le terrain anthropologique : la vision de l'homme que des croyants tirent de la foi entre en conflit avec des représentations anthropologiques plus ou moins répandues.

L'idéal n'est pas d'envisager de construire une contre-culture, mais de détecter dans les formes diverses de la culture celles qui n'excluent pas la possibilité de la foi, qui sont ouvertes à l'Évangile. Il serait faux de dire qu'il y a incompatibilité radicale et globale entre la culture contemporaine et la foi. Mais la fin de l'ancienne harmonie préétablie entre la culture et la foi impose au croyant des tâches nouvelles. À côté de la culture proprement spirituelle, il y a pour le croyant l'exigence de construire les moyens d'expression de la foi dans la culture. Du coup, la vie de foi suppose une synthèse de création culturelle et d'approfondissement de la foi.

Les questions ici évoquées pourraient être concrètement illustrées dans la catéchèse. Entre l'éducation de la foi que porte la communauté chrétienne et la culture formée à l'école se développe un hiatus redoutable, et ceci d'autant plus qu'on veut l'ignorer, ou au moins le minorer<sup>3</sup>. La culture spirituelle de la foi ne s'accompagne pas assez d'un effort pour aider le jeune à se construire dans la cohérence à partir des deux sources – culturelle et spirituelle – de sa formation. Au minimum, on devrait être à l'écoute de ce que l'enfant construit, comme représentation de l'homme et du monde, à partir de ce que lui fournit l'école, mais aussi l'univers ludo-médiatique où il baigne.

De plus, à côté de l'écart non pris en compte par la catéchèse entre culture scolaire et catéchèse, serait nécessaire une analyse complète de ce que la culture scolaire peut produire comme fermeture au domaine spirituel.

La culture proposée à travers les diverses disciplines scolaires n'est pas complètement neutre du point de vue spirituel. Le problème peut même se poser pour l'enseignement sur les religions. Ainsi, quand dans un livre de français en classe de sixième, sous la rubrique « Textes fondateurs », la Bible est réduite à trois ou quatre extraits, dont Babel et Noé, mais pas Abraham, mais rien sur le prophétisme<sup>4</sup>, mais rien sur la dimension herméneutique interne à la Bible elle-même, on est sidéré. Il s'agit d'un enseignement littéraire... La notion des divers genres littéraires pratiqués dans la Bible est ignorée. Du coup, les questions posées aux enfants sont bêtes... Les textes sont traités au niveau des contes pour enfants<sup>5</sup>. Quelle culture les enfants recueillent-ils d'instruments de travail d'une telle inculture ?

---

3. Cf. GUY COQ, *La Démocratie rend-elle l'éducation impossible ?* Parole et Silence, Paris, 1999.

4. Rien non plus sur les psaumes...

5. Remarques faites d'après le livre Hachette. Mais est-ce mieux ailleurs ?

## II. Le christianisme culturel, comme condition pour l'intelligence du passé

Des formes, des éléments venus du christianisme se sont intégrés au passé. Il est impossible de comprendre ce passé sans prendre en compte ces éléments. Le passé de la culture est impensable sans eux.

Doit-on appeler christianisme culturel cette marque indélébile sur le passé, le fait qu'il soit incompréhensible sans l'intelligence de tel ou tel aspect du donné chrétien et de sa présence, de ses conséquences sur la constitution même de notre mémoire ?

C'est une seconde signification du christianisme culturel. Si elle est largement prise en compte par les chercheurs, elle n'a pas encore sa juste place dans l'enseignement. Certes, dans divers programmes des progrès ont été faits ; mais plus de vingt ans après le rapport Joutard, après le rapport de Régis Debray, un bilan global serait nécessaire en vue de préparer un approfondissement de la présence d'une connaissance des religions dans la culture scolaire.

## III. Le christianisme culturel comme marques inscrites dans notre civilisation présente

La troisième forme de christianisme culturel n'est pas une clé pour comprendre le passé ; elle demeure structurante dans la culture présente. Celle-ci présente en beaucoup de ses aspects des marques plus ou moins importantes, pas toujours conscientes, laissées par le christianisme bien que cette société soit « sortie de la religion ». On cite souvent en exemples les fêtes chrétiennes laïcisées et devenues rythme de la vie commune. La langue elle-même est riche de ces traces.

Cette situation soulève parfois des débats. Prenons le problème récurrent de la mise en cause de la coïncidence des jours fériés avec des fêtes catholiques. Un article de la revue *Hommes et migration* paru il y a quelques années traite cette question de manière éclairante : à l'objection portant sur l'inégalité des religions, Yolaine Dials Rochevieux répond :

Or toute société a son histoire et personne ne peut envisager d'y renoncer ou même d'en élaguer certains épisodes – même quand ils sont négatifs – sous prétexte de diversité religieuse et culturelle. Les dates des diverses célébrations renvoient bien évidemment à un passé judéo-chrétien et à des événements fondateurs ou libérateurs à l'instar du 14 juillet 1989 ou de l'armistice du 8 mai 1945.

L'auteur prend position contre l'instauration d'un jour férié dédié à chaque religion : juive, musulmane, etc. Tout d'abord parce que l'origine juive ou musulmane ne signifie pas l'adhésion à la croyance. Du coup, ces non-croyants pourraient protester contre leur assimilation à la religion. Mais l'argument décisif est le suivant :

Mais introduire une journée fériée propre aux différentes religions reviendrait en fait à redonner au calendrier issu de la chrétienté un caractère sacré, à inverser le processus de sécularisation<sup>6</sup>.

Cette remarque pointe un aspect important du sens des traces chrétiennes. Elles ont perdu leur caractère sacré, leur prétention à structurer religieusement la vie commune. Elles font partie

---

6. Yolaine Dials Rochevieux, directrice du département de sociologie de l'Université Paris X, dans *Hommes et migrations* n° 1258 (XII / 2005).

paradoxalement du processus de sécularisation. Elles s'intègrent à l'organisation sécularisée du temps collectif. Elles sont devenues parties du rythme social du loisir et du travail. C'est pourquoi la volonté politique d'effacer le lundi de Pentecôte souleva l'opposition, non pour des raisons culturelles... Noël est devenu la fête des enfants, le grand moment annuel de l'échange des cadeaux. C'est aussi un peu la fête de la lumière au solstice d'hiver. Plusieurs couches de signification recouvrent le sens primitivement religieux de la fête. Celui-ci succédait à un religieux antérieur au fait chrétien. De plus, on peut relever quand même le poids culturel important de la figure du Christ, pour l'Occident... Il n'y a pas beaucoup d'autres personnages dont l'importance dans notre histoire justifierait qu'on fête sa naissance ! Notons de plus que parfois un souci mal placé de laïcité conduit des éducateurs à tout accepter de Noël... sauf l'évocation de l'histoire de Jésus ! Or elle est, là aussi, justifiée quand même !

On pourrait dire que ces marques historiques sont contingentes. Certes, elles auraient pu ne pas être. Elles n'ont pas le même sens dans d'autres aires de civilisations, qui ont d'ailleurs elles-mêmes intégrées à leur histoire et à leur vie actuelle d'autres marques notamment religieuses. Ces marques religieuses sont intégrées dans l'héritage dont nous vivons ; elles le rappellent, comme une mémoire inscrite dans nos rythmes collectifs. Et qui sait, une mémoire qui sauve le sens séculier du rythme. Voyez le problème de la banalisation du dimanche : ce jour commun chômé, ouvert certes au religieux, mais dont la survivance a pour vertu de donner un temps pour la vie de famille, pour toute la vie qui n'est ni travail ni commerce. Et ici encore, il y a eu processus de sécularisation. Ni le dimanche ni Noël n'appartiennent plus à une religion.

Le grand rabbin Gilles Bernheim, dans un article qu'il faudrait citer en entier, souligne que les religions traditionnelles ont contribué à modeler les grands héritages culturels, et que leur marque demeure même aujourd'hui :

La sphère publique a été façonnée par l'histoire politique, économique, culturelle et religieuse particulière de chaque pays.

Il précise bien que cela se passe dans tous les pays. Ce sont des mémoires particulières, des histoires uniques ; mais cela ne retire rien à leur valeur, à l'intérêt de ne pas gommer ces particularités au nom d'un universalisme abstrait et vecteur d'insignifiance. Les billets de vingt euros seraient-ils moins européens si au lieu des arcs anonymes, monuments de nulle part, on avait reproduit de vrais monuments connus en fait de tous ? C'est là une preuve que le rapport abîmé à la mémoire n'est pas strictement français.

Gilles Bernheim cite la réflexion de Jean Rivero, grand juriste spécialiste de la laïcité, à propos de 1905 :

Les mœurs, même coupées de leurs racines religieuses, ont prévalu sur la logique intégrale de la séparation. Par là s'explique aussi le fait qu'en dépit de l'égalité de principe entre toutes les religions, l'État entretienne avec les cultes traditionnels des rapports plus suivis qu'avec les cultes nouveaux...  
Laisser dépérir les Églises eût été priver le paysage français d'un de ses éléments essentiels et rompre avec la tradition antérieure<sup>7</sup>.

---

7. Cité par Gilles Bernheim dans « Faut-il réviser la loi de 1905 ? », *Le Figaro*, 19-20 février 2005.

Gilles Bernheim appuie ce propos :

Car ce qui est vu comme un « parc d'églises » n'est autre que le patrimoine historique, religieux, social et culturel de la France.

Ce lien culturel et historique subsistant aujourd'hui avec le christianisme est une donnée de base, une de ces formes de christianisme culturel qu'on ne peut nier ou exclure sans déconstruire tout rapport avec les héritages culturels et la mémoire commune. Il y a là une donnée qualitative qui relativise l'impératif apparemment juste d'une mise à égalité de toutes les confessions. Gilles Bernheim précise qu'à son sens, la loi de 1905 « n'est pas censée assurer aux cultes une égalité de moyens », mais une « égalité d'exercice ». On pourrait dire : l'obligation de l'accueil de l'islam dans la République ne peut se faire sans l'acceptation des valeurs françaises par l'islam.

À propos de ces marques chrétiennes qui subsistent, deux hypothèses sont possibles.

La première consiste à les traiter comme survivances en voie d'effacement. Le christianisme culturel serait un état de fait en voie d'irréversible disparition, parce que la civilisation occidentale qui se construit n'en aurait nullement besoin et, irrémédiablement, l'effacement serait mené à son terme, quoi que l'on fasse.

Une position serait possible, celle qui dirait : appuyons, hâtons cet effacement, autant que possible. D'aucuns pensent qu'ainsi, la vraie laïcité aurait tout à gagner, parce que le christianisme culturel serait pensé comme contradictoire avec le plein développement de l'esprit de la laïcité parce qu'il maintiendrait une position inégalitaire entre les religions dans notre société, en privilégiant les marques chrétiennes héritées.

Si nous pensons qu'il s'agit là d'une conception illégitime de la laïcité, nous devons assumer le travail difficile pour le démontrer. Une question lancinante est ici inévitable : comment fonder l'idée que la laïcité ne saurait être réduite à un principe absolu de neutralité ?

La seconde hypothèse, sans nier l'usure de l'histoire sur toute civilisation, fait valoir l'aspect structurant de ces traces, aujourd'hui. Elle ne néglige pas une question importante : sans la présence de cette forme de christianisme culturel, la civilisation occidentale serait-elle encore vivante ? Il y aurait là plus que de simples traces, quelque chose qui appartient au noyau dur de cette civilisation.

La troisième forme de christianisme culturel ici repérée a un second aspect : si l'on admet que le présent se construit toujours dans une relation avec le passé, celle-ci doit assumer à la fois la mémoire commune et dans celle-ci, inextricablement mêlée, la mémoire chrétienne. Il ne s'agit là jamais d'une identification au passé, mais d'une compréhension par la mémoire de ce que nous sommes devenus, de ce que nous sommes. Il est vrai que la société actuelle est menacée par une tendance à la « détraditionnalisation » (pour prendre l'expression significative de Marcel Gauchet). Cette tendance consiste à vouloir construire le présent à partir de lui-même, oubliant qu'il n'a de sens que pris dans une durée. Et cette relation nécessaire au passé, rappelons-le, n'est en aucune façon identification au passé. Au contraire : car dans ce processus le passé demeure



vraiment passé, mais le présent s'identifie dans une relation avec ce passé qui est une relecture, un positionnement nécessaire du présent par rapport à ce qui l'a précédé.

Si cette analyse est juste, alors ces relations complexes dans la mémoire entre culture et religion n'interviennent pas seulement pour comprendre le passé et lire les héritages ; elles ont des effets dans la construction du présent. En tout cas, dans la relation avec le passé qu'implique le présent il y a un positionnement inévitable par rapport aux éléments culturels et par rapport au religieux amalgamé.

Ira-t-on jusqu'à dire qu'en ce sens, quelle que soit notre position par rapport à la foi, la mémoire religieuse de notre société, et plus précisément la mémoire du christianisme, font partie de notre mémoire commune ?

Cette mémoire chrétienne est à réinterpréter aujourd'hui également, au même titre que la mémoire commune, et dans le même sens : construire le présent dans sa relation inévitable au passé. La question est doublement complexe : car nous avons du mal à assumer la relation vive avec le passé historique et culturel commun. La relation avec la part chrétienne intriquée dans cette mémoire commune ajoute une difficulté : elle se heurte à certaines représentations très répandues de ce qu'est une société sécularisée. Celle-ci peut-elle se penser non seulement dans l'oubli, l'effacement, mais l'absence complète de liens avec le passé religieux dont elle est issue ?

La sortie de la religion ne se heurte-t-elle pas, à un moment donné, à une limite ? N'est-elle pas, en un sens, un processus inachevable ?

#### **IV. Le christianisme culturel comme mise à contribution du christianisme pour la construction d'un monde commun, pour une meilleure compréhension anthropologique**

La question est : ce que la religion traditionnelle assumait dans notre culture et qui était nécessaire d'un point de vue anthropologique, comment est-ce assuré dans cette société qui n'est plus chrétienne ? Sans aucunement envisager (ce qui est strictement impossible) un retour à l'état ancien de la société au regard de la religion, n'est-on pas conduit à attendre quelque chose des religions sur le plan anthropologique ? Sans le préalable de la foi, le message des grandes religions (le christianisme, mais pas uniquement) n'a-t-il pas quelque chose à apporter d'un point de vue anthropologique et sur le terrain culturel commun ?

Cette position se rencontre aujourd'hui chez un certain nombre de chercheurs qui la développent, sans qu'eux-mêmes soient croyants ni même en chemin vers la foi. Sur ce plan, le paysage intellectuel est varié.

Plusieurs positions se présentent. Il y a ceux qui voient au christianisme un rôle utile pour soutenir le meilleur de la civilisation, pour fonder le meilleur de nos conceptions anthropologiques. On est ici très loin de l'argument de Thiers : soutenir l'Église parce qu'elle pourrait dissuader les ouvriers de se révolter...

Fondamentalement, on dépasse ici l'idée d'un christianisme négatif, obstacle à l'humanisation. On le crédite avec d'autres religions de la capacité d'apporter du positif dans notre monde (Habermas).

Parfois, c'est le christianisme lui-même qui est sollicité, au nom d'une fidélité à lui-même, d'accepter d'apporter sa pierre dans un monde en crise, selon Marcel Gauchet. Celui-ci développe une analyse très précise, notamment quand il examine « les trois foyers obscurs d'inquiétude »<sup>8</sup>. Évoquons-les : d'abord la difficulté de la neutralité libérale quant à la place des fins. Certes, le pouvoir est neutre ; il est séparé des doctrines du sens. Cependant, dans les décisions qu'il est amené à prendre, il engage des choix anthropologiques fondamentaux. Et pour ce faire, il va faire des emprunts à des doctrines :

[État, puissance publique] sont contraints d'aller chercher le sens de ce qu'ils font là où [celui-ci] se trouve dans la société, du côté des traditions religieuses et philosophiques constituées.

Ainsi, l'État arbitre dans leurs apports au social commun. Il appartient alors à la foi chrétienne d'inventer le langage pour qu'elle puisse

légitimement ambitionner d'apporter à un espace public non religieux [...] une version de l'ensemble social conforme aux valeurs religieuses, mais qui soit respectueuse simultanément du caractère non religieux de cet ensemble.

C'est ce que Gauchet nomme « civisme chrétien ».

Le second « foyer obscur d'inquiétude » porte sur « l'identité historique et sa transmission ». La société sortie de la religion a un problème « avec son histoire et avec la transmission perpétuation de son identité historique ». Elle est travaillée par un mouvement de « détraditionnalisation radicale », c'est-à-dire de dissolution du lien présent-héritages, exemples et modèles vivants du passé. La coappartenance du présent et du passé se défait ; il n'y a plus d'incorporation du passé dans le présent. On ne peut plus assurer « l'appropriation du sens du passé qui nous a faits, dans les œuvres et les monuments où il s'atteste ». Or cette appropriation

est pourtant la condition de l'avènement à eux-mêmes d'acteurs historiques autonomes en possession du monde où il leur est donné d'évoluer et de la culture qui le commande.

C'est tout autre chose que la « patrimonialisation » du monde qui fait fureur.

Marcel Gauchet assigne un rôle positif possible à l'Église pour réagir contre cette détraditionnalisation.

Le troisième foyer d'inquiétude est « l'humanisme à repenser ». Ici aussi, le christianisme est crédité d'un rôle positif possible. Il voit une convergence possible entre les chrétiens et les laïcs. Les premiers doivent approfondir « ce que leur idée du divin implique comme idée de l'homme » ; les seconds ont à voir « ce que leur pensée de l'autosuffisance humaine reprend de la transcendance dont elle s'est détachée ».

Une autre posture contemporaine pose une question radicale : ces auteurs ne voient pas comment pourrait être assumée à nouveau frais la fonction essentielle que le christianisme a assu-

---

8. *Un monde désenchanté ?* Éditions de l'Atelier, Paris, 2004 (notamment l'important dernier chapitre).

mée dans notre monde. Du coup, ils craignent le vide, une perte irréparable si le christianisme disparaissait. Cette position est développée avec grande rigueur par Claude Lefort<sup>9</sup>. Pour lui, le politique et le religieux, sans se confondre, instaurent la dimension symbolique de l'humanité : « Ils commandent l'un et l'autre par leur propre articulation un accès au monde. » La nécessité moderne d'une distinction entre le politique et le religieux ne justifie pas « que le religieux comme tel puisse, doive s'effacer ou au mieux s'enfermer dans les limites de l'opinion privée ». Si l'on admettait ce repli du religieux, on perdrait « précisément la notion de sa dimension symbolique d'une dimension constitutive des rapports de l'homme avec le monde ». Il faudrait accompagner Lefort beaucoup plus longtemps et scruter comment il peut écrire :

Que la société humaine n'ait une ouverture sur elle-même que prise dans une ouverture qu'elle ne fait pas, cela toute religion le dit, chacune à sa manière, de même que la philosophie et avant elle, quoique dans un langage que celle-ci ne peut faire sien.

Avec d'autres moyens Daniel Sibony<sup>10</sup> soulève la même question d'une fonction anthropologique du religieux, qu'il serait grave de perdre. Il examine la « question Dieu » :

Il s'agit de penser ce qui en ce « lieu » se passe et nous dépasse (si ce n'était que le symbole du dépassement, ce ne serait pas rien), de quoi est fait l'emplacement du divin. Si c'est un nom, que nomme donc ce Nom de Dieu ?

Un juron ? « Comme s'il pointait le fait d'être à bout de sa vie » ?

Un lieu ? « À quoi donne-t-il lieu ? Comment chacun remplit-il cette place, même si beaucoup la remplissent avec un vide silencieux » ?

Et si « Dieu » était le lieu de nos états limites en tant qu'ils relèvent du trauma, de l'émotion (amour, angoisse...) où s'exprime une faille de nos liens à nous-mêmes et à l'Autre ? Et si Dieu était une faille où s'ignifie un entre-deux producteur de symbolique et transmetteur d'humanité ? Où s'ignifie : où brûle sans se consumer « quelque chose » que pour l'instant j'appelle symbole et qui serait non pas un Être, mais la relation extrême que l'on a à cette faille ? Une faille radicale où la vie se renouvelle : où quand « ça passe », c'est « divin », souffle inspirant, etc. Et quand « ça casse », c'est l'angoisse, la peur d'« enfer », la fureur d'être...

Lefort, comme Sibony, soulève la question anthropologique fondamentale : si la perte de toute relation accessible, pensable, avec le religieux, notamment biblique, fermait à l'humanité l'accès à quelque chose d'elle-même ? Mais cet accès suppose-t-il la foi ou bien devra-t-il être préservé à l'avenir par « christianisme culturel » ?

Je souhaiterais aussi qu'on médite les paroles fortes et étonnantes dites à Notre-Dame de Paris dans une conférence de Carême par Julia Kristeva :

Vous avez devant vous, Mesdames et Messieurs, une femme non-croyante – psychanalyste, enseignante, écrivain –, persuadée cependant que le « génie du christianisme » a introduit et continue de diffuser des innovations radicales dans l'expérience religieuse des êtres parlants. Innovations dont nous n'avons pas fini de mesurer la portée révélatrice et, en ce sens, révolutionnaire, que les chrétiens eux-mêmes

---

9. *Essai sur le politique*, Seuil, Paris, 2001, IV<sup>e</sup> partie : « Sur la part de l'irréductibilité : permanence du théologico-politique ».

10. *Nom de Dieu*, collection « Points-Essais », Seuil, Paris, 2006, notamment p. 181 et 182.

ne se risquent ni à reconnaître, ni à faire reconnaître comme « différence chrétienne » dans le heurt des religions en cours<sup>11</sup>.

## V. Religions à l'école et christianisme culturel

Les religions intégrées à la culture scolaire offrent un champ de questionnement tout à fait décisif par rapport à ce qui précède. Il y a une vue étriquée de ce sujet : le rabattre sur un simple objectif d'intercompréhension dans une société « pluriculturelle ».

Il faudrait insister sur le fait que, comme tout objet de construction culturelle de la personne, l'approche des religions est un moment dans la découverte de l'homme à lui-même, ouvre la voie à l'intelligibilité de l'homme.

Mais c'est aujourd'hui un ensemble de questions de nouveau inaudibles, du moins trop souvent.

Or on ne saurait trop insister sur ce fait : à partir du moment où l'étude des religions intervient comme un aspect de la culture scolaire, leur connaissance entre dans la fonction même de la culture générale. Cela signifie que ce rapport culturel à des religions entre dans la quête de l'intelligibilité que l'humain cherche par rapport à lui-même, et que comme toutes les composantes de la culture générale, la connaissance des religions entre dans la construction personnelle de l'enfant.

Si l'on situe ce propos par rapport à ce qui précède, disons que toutes les significations ou presque – sauf la première – du christianisme culturel interviennent dans l'étude scolaire des religions.

## VI. Qu'en est-il du christianisme culturel pour le christianisme croyant ?

Obstacle, ouverture ? Que penser, que faire, quels signes des temps ne pas méconnaître ?

Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'Église a manqué la montée de la question sociale. Ne pas rater aujourd'hui un problème aussi énorme : celui de la culture ! Ce qui, évidemment, ne dispense pas d'une attention soutenue aux nouvelles formes de la question sociale.

Une première remarque est à méditer : c'est que le croyant a beaucoup de mal à accepter ce christianisme sans la foi. Il est porté à penser : il s'agit là de ce qui demeure un temps, quand la foi est morte ; ou encore : ne serait-ce une étape vers la (re)découverte de la foi ? Ce sont là de simples exemples d'une conception réductrice du christianisme culturel.

Notre ambition est de faire reconnaître les divers sens du christianisme culturel, d'en mesurer l'ampleur, et l'importance pour les croyants, mais aussi pour la civilisation elle-même. Bien entendu, cette prise de conscience ne devrait pas être sans conséquences. Pour les croyants, elle met en évidence certaines conditions pour l'inscription du christianisme dans la société sécularisée. Pour les autres, elle est peut-être l'occasion d'une perception plus aigüe de la complexité de

---

11. *Cet incroyable besoin de croire*, Bayard, Paris, 2007, p. 160.

cette société sortie de la religion, mais nécessairement ouverte à des relations nouvelles avec ce christianisme auquel elle ne s'identifiera plus.

Le vaste territoire du christianisme culturel se situe entre culture (société) et foi (religion). En le parcourant, certains y trouveront un chemin vers la foi. Mais pour tous, le christianisme culturel est un point de rencontre mutuelle et de possible dialogue. ■



# La déchristianisation n'est pas une nouveauté

## Chateaubriand et la modernité

---

Nicolas PEROT

Professeur de Lettres Supérieures

Éditeur des *Mémoires d'outre-tombe*<sup>1</sup> et de la *Vie de Rancé*<sup>2</sup>

Chateaubriand n'est pas un auteur lu. Sa fortune scolaire, la structure de ses premiers ouvrages, leur inégale qualité, leur longueur, la genèse même de son écriture ont conduit à le lire par extraits. Dans la sélection de ces extraits, certaines pages pourtant essentielles n'ont donc jamais été lues. Et ce mode de lecture ne fait pas droit aux grands desseins, alors que Chateaubriand est un auteur de grandes entreprises et de grand dessein : *Génie du christianisme*, *Les Martyrs*, *Mémoires d'outre-tombe*. Le malentendu a commencé très tôt, avec la mode de René. L'échec le plus retentissant est celui de l'œuvre pourtant la plus incontestable : on connaît le mot de Jules Hetzel sur les *Mémoires d'outre-tombe* :

Il ne mourra de Chateaubriand que la mode de son temps. Les *Mémoires d'outre-tombe*, mal publiés, mal lus, mal jugés sont une œuvre à se lécher le museau<sup>3</sup>.

Sa carrière littéraire se clôt en 1844 avec cette fulgurante *Vie de Rancé* qui suscita aussi bien la totale incompréhension littéraire d'un Sainte-Beuve que la fureur durable des ecclésiastiques, avant de revenir à la mode dans les années 1960, mais en circonscrivant soigneusement son intérêt à la simple littérature sans trop de portée philosophique ni spirituelle. Il n'a jamais été question, par exemple, de prendre cet explicite acte de contrition au pied de la lettre. Tout se passe donc comme si le grand dessein de Chateaubriand avait été posé en termes incompréhensibles pour nous, mais incompréhensibles davantage encore pour ses contemporains. Or cette incompréhension se cristallise en grande partie autour de la question de la religion de Chateaubriand ; l'anticonformisme de ses positions a toujours mis mal à l'aise quand il s'est agi d'assigner une place à celui qui avait été consacré « chantre du christianisme » avec le *Génie* dans la culture contemporaine. Il n'est que de relire les dernières lignes de la *Vie de Rancé* pour prendre la mesure du malaise que peuvent induire l'écriture géniale et la pensée subtile de Chateaubriand. C'était une sorte de « Génie du trappisme » qui venait parachever une vaste entreprise apologétique avec ce

---

1. Garnier-Flammarion, Paris, 2007.

2. Le Livre de Poche, Paris, 2003.

3. Cité dans l'édition La Pochothèque, tome I (Paris, 2003), p. 33.

qui, de la tradition catholique, paraissait le moins défendable aux yeux du monde, et même aux yeux de maints ecclésiastiques d'après la Révolution : l'institution monastique. Or, cette *Vie de Rancé* s'achève sur des lignes étranges :

Les nouveaux ermites de la Trappe sont parfaitement conformes à ceux qui habitaient ce désert en 1100 : ils ont l'air d'une colonie du Moyen Âge oubliée ; on croirait qu'ils jouent une scène d'autrefois, si en s'approchant d'eux on ne s'apercevait que ces acteurs sont des acteurs réels, que l'ordre de Dieu a transportés du XI<sup>e</sup> siècle jusqu'au nôtre. La cryptie de Sparte était la poursuite et la mort des esclaves ; la cryptie de la Trappe est la poursuite et la mort des passions. Ce phénomène est au milieu de nous, et nous ne le remarquons pas. Les institutions de Rancé ne nous paraissent qu'un objet de curiosité que nous allons voir en passant<sup>4</sup>.

Il n'est pas impossible qu'une telle conclusion soit à considérer comme une « fantaisie », assez typique du dernier Chateaubriand, et d'une ironie très romantique. Mais il est vrai aussi qu'on a souvent compris le christianisme de Chateaubriand dans un goût plus général des ruines, simple effet de mode et d'anticonformisme réactionnaire. C'est ainsi qu'on a pu dire que le Dieu de Chateaubriand n'était que « le maître de l'immense, ou le prince du rien »<sup>5</sup>. On peut, grâce à cela, lire de manière simple l'ironie de cette pointe finale sur les trappistes, clore la question de la religion de Chateaubriand et sauter ainsi bien des pages de ses trop longues œuvres.

Le vieil homme est peut-être encore là pour le Génie. Je n'en crois rien pour la suite. Plus le vieillard avance, plus l'homme nouveau se dessine.

L'unité de l'œuvre de Chateaubriand, des tâtonnements de l'*Essai* (1797) aux derniers chapitres des *Mémoires d'outre-tombe* (1841), se définit autour de cette conviction très forte que le christianisme – et non toute religion, et non pas le protestantisme, mais surtout le christianisme catholique – est non seulement créateur de culture mais est la vie même de la culture. Cette conviction s'accompagne logiquement d'une visée apologétique constante vis-à-vis d'un siècle qui ne pense pas ainsi, car la déchristianisation n'est pas une nouveauté. Chateaubriand, en compagnie de toute une tradition littéraire qu'ont balayée Boileau et Voltaire, avec une grande partie du mouvement romantique, s'inscrit en faux contre une tendance de fond de l'histoire de France qui vise à séparer le civil et le sacré, la religion et la culture. Mais il n'a pas non plus été de ceux qui ont tenté de ré-unir de manière idéologique, au long du XIX<sup>e</sup> siècle, le religieux et le politique, au lieu du civil, manquant ainsi la refondation d'une véritable culture chrétienne. Chateaubriand se situe en deçà et au-delà de cette ère de rapports conflictuels entre religion et société. Le concept même de *christianisme culturel* qui nous réunit aujourd'hui fait à la fois son originalité et son actualité. Tout mourra si l'on refuse de considérer le christianisme comme une vraie culture. Mais tout mourra aussi si l'on renie le christianisme comme la vraie religion. Telle est la conclusion de la vaste méditation sur la mort qui parcourt tous les ouvrages de Chateaubriand. Il a même fait le pari de lier la fortune de son œuvre à cette idée très précise du christianisme. « *Non omnis moriar dum Capitolii / Scandet cum tacita virgine pontifex* »<sup>6</sup>. C'est une des raisons de l'incompréhension

---

4. *Vie de Rancé* in *Œuvres romanesques et voyages*, t. 1, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1969, p. 1153.

5. JEAN-PIERRE RICHARD, *Paysage de Chateaubriand*, Seuil, Paris, 1967, p. 39.

6. HORACE, *Odes*, III, 30, v. 8-9.



de tous bords manifestée à l'égard de cet œuvre. Quand il n'y aura plus de chrétiens, il n'y aura plus de lecteurs capables de comprendre ce qu'il a voulu dire.

\*

L'entreprise du *Génie* (1802) puis celle des *Martyrs* poursuivent deux visées apologétiques. La première est fort bien résumée dans la conclusion du *Génie*, vaste comparaison entre les bienfaits du christianisme et un tableau horrible du paganisme de la civilisation antique qui s'appuie, en particulier, sur une préoccupation qui ne cessera de grandir dans la pensée de Chateaubriand : le grand scandale de la civilisation antique, c'est l'esclavage ; par opposition, l'essence du christianisme et sa participation majeure au progrès de l'humanité, c'est l'idée de liberté<sup>7</sup>. Le *Génie du christianisme* tend vers ce dernier chapitre et l'ensemble de l'ouvrage vise à récapituler les bienfaits et « services rendus » par le christianisme à tous les aspects de la civilisation : morale, anthropologie, philosophie, sciences, beaux-arts et littérature, organisation sociale. Il est une justification, une *théodicée* du christianisme au regard de l'histoire contre les accusations d'obscurantisme des Philosophes. Cette visée se précise avec *Les Martyrs* (1809), qui contrecarrent une certaine historiographie antichrétienne du XVIII<sup>e</sup> siècle, celle de Gibbon ou, plus encore, celle de Voltaire, qui en était venu à minimiser et justifier les persécutions de Dioclétien contre les chrétiens.

Mais *Les Martyrs*, œuvre « tombée » de l'avis même de l'auteur, nous montrent aussi, dans leur dimension romanesque, ce qu'est la vie d'un chrétien et en quoi le christianisme crée un nouvel ordre social en christianisant tout le monde connu. Cette seconde visée est tout aussi apologétique, parce qu'elle entend prouver que le christianisme a enrichi la nature humaine, notamment sa psychologie. Lire ainsi *Les Martyrs* amène à prêter davantage attention à certains chapitres du *Génie* qu'ils prétendent illustrer. Le *Génie*, par exemple, affirmait :

que le christianisme a changé les rapports des passions en changeant les bases du vice et de la vertu<sup>8</sup>.

Eudore, au livre IV des *Martyrs*, voit ainsi un changement majeur apporté par le christianisme dans la valeur inaliénable accordée à la vie humaine :

Le paganisme, qui développe les passions avant l'âge, retarde les progrès de la raison ; le christianisme, qui prolonge au contraire l'enfance du cœur, hâte la virilité de l'esprit. Dès les premiers jours de la vie il nous entretient de pensées graves ; il respecte, jusque dans les langes, la dignité de l'homme ; il nous traite, même au berceau, comme des êtres sérieux et sublimes, puisqu'il reconnaît un ange dans l'enfant que la mère porte encore à sa mamelle<sup>9</sup>.

À un niveau plus individuel, Eudore, au terme d'un itinéraire affectif tourmenté, Cymodocée, en venant du plus beau des paganismes hérité d'Homère, découvrent progressivement comment le christianisme sanctifie l'eros humain dans toutes ses dimensions.

---

7. *Le Génie du christianisme* (ci-après *Génie*), IV, 6, 11, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1978, p. 1072.

8. *Génie*, II, 3, 1.

9. *Les Martyrs* in *Œuvres romanesques et voyages*, t. 2, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1969, p. 159. Et Zacharie, au livre VII, avec la complicité de Clotilde, reine des Francs déjà convertie à la religion nouvelle, recueillera les petits enfants exposés dans les neiges de la Germanie ou sur les flots du Rhin.

La sagesse, la raison, la pudeur et l'amour s'offraient pour la première fois à ses regards dans une alliance inconnue. Cette tristesse évangélique que le chrétien mêle à tous les sentiments de la vie, cette voix douloureuse qu'il fait sortir du sein des plaisirs, achevaient d'étonner et de confondre la fille d'Homère. [...] Quel moment pour la fille d'Homère ! Passer tout à coup des idées voluptueuses de la mythologie à un amour juré sur un crucifix !<sup>10</sup>

On peut se gausser de ces contrastes grandiloquents, estimer doloriste le christianisme de Chateaubriand, trouver impertinent de glorifier le christianisme par la névrose. Mais ce ne sont là que des modes particuliers d'une unique et générale entreprise d'approfondissement<sup>11</sup> de l'existence qui s'appuie sur une « alliance inconnue » pour la curiosité, qui ouvre l'oreille à une « voix » autre qui vient de l'intérieur, qui empêche tout échappatoire face au « tout-à-coup » de ses « passages », et qui imprime le recul de « l'esprit » (le « respect ») par rapport à l'immédiateté de la sensation, du désir et du bon-vouloir. La méditation sur la tristesse, déjà présente dans le *Génie*, notamment à propos de la musique<sup>12</sup>, est particulièrement exemplaire de cet exercice spirituel que le christianisme initie et auquel il apporte ses réponses à qui veut les entendre.

Le *Génie*, avec une intuition remarquable même si elle est confuse, est peut-être un des premiers ouvrages d'anthropologie chrétienne, reprenant d'une manière systématique, selon une méthode essentiellement comparatiste et historique et sur de nouveaux frais, ce qui était déjà un des objets des *Confessions* de saint Augustin et surtout des *Pensées* de Pascal. Tous les chapitres sur les passions, dans les livres deux et trois de la deuxième partie, notamment le fameux chapitre « Sur la vague des passions », montrent comment le christianisme a changé les manières de penser et que nous vivons, que nous le voulions ou non, dans un monde chrétien. René, impuissant à croire et même blasphémateur, icône d'une certaine modernité romantique désavouée par Chateaubriand, en est la plus belle illustration.

La passion de romancier, d'historien, de voyageur, de mémorialiste de Chateaubriand s'appuie en grande partie sur cette curiosité engagée pour le monde et pour le christianisme de relever les traces de cette imprégnation culturelle des villes et des campagnes, des hommes et des lieux, de la nature et de l'art, dont les signes extérieurs les plus faciles à relever sont à aller chercher dans la pratique religieuse et les monuments : la jeune paysanne qui chante des Noëls à son enfant pour le bercer<sup>13</sup>, les oratoires rustiques dans les plaines du Brabant<sup>14</sup>, les églises sombres de son enfance<sup>15</sup> ou de ses errances, Notre-Dame de la Garde ou le Saint-Sépulcre, les chapelles des vallons du Tyrol ou le chapelet récité dans le noir avec des femmes en mantille dans l'église paroissiale de Waldmünchen lors du nocturne voyage à Prague de 1833<sup>16</sup>. Formé à l'école de Bossuet, Chateaubriand se veut à la fois historien et poète épique de son temps, historien-poète qui,

---

10. *Martyrs*, livre XII, p. 306.

11. C'est un des sens concrets du mot culture : labourage et ensemencement de la terre où l'on est.

12. *Génie* III, 1, 2.

13. *Génie* IV, 1,3.

14. *Mémoires d'outre-tombe* (ci-après *MOT*), IX, 12 ; *Les Martyrs*, livre VII, Pléiade, p. 22.

15. *Génie*, III, 1, 8 ; *MOT*, I, 4.

16. *MOT*, XIV, 2 ; *Martyrs*, livre XVII, Pléiade, p. 380 ; *Itinéraire [de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris]*, Pléiade, p. 1020s. ; *MOT*, XXXIX, 33 ; XXXVI, 11.

comme le dit son ami Bonald à propos des *Martyrs*<sup>17</sup>, ou comme le dira Hugo dans la préface de la *Légende des siècles*, donne le sens de l'histoire mieux que le pur historien. Et cette histoire, cette enquête, partant des monuments, aboutit tout naturellement à lui-même :

Si j'étais destiné à vivre, je représenterais dans ma personne, représentée dans mes mémoires, les principes, les idées, les événements, les catastrophes, l'épopée de mon temps, d'autant plus que j'ai vu finir et commencer un monde, et que les caractères opposés de cette fin et de ce commencement se trouvent mêlés dans mes opinions<sup>18</sup>.

Il se met en scène, récitant son chapelet, pratiquant les sacrements, allant visiter les prisonniers, en l'occurrence Lamennais, « dans la dernière chambre en montant, sous un toit abaissé que l'on peut toucher de la main »<sup>19</sup>, où s'introduisant dans l'« antichambre sans meubles où il n'y avait qu'un gros chat jaune qui dormait sur une chaise »<sup>20</sup>, avant d'entrer au confessionnal de l'abbé Séguin et de se soumettre à sa pénitence.

Et c'est là le deuxième volet du « christianisme culturel » chez Chateaubriand. Le *Génie*, la conclusion de la *Vie de Rancé* pouvaient nous faire croire que, si le progrès des lumières est grandement redevable au christianisme, cela n'empêche pas celui-ci d'être définitivement révolu en tant que phénomène religieux<sup>21</sup>. Cette vision de l'histoire de type hégélien est très largement présente au XIX<sup>e</sup> siècle. Musset se désespère de ne plus pouvoir croire en Dieu. Lamartine, Hugo, Lamennais, tout disciples de Chateaubriand qu'ils sont, s'éloignent de l'institution et du dogme catholique au nom du progrès et sans doute aussi par le contrecoup des prises de position de pontifes que l'on peut qualifier, sauf respect, de rétrogrades : Grégoire XVI en particulier, d'ailleurs méfiant à l'égard de Chateaubriand. Telle n'est pas la position de Chateaubriand. Se mettre en scène avec toutes les marques d'allégeance à la religion catholique, avec une identité aussi engagée, n'est pas faire de lui une idole à prétention historique, c'est un témoignage, c'est-à-dire une preuve de fait que le christianisme, contre vents et marées, est toujours vivant, quitte à être pris pour un imbécile :

Nous imbéciles, croyants de liberté, Félicité de Lamennais et François de Chateaubriand, nous causons de choses sérieuses<sup>22</sup>.

Chateaubriand renverse donc complètement la vision de l'histoire : non seulement le christianisme n'est pas mort, mais il est même *l'avenir du monde*. Cette conviction, longuement mûrie, est exposée dans les derniers chapitres qui couronnent solennellement les *Mémoires d'outre-tombe* et qui nous ont valu l'acte de foi personnel le plus explicite de tout l'œuvre de Chateaubriand. Nous connaissons plusieurs brouillons de cette conclusion. L'auteur s'est excusé en tête de ces chapitres de les avoir bâclés, mais il a tenu à délivrer ce testament qui est aussi la clé de son œuvre. C'est un texte qui n'est malheureusement toujours pas lu. *C'est pourquoi faut ouvrir le livre*

---

17. BONALD, « Du poème épique, à l'occasion des *Martyrs* », in *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, tome second, Œuvres, vol. XI, p. 346-378, à Paris chez A. Le Clère, 1819.

18. « Préface testamentaire », *MOT*, La Pochothèque, tome I, p. 1541.

19. *MOT*, XLII, 15, *op. cit.*, tome II, p. 1018. *MOT*

20. *Vie de Rancé*, Pléiade, p. 987.

21. Je reprends à dessein le terme qui apparaît à la fin de la *Vie de Rancé* : Chateaubriand sait peser ses mots.

22. *MOT*, *ibid.* – c'est la suite de la phrase.

et soigneusement peser ce qui y est déduit : « L'idée chrétienne est l'avenir du monde », telle est la formule de ce chapitre 17 qui lance la conclusion des *Mémoires*, formule rédigée non sans hésitation ni ambiguïté – qu'est-ce que l'idée chrétienne ? Cette ambiguïté est voulue, car la question est bien de savoir ce qui, du christianisme, est encore vivant. Question très clairement posée : « Voulez-vous que l'idée chrétienne ne soit que l'idée humaine en progression ? »<sup>23</sup>. Autrement dit : peut-on se passer de Dieu, que le christianisme ne soit plus une religion mais une culture, un humanisme ? Les réponses de Chateaubriand, sans être systématiques, sont d'une grande clarté et d'une étrange profondeur.

Il reprend d'abord longuement l'argument *historique* selon lequel, sans le christianisme, toutes les idées de progrès, de liberté, d'égalité et de fraternité qui fondent la culture moderne n'existeraient pas. Mais ceci ne prouve rien pour l'avenir.

C'est alors qu'il passe à un plan, pourrions-nous dire, *spirituel* :

Des personnes éclairées ne comprennent pas qu'un catholique tel que moi s'entête à s'asseoir à l'ombre de ce qu'elles appellent des ruines ; selon ces personnes, c'est une gageure, un parti pris. Mais dites-moi, par pitié, où trouverais-je une famille et un Dieu dans la société individuelle et philosophique que vous me proposez ? Dites-le moi et je vous suis ; sinon ne trouvez pas mauvais que je me couche dans la tombe du Christ, seul abri que vous m'avez laissé en m'abandonnant. Non je n'ai point fait une gageure avec moi-même : je suis sincère<sup>24</sup>.

Et il continue, opposant, en lecteur des Pères du désert et des grands spirituels du XVII<sup>e</sup> siècle, les vanités de ce monde, l'humanitarisme moderne, avec le point de vue de la foi :

Ma conviction religieuse, en grandissant, a dévoré mes autres convictions ; il n'est ici-bas chrétien plus croyant et homme plus incrédule que moi<sup>25</sup>.

Ceci ne signifie nullement, pour l'auteur des *Martyrs*, pour l'ancien ministre, même déçu, pour l'homme de passions, un désengagement du monde. Bien au contraire, puisque c'est cette phrase même qui sert de transition avec la troisième série de réponses. Celles-ci se situent sur le plan *politique*. On y lit le même glissement vers la métaphysique. Chateaubriand, en effet, ne se contente pas de découper l'histoire en grandes ères satisfaisantes pour l'esprit quand il dit que le christianisme en est à sa *troisième période* : la période *politique*. C'est bien en tant que mode de penser théologique et non en termes de valeurs – que l'on pourrait tout aussi bien laïciser – que Chateaubriand soutient cette idée d'avenir politique du christianisme. Cette fois-ci, ce n'est pas tant l'apologie du christianisme que celle de la religion qu'on voit à l'œuvre : le christianisme culturel de Chateaubriand reste un christianisme et ne saurait se réduire à un humanisme. Premièrement, le christianisme permet de penser le temps à une autre échelle que celle de la volonté et des projets des générations humaines<sup>26</sup>. Deuxièmement, le christianisme est l'antidote à « l'idolâtrie de l'homme envers soi »<sup>27</sup>. Troisièmement, la Providence est toujours plus vraie que

---

23. P. 1020.

24. P. 1021.

25. P. 1022.

26. P. 1022

27. P. 1023.

les actions humaines qui ne sont pas fondées « sur la morale et la justice », c'est-à-dire les actions humaines qui refusent de se conformer à la Révélation<sup>28</sup>.

Si le ciel n'a pas prononcé son dernier arrêt ; si un avenir doit être, un avenir puissant et libre, cet avenir est loin encore, loin au-delà de l'horizon visible, on n'y pourra parvenir qu'à l'aide de cette espérance chrétienne dont les ailes croissent à mesure que tout semble la trahir, espérance plus longue que le temps et plus forte que le malheur<sup>29</sup>.

Ces trois approches différentes, les trois arguments montrant, en particulier, la pertinence du point de vue religieux dans l'analyse politique, gardent toute leur validité. Après avoir redonné la parole à Chateaubriand, je n'ai rien d'autre à dire, pour conclure, que de remarquer qu'on croit entendre un homme de notre temps parler aux hommes de notre temps. ■

---

28. P. 1024.

29. P. 1024. Les érudits auront peut-être reconnu dans la longue espérance un souvenir d'une fameuse ode d'Horace – encore lui –, cité au tout premier chapitre des *MOT* dans la célèbre page où Chateaubriand décrit ses plantations de La Vallée-aux-Loups : *Spatio brevi spem longam reseces*. La poésie nourrit la méditation sur le temps, la littérature permet le passage à un autre espace et le christianisme à une autre durée. Sur la question de l'Espérance, on peut aussi renvoyer à la scène de Waldmünchen évoquée plus haut (*MOT*, XXXVI, 11).



# Du devoir de faire comprendre

---

Philippe MALGOUYRES

Conservateur au département des objets d'art du Musée du Louvre

Si la parole m'est donnée aujourd'hui, ce dont je suis très honoré et vous remercie, c'est pour parler en tant « qu'homme des musées ». L'ambition de comprendre pour faire comprendre, même si elle semble avoir disparu de l'horizon de certaines de ces institutions, est à l'origine même des musées. À cet effet, des œuvres d'art, des biens culturels sont soustraits à leur usage premier et aux fluctuations de la propriété et du goût. Ce n'est pas seulement la modalité pour constituer une collection, c'est un acte qui affecte profondément le sens de ces objets : on ne pourra pas les recontextualiser une fois qu'ils sont extraits de leur fonction ou de leur environnement, mais, paradoxalement, c'est au prix de cette perte de sens qu'ils acquièrent une nouvelle valeur, culturelle et patrimoniale. C'est pourquoi, lorsque nous évoquons la teneur du discours sur l'objet, nous devons prendre en compte sa présence dans le macrocosme de la collection, où il joue un rôle, qui, peut-être, se distingue un peu ou tout à fait de sa fonction d'origine.

Cela semble aller à l'encontre de mon propos : au contraire, je crois que les difficultés éventuellement rencontrées lorsque l'on « doit faire comprendre », proviennent surtout du flou de notre position et de nos attentes, et de la méconnaissance de la position et des attentes du public. Ce discours, cette parole, naît de la tension entre trois pôles : l'objet, celui qui en parle et celui qui reçoit. Mais ce triangle – pardon pour la métaphore – se transforme en cercle : l'objet est au centre de cette relation et pourtant il est perçu à travers le discours de celui qui a autorité pour le faire.

Nous avons développé une expérience dans ce domaine à l'occasion de l'exposition *Regards sur Marie*, présentée à l'Hôtel-Dieu du Puy-en-Velay en 2011<sup>1</sup>. À travers un nombre réduit d'œuvres d'art, mais dans une chronologie ambitieuse (du V<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle), nous avons tenté de montrer les rapports fluctuants du texte et de l'image, le poids de différentes traditions, la liberté des artistes, en somme une variété de regards et de points de vue sur la figure de la Vierge. Le texte évangélique accompagnait les œuvres dont l'iconographie étaient d'origine scripturaire, citations que j'ai souhaité voir aussi figurer dans le catalogue en grec et dans la traduction de la Vulgate, une manière de ne pas fétichiser les mots mais les placer, eux-aussi, dans une profondeur historique. Il est évident que la manière d'associer les objets était complètement liée aux contraintes et

---

1. *Regards sur Marie*, Hôtel-Dieu, Le Puy-en-Velay, 2011 (dir. Gilles Grandjean et Philippe Malgouyres).

aux partis de ce projet, et que le type de discours qui les accompagnait n'est pas nécessairement un modèle transposable. L'exposition a en tout cas prouvé qu'il n'y avait aucune difficulté de parler d'art et de foi dans un contexte patrimonial. Avec mon collègue Gilles Grandjean, nous avons tenté de le faire sans arrogance et sans prosélytisme, sans jugement et sans naïveté et, si l'on en croit les retours que nous en avons eus, nous avons été compris, des pèlerins comme des athées.

La question d'un contenu « religieux » qui serait irrecevable ou conflictuel ne me paraît pas actuelle si l'on circonscrit précisément ce dont on parle. Et c'est exactement ce que nous ne faisons pas.

À ce propos, je voudrais revenir dix ans en arrière, où les choses étaient certes différentes. Je ne peux m'étendre ici sur les débats de l'époque, touchant l'enseignement du « fait religieux » à l'école. L'Éducation nationale organisa en 2001 une université d'été à Villeneuve-lès-Avignon : « Les conditions d'une approche des œuvres d'art à thématiques religieuses dans l'enseignement d'histoire des arts ». Le pluriel est déjà le signe de la capitulation et malgré la véritable richesse des échanges, il en restait la vague impression que les difficultés n'étaient pas là où nous les attendions. Cette réunion fut suivie d'un colloque : « Intelligence de l'art et culture religieuse aujourd'hui », à l'École du Louvre en 2002. Les fruits de ces rencontres furent publiés dans un numéro hors-série du *Monde la Bible* en juillet 2003 (« Art et culture religieuse aujourd'hui »). Le sujet semble assez circonscrit pour espérer une certaine clarté. Mais les bonnes intentions y sèment bientôt le désordre : Jean Guéguinou évoque le lien entre « culture artistique et enjeux de paix », un témoignage très personnel sur sa carrière à Rome et en Israël, mais quel est le lien véritable ? Après les apologètes du XVIII<sup>e</sup> siècle qui défendaient la religion au moins du point de vue de ses effets sociaux bénéfiques, faut-il faire de même, plus discrètement ou plus timidement, avec l'art religieux ? Philippe Joutard, auteur d'un important rapport sur l'enseignement de l'histoire des religions dans une démarche laïque, rapport qui fut au centre de cette polémique, illustre sa contribution d'images de Jeanne d'Arc, inspiratrice des cinéastes. La confusion entre thème religieux, sujet religieux, est trop permanente et générale pour lui jeter la pierre, mais dès que l'on y prend garde, on mesure les effets nuisibles et même destructeurs de cette bouillie terminologique.

L'origine de cette confusion est pourtant liée à un désir sincère de faire comprendre. Si l'on écoute les protagonistes, il y a urgence. J'ai siégé pendant quelques temps dans une commission de l'Éducation nationale sur le thème de l'enseignement de l'histoire des religions à travers la culture, instance qui prolongeait en quelque sorte les travaux antérieurs de la Commission pour la sauvegarde et l'enrichissement du patrimoine culturel : nous commençons rituellement par des lamentations, assorties d'exemples poignants, sur le manque de culture chrétienne. Je trouvais cela assez stérile et n'en comprenait pas la raison. En fait, il s'agissait de justifier notre action volontariste à nos propres yeux par le constat catastrophique de la situation actuelle. Le « devoir de faire comprendre » serait aussi indiscutable, aussi impérieux que le « devoir de mémoire ». Je crois qu'il faut absolument refuser cette analyse, pour plusieurs raisons. La principale est qu'elle naît surtout du triste sentiment de la déchristianisation de l'Europe, que l'on veut confondre avec la perte du sens des choses alors que cela n'a rien à voir : être chrétien n'implique pas d'avoir des



connaissances artistico-iconographiques. Nous nous affligeons du manque de culture religieuse de nos contemporains ou de nos étudiants, mais ils ignorent aussi Pline, Virgile et bien d'autres choses, sans que cela ne nous désole. Cette perte de connaissance n'a qu'un rapport marginal avec la pratique religieuse et encore moins avec la foi ou la croyance, Dieu merci voudrait-on dire. Dans l'éditorial du *Monde de la Bible* auquel j'ai fait allusion, il est question d'un enfant de cinquième qui, devant la *Piéta* de Michel-Ange à Rome demande : « Qui est la dame avec un bon-homme sur les genoux ? » ; et pour aggraver encore la chose, l'auteur précise qu'il venait « d'un beau quartier de Paris ». Pour opposer un contrexemple précis à cette anecdote, je vous propose de taper le mot *Piéta* sur un moteur de recherche d'images sur internet, et vous verrez apparaître, à côté de multiples photographies de la célèbre sculpture inconnue du pauvre enfant, toutes sortes d'images parodiques, détournées par l'art ou la publicité. Les campagnes de Benetton ou de Kookaï font déjà les délices des historiens de la communication ; je voudrais aussi vous proposer le cas plus subtil de l'affiche diffusée par la société Pernod-Ricard (photographie de Jan Becher) pour promouvoir une marque de tequila et enjoindre à la modération à l'occasion des fêtes de Pâques. On peut reprocher au publicitaire son manque de goût, mais pas de culture. La présence même de ces détournements montre combien cette image est universellement connue, comme la Cène de Léonard. Et la provocation ne fonctionne qu'à travers l'identification de cette référence : Gérard Rancinan joue sur tout cela lorsqu'il portaitura les sœurs Williams sous la forme d'une *Piéta* : auréolées de leurs raquettes et drapées de la bannière étoilée, elles sont, spéculaires, les nouvelles divinités de la liturgie sacrificielle du sport. Cette reconnaissance intuitive se fait non seulement à travers la forme artistique mais aussi par l'émotion : nous avons montré au Puy, justement pour illustrer cela, une photographie d'actualité de Georges Mérillon qui fut, à sa parution en 1990, rebaptisée « la *Piéta* du Kosovo »<sup>2</sup>.

L'idée que les racines chrétiennes de la culture européenne sont oubliées, niées ou occultées est profondément fautive : elle jaillit de la peur de la perte et de l'oubli, un effet du recul de la pratique. Au contraire, la banalité de ces formes montre combien elles sont intégrées à l'imaginaire et la mémoire collective la plus banale. Jean Baubérot a rappelé récemment comment la croix, lors des discussions sur les lois de séparation de l'Église et de l'État, était déjà vue comme un signe culturel, non confessionnel. Les deux dernières productions de l'Opéra Bastille témoignent de cette banalité, le *Faust* de Gounod mis en scène par Jean-Louis Martinoty et *La Force du destin* de Verdi mis en scène par Jean-Claude Auvray : un gigantesque Christ flottant dans l'espace y symbolisait les aspirations spirituelles des protagonistes.

## La confusion des langues

Jean Baubérot, à l'occasion d'un récent colloque<sup>3</sup>, a rappelé certains débats autour des lois de séparation de l'Église et de l'État, comme nous l'avons dit. La question de la séparation légale de deux

---

2. Cf. Gilles Grandjean in *Regards sur Marie*, Lyon, 2011, n° 28 p. 70-71. Cette œuvre a depuis inspiré le sculpteur Pascal Convert, qui présenta un bas-relief en cire tiré de cette composition à la Biennale de Lyon en 2000.

3. « Signes religieux et laïcité en France », *Questionner l'ornement*, Paris INHA, 7-8 novembre 2011.

entités objectives, l'État français et l'Église catholique, s'y transforma dans un partage immatériel dont la laïcité, investie d'un caractère suprareligieux, serait le critère. Mais que sépare-t-on ? Les conflits portèrent justement sur cette confusion des limites, en particulier autour des choses qui sont des « signes », tels d'innocents poteaux indicateurs au bord de la route qui renvoient à d'autres lieux. J'ai été très frappé de voir que l'on pouvait, dans ces débats de 1905 sur le costume des religieux, remplacer le mot « soutane » par celui de « voile » aujourd'hui. Le signe, indéfinissable car anagogique, devient le costume, qui, comme son nom l'indique, relève de la coutume et de l'usage. Cette incapacité à circonscrire le champ de l'action que nous nous donnons s'est cristallisée dans le recours fallacieux à de nouvelles notions, en substantivant « sacré » et « religieux ». L'usage de ces termes, « le sacré » ou « le religieux », ne se révèle pas très fructueux. Il permet de confondre la foi et la pratique, la destination et le sens, l'histoire et la croyance. Mais curieusement, dans ces débats, personne ne récuse l'emploi de ces termes. Cette terminologie permet de diluer à l'infini ces notions et d'en étendre indéfiniment les limites. Je citerai simplement l'exemple de Jean-Marie Gustave Le Clézio, actuellement à l'honneur au musée du Louvre. Dans une interview pour *Télérama* (12 octobre 2011), il explique :

Le sacré ne réside pas dans les objets rituels ou religieux, mais dans la recherche de perfection de celui qui les crée. La volonté et le désir de travailler au-delà de soi-même [...]. Il suffit que l'on regarde ces objets, d'Afrique, d'Océanie, du Mexique ou d'ailleurs, on ressent leur lien avec le sacré, mais sans comprendre plus précisément ce qui est sacré. Et on le ressent directement, immédiatement, sans intermédiaires ni explication.

Tout cela mériterait un commentaire très détaillé, mais on peut résumer cela ainsi : il s'agit de nier le caractère sacré de ce qui a une destination sacrée et de faire de la sacralité une affaire non collective ou institutionnelle, mais ramenée à l'individu créateur. La source du sacré est l'amour du travail bien fait de l'artisan abîmé dans sa tâche, et qui sait mettre son *ego* en veilleuse, un exploit surhumain pour un grand écrivain. Mais ce critère de la recherche de perfection, que l'on pourrait tout de même apprécier ou quantifier, est immédiatement disqualifié à peine énoncé : le sacré, on le sent, et voilà, et pour répéter ces mots qui, eux, se passeront de commentaire : « On le ressent sans intermédiaire ni explication ».

Le même vague préside aussi chez ceux qui croient tout de même à l'existence objective de choses sacrées. En témoignent la floraison de ces musées d'art sacré, qui sont surtout le conservatoire du mobilier liturgique désaffecté du diocèse.

Venons-en au désir d'enseigner le « fait religieux » : la réalité que l'on prétend évoquer objectivement et impartialement sous cette expression n'est justement pas un fait : on peut seulement rendre compte de phénomènes historiques, culturels, matériels ou immatériels, mais pas d'une chose qui irait de soi (« un fait ») et serait en soi (« religieux »). Le « fait religieux » est un écran uniformisateur et un peu hypocrite qui permet de penser que toutes les religions et croyances méritent les mêmes égards, nécessite une approche similaire et posent les mêmes difficultés sociétales d'articulation avec le monde laïc ou profane. Or, la plupart des religions, dans tous leurs aspects, s'enseignent fort bien, que ce soit celles de l'Antiquité ou les religions d'origine

extra européenne, comme le bouddhisme ou l'hindouisme. En revanche, la grande difficulté est la coexistence des trois « religions du Livre » qui portent chacune, dans leur structure, le déni des deux autres. C'est un fait historique qui ne conditionne pas nécessairement le comportement des zéloteurs de ces confessions, mais on ne peut pas, dans un irénisme absurde, prétendre que ce n'est pas le cas. D'ailleurs, les magazines à court de scandales, depuis de nombreuses années, reviennent sur ce sujet, que ce soit celui de l'enseignement de la « chose religieuse » (qui comme « le fait », semble presque impossible à nommer) que de la sainte laïcité, une divinité encore plus exigeante que les autres car elle se place non pas à côté, comme l'incroyance ou l'athéisme, mais au-dessus. Et que voit-on ? Le croissant, l'étoile de David et la croix, ou la comparaison des mérites respectifs de Jésus, Moïse et Mahomet, etc.<sup>4</sup>. On confond histoire, autoreprésentation identitaire, patrimoine et croyance. Les exemples sont légions, mais j'ai choisi celui du numéro d'octobre 2003 de *Science et Vie* : « Moïse, Jésus, Mahomet. Enquête : religions à l'école. On y enseigne de fausses vérités ». Je serai miséricordieux et n'épinglerai pas trop ces textes, qui pèchent autant par ignorance que par méchanceté. Mais ils donnent le ton de ce débat et sont la voix de ceux qui s'opposent à l'enseignement du « fait religieux ». Dans le fond, ils ne peuvent accepter qu'une croyance soit aussi une réalité historique et par là scientifique. Par exemple, un manuel montre une fresque paléochrétienne avec la tête du Christ. La légende explique :

La tête auréolée est placée entre l'alpha et l'oméga, la première et la dernière lettre de l'alphabet grec, ce qui signifie qu'il est à la fois début et fin de toutes choses.

Mais le journaliste, pétri de critique voltairienne, de remarquer :

Si le Christ est "début et fin de toutes choses", c'est uniquement pour les croyants et il ne s'agit là nullement d'une réalité objective.

Cet unique exemple, je crois, est assez éloquent. Dans la hargne stupide de ce numéro, il faut tout de même entendre l'irritation devant l'intolérable confusion des noms et des choses.

Les institutions ecclésiales ne sont pas mieux articulées et l'amalgame fait entre parole de l'intérieur et parole vraie ou plus vraie n'est pas tenable. Ce droit au discours, à un certain monopole de ce discours, qui cache surtout une revendication patrimoniale, est également générateur d'ambiguïtés et par là même nuisible. Lorsque l'on fait payer l'entrée de la cathédrale de Pise, on considère qu'il s'agit, au moins pendant le temps de cette visite, d'un lieu culturel, qui a son étiquette, certes, mais est ouvert à tous, à la condition de s'acquitter du prix du billet. Au touriste, l'on propose des panneaux d'informations historico-artistiques, qui portent en exergue un phrase bien sentie. Ici, au pied de la fameuse chaire de Giovanni Pisano, se trouve ce panneau qui, avant le texte littéralement recopié de l'ouvrage de référence sur la basilique, clame :

La Parole, don de Dieu, féconde de l'Esprit Saint, écoutée dans une attitude religieuse, oriente le cœur et la vie, parce que nous devenons image du Christ.

---

4. Des ouvrages récents proposent une vision synoptique des religions, que ce soient celles du Livre (PHILIPPE HADDAD, NICOLAS SENEZE, KAMEL MEZITI, *Les Fêtes de Dieu, Yahvé, Allah*, Bayard Presse, Paris, 2011) ou dans une vision beaucoup plus large (RUSSEL RE MANNING (dir.), *Trois minutes pour comprendre les cinquante plus grands courants religieux et spirituels*, Le Courrier du Livre, Paris, 2011).

Au-delà du charabia décourageant, on ne sait pas d'où sort cette phrase et ce qu'elle prétend donner comme information ou point de vue. Elle ne parle pas de cette œuvre d'art, ni de sa présence, par ailleurs fossile, dans l'église, mais affirme le droit du propriétaire matériel et spirituel de disposer du discours et de saisir l'opportunité du tourisme pour faire un peu de catéchèse sauvage. Le procès semble pesant pour une chose aussi anodine, mais cette question de la légitimité du discours issu des communautés intéressées a fait beaucoup de progrès, un incontestable recul, celui-là, de la culture et de l'intelligence. Donner à chacun le monopole du discours sur soi, voilà justement la fin de la communication et du dialogue. Quelle dialectique peut articuler la tolérance de principe et l'interdit implicite d'émettre une opinion, une critique, un jugement ? Le rôle et le devoir de l'intelligence est au contraire d'expliquer, d'analyser et non de faire adhérer. Le glissement sémantique très grave du terme « compréhension », dans notre société si paresseusement empathique, est un signal d'alarme : comprendre veut désormais dire pardonner, et devient un acte d'amour ou d'adhésion. Mais comprendre n'est justement pas cela ; comprendre, ce peut être condamner ou ne pas juger du tout. Il faut rendre à l'intelligence ce droit, c'est la véritable pierre d'achoppement de cette question.

L'articulation du christianisme et de la culture n'est pas une difficulté : ce sont des concepts qui n'appartiennent pas à la même sphère et ne s'interpénètrent que dans la mesure où nous investissons les objets de la culture matérielle d'éléments immatériels, j'entends au-delà de leur fonction, symbolisme, lecture etc. Nous ne sommes pas prisonniers de cette dialectique car, profondément, elle n'existe pas : on peut faire du tourisme culturel, du tourisme chrétien, mais confondre le point de vue de celui qui observe avec la chose observée est évidemment léthal à toute tentative de pédagogie.

Le devoir d'un discours à contenu chrétien pour rendre compte de la réalité des objets dont nous avons la charge est indiscutable. Une nécessité qui n'est pas plus dramatique que de parler de la théologie de l'Égypte ancienne devant une momie. L'histoire culturelle ne saurait faire l'économie du « fait religieux ». Mais ne se propose-t-on pas plutôt de défendre le terrain autrefois occupé par le christianisme dans la société, par le marquage des faits culturels qu'il a suscités ou imprégnés ? D'en faire l'apologétique au nom de la culture ? La culture n'est pas la planche de salut du christianisme : personne ne lui conteste son importance artistique et historique, même si les avis divergent profondément sur ce qu'il faut en dire. Le concept de « religion du Livre » exprime cette nature profondément culturelle. L'histoire des trois monothéismes, scandée de conflits liés à l'appartenance ou à l'exclusion, affirme encore ce caractère normé, légal. Les notions d'orthodoxie et d'hérésie y sont structurantes et renvoient au dogme, à la loi, à la culture. La Nature ne semble pas y avoir de place, à la différence d'autres religions plus ouvertes et moins intransigeantes. On oppose aisément le temps cyclique de celles-ci, mythique, cosmique, au temps linéaire, historique, des religions révélées. La rigidité de la croyance a aussi modélisé le discours culturel : remplaçons christianisme par chamanisme et le calme revient immédiatement.

Cet enracinement du christianisme dans la culture, que personne ne nie, finit par former un obstacle secret au désir de l'homme postmoderne de renouer avec la Nature, la seule divinité dont

le culte est en train de devenir obligatoire. La nostalgie d'un monde pré-chrétien, pré-culturel, intuitif et harmonieux avait déjà fait rêver les hommes de la Renaissance, un pas franchi par les néopaiens au XX<sup>e</sup> siècle. Souligner le caractère culturel du christianisme, comme on assène un argument pour légitimer ou excuser sa présence dans le monde contemporain, n'est pas utile ni bénéfique. Il a été sans aucun doute un ferment de culture sans précédent, dont la résonance dépasse « le fait religieux ». La culture est un fait pour le christianisme, mais elle n'est pas une chance pour lui en tant que foi. Elle le transforme en objet historique, objectif, mais elle le prive de sa raison première et de son sens profond, de sa folie, celle de l'Incarnation qui relie l'homme, Dieu et la création.

L'emploi lancinant du mot « christianisme » laisse perplexe et soupçonneux : parle-t-on du processus historique, qui connaît d'ailleurs un nombre infini de variantes dans le temps et l'espace, ou d'une foi précise qui ne pourrait être définie que de l'intérieur ? Et par qui ? Les catholiques ont trop vite oublié qu'ils n'ont pas le monopole du christianisme et oublient aussi combien le rapport des orthodoxes, des protestants ou des églises évangéliques à l'art et à la culture est différent. Pour s'en convaincre, il suffit, à l'intérieur des textes que nous discutons aujourd'hui, de faire l'expérience de remplacer « chrétien » et même « sacré » par « catholique » et l'on pourra constater que cela n'altère ni le sens ni la vérité historique des propos tenus.

Le devoir de faire comprendre s'impose par son évidence, mais faire comprendre quoi, où et à qui ? Le même reliquaire au musée du Louvre, dans le trésor de Notre-Dame, dans une exposition sur l'orfèvrerie ou sur la piété médiévale, n'est pas le même objet. Cette pluralité, qui n'est pas celle de la multitude des points de vue, n'est due qu'à la situation de ces objets hors de leur contexte d'usage, contexte ayant ici son sens plein, linguistique. La diversité des voix possibles ne doit pas se confondre avec la précédente : y a-t-il des voix autorisées ? Celle du croyant ? De l'institution ? Du savant ? Et, de toute façon, un pèlerin n'est pas un touriste et un collégien n'est pas un enfant du catéchisme. Si l'on sait qui parle, à qui et au nom de quoi, la plupart de ces conflits disparaissent d'eux-mêmes. Tout cela paraît au fond bien banal, mais on constate que ces présupposés élémentaires ne sont pas intégrés et que les acteurs de ces débats ne se donnent pas la peine de définir ces limites terminologiques et sémantiques. Retrouvons, dans l'acceptation enthousiaste de ces limites, de vrais espaces de liberté. ■



# Voir ce qu'on n'espère plus

## Sentiers vers une culture chrétienne

---

Dominique PONNAU

Conservateur général du patrimoine

Directeur honoraire de l'École du Louvre

**P**ermettez-moi un bref exorde avant d'entrer vraiment dans mon propos. J'ai conscience du lieu où je suis : le siège de la Conférence des évêques de France. Par le fait même, je me sens, me considérant moi-même comme chrétien, dans un lieu chrétien. C'est-à-dire dans un lieu de liberté, d'écoute mutuelle, de charité dans la vérité. Or on m'a donné carte blanche pour dire ce que je pense. J'userai de ce droit. Je désire ne pas en abuser et ne froisser personne. Si tel d'entre vous en éprouvait le sentiment par son propre dissentiment, qu'il n'hésite pas à l'exprimer. L'exigence de liberté et de charité vaut pour chacun de nous.

« Voir ce que l'on espère, ce n'est plus l'espérer. Ce que l'on voit, comment pourrait-on l'espérer encore ? » (Romains 8, 24). Ces paroles inspirées de saint Paul sont notre soutien. Mais qu'advient-il quand on n'espère plus ? Quand paraissent engloutis les trésors innombrables, les trésors infiniment précieux qui, au cours des siècles, ont façonné, réconforté notre fragile amour de la vie, ont aidé cet amour à ne pas perdre cœur, à ne pas se flétrir, à reprendre le bâton du pèlerinage ? Les trésors incomparables de la culture chrétienne multiséculaire ont failli sombrer. Il nous faut avoir le courage, l'honnêteté de le reconnaître. Il nous faut reconnaître que rien ni personne ne nous obligeait à maltraiter ainsi notre vaisseau.

Bien sûr, tout n'a pas disparu de la culture issue du christianisme. Nos musées sont remplis de ses chefs-d'œuvre. En Europe, l'architecture religieuse, malgré les destructions et les blessures volontairement ou involontairement infligées par les hommes au cours du temps, demeure sous nos yeux ce qu'il y a de plus beau à voir dans le microcosme auquel toute architecture se réfère. Les concerts de musique religieuse et, parmi eux, les concerts de chant grégorien, sont probablement ceux qui attirent les auditeurs les plus fervents. Tout n'est donc pas perdu ! Et même, nous bénéficions peut-être aujourd'hui d'opportunités plus grandes que jamais pour connaître les œuvres d'art et de pensée que le christianisme nous a léguées. Pourtant, ne nous leurrions pas. Évitions de considérer ces trésors accessibles à tous comme investis de leur sens véritable. D'une manière générale, ils ne le sont plus. Oserai-je dire que la facilité de leur accès n'en rend que plus douloureux l'effacement de leur sens ? Vais-je trop loin ? Certains le penseront sans doute. M'efforçant d'être honnête, je ne le crois pas. Nous avons vécu, en France en particulier – pays

que chérissait et admirait plus qu'aucun autre le grand pape Paul VI et qui semble l'avoir déçu à la fin de son pontificat – un véritable iconoclasme, qui s'appliquait hélas également à la musique, là même où sa fonction était essentielle : la liturgie, « le culte divin » selon l'expression actuelle. Bien sûr cette évolution – je dirais plutôt cette révolution – se préparait depuis des années. Son éclosion subite ne manque pas d'explications estimables, respectables, sinon toujours convaincantes. Dans le monde intellectuel de ce temps-là – je m'en souviens bien, étant alors non pratiquant mais demeurant attaché aux formes artistiques qui m'avaient constitué –, rares sont ceux qui auraient imaginé un tel bouleversement d'un sujet capital, celui qui suscite le plus de passion peut-être dans nos communautés. Pensons à la langue de l'Église latine, langue qui le demeure si je lis attentivement la constitution conciliaire sur la Sainte Liturgie, qui tolère l'usage d'autres langues, de même qu'elle tolère l'usage d'autres musiques que le chant grégorien – les polyphonies surtout –, sous réserve de l'accord de l'ordinaire du lieu ! Ce qui s'est passé, suite à une exhortation apostolique de 1969, c'est tout le contraire. On a enfermé le latin, le chant grégorien, la polyphonie dans un champ le plus réduit possible du grand domaine musical ecclésiastique et tenu leurs défenseurs pour des esprits étroits, intéressés exclusivement par le passé. On les a très injustement confondus avec ceux que l'on appelle les intégristes, de manière à les priver de toute légitimité aux yeux des gens ouverts.

Mais je vous parlais des réactions du monde intellectuel. Je ne crois pas que les auteurs de ces bouleversements aient perçu l'ampleur de la désolation qui s'empara de beaucoup de ses membres, qui n'étaient pas toujours pratiquants, loin s'en faut, mais que le latin et la musique d'Église avaient façonnés. Nombre d'entre eux comptaient précisément sur l'Église pour maintenir en la matière la flamme que certains membres de l'Université laïque étaient en train d'étouffer tant dans l'enseignement secondaire que dans l'enseignement supérieur. Je me souviens d'un article admirable et pathétique de Jacques Soustelle dans *Le Monde*, disant que l'Église catholique demeurerait, seule, une île de culture traditionnelle dans le cataclysme général en lequel sombrerait celle-ci. L'île aussi, hélas, allait sembler disparaître, elle aussi allait sembler engloutie. Georges Pompidou, président de la République, le déplorait, comme d'ailleurs son ministre de la Culture, Jacques Duhamel, avec qui j'ai travaillé de près. Les tenants les plus convaincus de la musique contemporaine, tel Maurice Fleuret, peu suspect d'étroitesse d'esprit et de nostalgie stérile, ainsi que les plus grands compositeurs, Olivier Messiaen au premier chef, de même qu'Henri Dutilleul, en furent bouleversés.

Je parle ici de la langue de l'Église latine et de sa musique traditionnelle. Mais la même chose pourrait se dire de ce qui relève du visible, en particulier du cérémonial. Avant même que fussent fixées de nouvelles règles en la matière, toute la pratique s'orientait vers ce que l'on appelait – sincèrement la plupart du temps, je l'admets – la simplicité exigée d'une « Église pauvre et servante » selon le vocabulaire et la pensée conciliaires – qu'au demeurant j'approuve, que cela soit bien clair à vos yeux –, mais simplicité qui relevait plutôt d'un goût pour une pauvreté confondue avec la misère, non d'une *arte povera*, mais d'une *arte poverissima* !...



L'Église au Concile avait insisté sur l'importance capitale d'une participation plus active et plus générale du « Peuple de Dieu » à l'action liturgique. C'était assurément, dans l'intention, tout à fait souhaitable. Mais dans la réalité, à côté des progrès indubitables tels que l'élargissement des lectures et leur émission en langue vernaculaire intelligible de tous et, plus que tout, la remise en usage de la concélébration, que de misères ont été ainsi canonisées : prières « liturgiques » souvent très plates, mélopées musicales souvent très médiocres, reprises par tout un peuple qui, d'ailleurs finit par s'en lasser et souvent maintenant se tait presque autant qu'à la messe d'autrefois, chants aux paroles parfois débiles du genre : « Je crois au Dieu qui chante et qui fait chanter la vie »... Dieu soit loué, précisément, certains nouveaux chants, certaines nouvelles paroles chantées sont de nouveau, depuis quelques années, plus dignes de leur fonction.

Grave également à mes yeux – je ne dis pas que j'ai raison ! – a été le retournement de l'autel et la célébration « face au peuple », comme on dit. Je crois que les hommes d'Église y sont désormais très majoritairement attachés, ainsi d'ailleurs que les fidèles. Mais j'observe que la plupart d'entre eux n'ont rien connu d'autre et considèreraient que le retour à l'ancienne formule, où le prêtre mène le peuple à lui confié vers le Dieu qu'avec ce peuple il adore, serait ressenti comme un recul retardataire, une inintelligence du repas eucharistique partagé en mémorial de la dernière Cène. Pourtant il me semble que l'une et l'autre formules, selon des tonalités certes très différentes, peuvent coexister et mutuellement s'enrichir.

J'aurais sur ces thèmes beaucoup d'autres choses à dire, mais je vous laisserais et sans doute indisposerais-je certains d'entre vous encore davantage. Un dernier mot seulement, non sur les changements qu'a introduits le Concile, mais sur ce que l'on a pratiqué contre ses recommandations et en son nom. Ces excès, parfois ces trahisons, étaient, je pense, inévitables. Ils se sont produits au moment du grand chambardement soixante-huitard de toutes les normes classiques de l'enseignement, de l'abandon mauvais de l'étude des disciplines qui nous avaient construits, au nom des sciences humaines, qui sont sans doute humaines, mais dont je doute parfois qu'elles soient toujours scientifiques.

L'Église a été emportée dans ce tsunami général et je suis d'autant plus injuste de le lui reprocher si sévèrement qu'elle a, malgré tant d'abandons vraiment malheureux, conservé malgré tout quelque chose de l'essentiel, et tout simplement l'essentiel, à partir de quoi elle pourra retrouver souffle et force et redevenir, à nouveaux frais, ce qu'elle ne doit jamais, je pense, cesser d'ambitionner d'être : le lieu de la Présence de Dieu, manifestée dans l'ordre sensible et faisant vibrer les cordes les plus subtiles et les plus intérieures de l'admiration pour son œuvre, portail de l'adoration qui lui est due. Je l'ai vécu avant-hier soir encore, dans mon humble paroisse Saint-Lambert de Vaugirard, où deux jeunes prêtres, entourant leur ancien, m'ont ému au plus haut point par la noble simplicité de leurs ornements, de leur gestuelle et l'évidence discrète et communicative de leur foi.

Même naguère, en ces temps de misérabilisme confondu avec l'exigence évangélique de pauvreté, l'Église n'a cessé d'adorer et d'inviter à l'adoration. Sa plongée dans la quête du rite élémentaire, au nom de l'authenticité évangélique la plus essentielle, en a certes fait souffrir beaucoup, mais elle a

entraîné chacun, sans exception, à s'appauvrir jusqu'à la nudité de Lazare dans la parabole du mauvais riche et au don de tout, y compris de son nécessaire, que Jésus admire chez la pauvre veuve glissant ses ultimes deniers dans le tronc du Temple. Comment oserions-nous contester l'authenticité de la célébration eucharistique et de l'administration de la pénitence chez un curé d'Ars, frère de Lazare et de cette veuve, qui, au fond, ne réussit jamais à se fourrer le latin dans la tête !

Cette référence à Jean-Marie Vianney, qui sert si souvent à la justification du paupérisme liturgique, dans la langue, sinon dans le cérémonial – qu'il voulait magnifique –, ne doit pas, cependant, être poussée trop loin, comme on le fit.

Je crois que ce qui s'est passé, pour très regrettable que soient à mes yeux nombre de décisions et de pratiques, peut être pour l'Église l'occasion d'un rebond et d'un enrichissement. La langue et la musique, tout d'abord. Le latin et le grégorien ne retrouveront pas leur place d'autrefois. Il me semble vain de le contester. Cependant, même si les séminaires sont ce qu'ils sont aujourd'hui – je parle en chrétien, en chrétien qui vénère le sacerdoce dit « ministériel » –, le sacerdoce des prêtres qui disent la messe ou, comme on dit, président la célébration eucharistique et administrent nombre de sacrements, à commencer par celui de la réconciliation, même, dis-je, si les séminaires sont ce qu'ils sont aujourd'hui, maigres de recrues et fragiles, comme l'indiquent les départs, rares mais pas très rares hélas, même après l'ordination, même si, dans ces séminaires il y a des choses à enseigner qui paraissent bien plus urgentes que le latin et que le chant grégorien, il me paraît vital que l'un et l'autre y retrouvent une place importante et que ces disciplines redeviennent des éléments non négligeables de la catéchèse administrée aux fidèles. Il n'est pas nécessaire d'être familier de Cicéron pour percevoir quelque beauté, beauté esthétique et spirituelle, attachée à tel ou tel ordinaire – et pas éternellement celui de la *Messe des Anges*, le seul qui n'ait pas tout à fait sombré. D'ailleurs combien de musiciens, combien de chanteurs, croyants ou non, mais ébranlés jusqu'au plus profond de l'âme par cette beauté, ne consentiraient-ils pas à la partager, avec les enfants, avec les adolescents, avec les prêtres, avec les évêques même, car, ne nous le cachons pas, les ravages de la *tabula rasa* et la succession des générations, ont, en France tout spécialement, déraciné beaucoup d'ecclésiastiques ayant atteint ou même dépassé la cinquantaine aujourd'hui de ces trésors de la Tradition, les ont même rendus tout à fait étrangers aux plus jeunes d'entre eux.

C'est ce que me disait un ami prêtre de plus de quatre-vingts ans, tout près des plus « paumés », comme on dit, en recevant souvent chez lui, à la campagne et à la demande de maires francs-maçons et anticléricaux, un homme donc très profondément ancré dans la vie la plus contemporaine et on ne peut plus largement ouvert aux changements radicaux qui s'annoncent et se vivent déjà : « Je ne me console pas, me disait-il, de l'abandon de la vieille culture ecclésiastique ». Cet homme, honni des prétendus « intégristes » et même des bons bourgeois, disait la messe ancienne chaque mois à la fin des années soixante-dix sous l'un de ses vingt ou trente clochers pour des ouailles dont tout semblait le séparer. C'était, bien sûr, avec l'autorisation de son évêque, qui était pour lui un ami sûr et c'était en un temps où nombre de bouches et d'oreilles s'offusquaient à la seule évocation de l'ancien rite. Cet homme inclassable, sauf dans la classe des hommes libres (et, je pense,

des saints), dit aujourd'hui la messe ancienne *tam antiqua et tam nova* dans son minuscule et très pauvre studio. Il ne fait la leçon à personne. Il ne l'a jamais faite à personne. Même si lui-même s'est fait faire souvent la leçon. Bossuet voit en saint Joseph : « Un homme selon le cœur de Dieu ». Tel est mon vieil ami.

Dans l'enseignement donc, dispensé dans les séminaires, il me semble essentiel de redonner une place – évidemment pas celle d'autrefois – aux chants d'alors, sans négliger évidemment, tout au contraire, les compositions d'aujourd'hui et les encourageant. Essentiel que soient familiarisés des laïcs, ouverts en vérité et non pas crispés sur des idéologies, aux opportunités qui s'offrent dans ce domaine. À l'heure où partout se développe et s'approfondit la pratique du chant choral, quel merveilleux soutien pourrait constituer, tant pour les chanteurs que pour les auditeurs, l'apprentissage des grandes pièces du répertoire ! Quelle extraordinaire chance se présenterait ainsi, chance pour l'Église et chance pour la société tout entière, de voir analyser ensemble, croyants ou non, la profondeur du sens d'un *Gloria*, d'un *Credo*, d'un *Sanctus* et de pénétrer ainsi, par le chemin de la pensée symbolique, la profondeur du mystère de l'homme tel que le chrétien se le figure, et ce à travers la multiplicité des figures que ce mystère est capable, selon les temps, selon les compositeurs, selon les œuvres, de révéler. S'agira-t-il de convertir musiciens, chanteurs, jeunes auditeurs ? La réponse à cette question est délicate. Il n'appartient à personne de connaître, encore moins de forcer le secret des cœurs. Si quelqu'un se convertit au mystère de l'homme selon la voie (la voix) du Christ, à l'interprétation ou à l'écoute d'un chef d'œuvre musical et vocal, inspiré par cette voie, par cette voix, de quel droit tenterais-je de l'en dissuader ? Mais il doit être clairement et bien honnêtement affirmé que, dans notre société multiple, composite, où tant d'étrangetés humaines se confrontent et se rencontrent, il doit être, dis-je, clairement et honnêtement affirmé que tel n'est pas le but. Le but, c'est de faire entendre, c'est-à-dire percevoir par l'oreille et, de l'oreille, par le cœur qu'à tout homme, comme dit Térence, rien d'humain n'est étranger, et que le *Stabat Mater* de Pergolèse peut résonner dans tout cœur humain et le bouleverser. Comme peut le bouleverser le *Dove sono* de la comtesse dans *Les Noces de Figaro*.

En va-t-il de même des legs précieux qu'ont faits à notre temps les temps anciens, legs des mythologies antiques par exemple, et, pour nous, fils de l'Europe, legs grecs et latins, venus d'Homère, d'Hésiode, de Virgile et de quelques autres, legs des temples d'Athéna en sa ville, d'Apollon à Corinthe, à Delphes, à Délos ? La réponse est oui, bien sûr. De même, à mon avis, positive est la réponse à la question : est-on bien inspiré si l'on invite les séminaristes à comprendre, à assumer, à aimer le fait que nos pères dans la foi, et pas toujours les plus ouverts à la perception des grands mythes extérieurs au christianisme, Bérulle par exemple, aient admis sans la moindre gêne, sans la moindre réticence, l'association et, si je puis dire l'entremêlement des figures du mythe antique et celles de la foi chrétienne en des temps où la culture des humanités et celles de notre religion, sans confusion ni relativisme, faisaient ensemble fort bon ménage ?

C'est, il me semble, l'un des paradoxes du temps présent, au demeurant si farouche défenseur – au moins le prétend-il ; et peut-être le croit-il ? – de la distinction entre les genres et sur la radicalité de la laïcité de l'enseignement d'un côté et, de l'autre, sur la radicalité de l'enseignement chrétien,

ait parfois, il me semble, des vues si étroites et si exclusives, si peu propices à l'élargissement de l'esprit, sur une authentique liberté de cet Esprit qui, si j'en crois l'Évangile, « souffle où Il veut ». Je me permets ici de faire état d'un souvenir, pénible pour moi et pour tel autre dans cette salle. C'était au Grand Palais, lors de l'une des dernières réunions du Comité du patrimoine culturel, à laquelle étaient conviées et présentes quelques-unes des plus hautes autorités de l'Éducation nationale et du monde ecclésiastique en charge de la culture. J'étais très fatigué ce jour-là et la salle dans laquelle nous étions rassemblés, la plus belle et la plus grande des salles du Grand Palais en ce temps-là, était malheureusement affligée d'une acoustique déplorable.

Je venais de passer une matinée au Louvre avec des séminaristes de Paris. Nous avons étudié la *Geste de Marie de Médicis* par Rubens. C'est l'un des malheurs de notre temps que le divorce soit consommé entre les tenants de l'enseignement de la tradition biblique et celui de la tradition mythologique, lesquels se trouvaient si à leur aise dans leur commune exaltation de l'histoire héroïsée telle qu'on la connut et telle qu'on la pratiqua il n'y a pas si longtemps. Parfois même je me demande si l'auditoire se souvient qu'il y eut mariage et je constate simplement que l'une comme l'autre de ces deux traditions lui demeurent également étrangères.

En tous cas, ce matin là, au Louvre, ayant donné beaucoup de moi-même, je n'avais pas reçu l'écho d'un éventuel intérêt de mon auditoire. À tort ? À raison ? Je ne le saurai jamais, et peu importe. Cependant, j'abordais l'après-midi de ce jour harassé. Nous y devions évoquer la présentation des églises, de l'intérieur des églises, à des élèves de l'enseignement secondaire public. Nous devions le faire en demeurant « objectifs », comme on dit. Comme si c'était possible dans le domaine de l'art, où naturellement intervient la notion de retentissement. Mais soit. Nous étions tous prêts, et moi aussi, à jouer le jeu. La discussion s'enflamma très vite. Non pas entre un ecclésiastique et un représentant de l'enseignement laïc. Non. Entre deux fonctionnaires de l'État, l'un relevant de l'Éducation nationale, l'autre du ministère de la Culture. Tous deux extrêmement cultivés. L'un d'eux parla le premier de l'importance de l'autel et de sa disposition dans l'église. Pour lui, tout était clair. L'autre déclara que, dans ce domaine, plus rien n'était clair, depuis que l'autel majeur, quand il était encore en place, n'avait plus de fonction dans la célébration eucharistique et que le nouvel autel – dont les rapports avec le maître-autel ancien étaient souvent mal définis – était placé, selon les cas, comme ceci ou comme cela, ici ou là. Bref, depuis qu'une certaine confusion s'était introduite dans le rapport entre les formes dans les églises. Cet homme, à la culture vaste, à l'intelligence vive, beaucoup plus jeune et moins élevé dans la hiérarchie que son interlocuteur, fut vivement repris par ce dernier. Son ton, à lui aussi, s'éleva. Je comprenais l'essentiel, mais, dans le détail un mot sur deux. Ce fut un moment d'affliction, qu'adoucit pourtant, mais sans rien régler, la parfaite éducation et la bonne volonté des deux adversaires. Cependant, ayant été un très mauvais président de séance, je pris une conscience plus claire que jamais des difficultés immenses à faire entendre le langage des formes quand celles-ci sont devenues, comme elles sont devenues, si ondoyantes, et à le faire entendre surtout à un public vis-à-vis duquel il est entendu que l'on ne doit prendre aucun parti sur le plan religieux, laïcité obligeant.

À cela s'ajoute ce que j'ai entendu une fois lors d'une séance du Conseil d'orientation de « L'enseignement du fait religieux », dans un cadre laïc, à savoir que le prêtre responsable de l'église visitée, s'il est là, ou son représentant – sa représentante – attitré(e) ne doivent pas transgresser le seul rôle qu'on leur reconnaisse, celui de « témoin ». J'avoue n'avoir pas très bien compris en quoi pouvait consister cet éventuel « témoignage », dès lors qu'il serait interdit aux ecclésiastiques de faire entendre et goûter le langage des formes, le langage spirituel des formes, le service spirituel auquel ces formes sont dévolues, évoluant elles-mêmes, au cours du temps, selon la permanence et la souplesse des conceptions liturgiques. Comment ne pas vouloir aider le public, certes sans aucune intention prosélyte, à entrer dans la variété de la musique des formes et donc à entretenir avec celles-ci un rapport d'intelligence, de compréhension, j'ose dire de bienveillance ? Et en quoi l'expérience du prêtre et celle du fidèle seraient-elles à bannir dans ce cheminement explicatif de formes qu'ils ne se contentent pas de voir mais qu'ils ont à pratiquer, où ils ont à respirer, à vivre ?

Ce que l'on fait pour d'autres cultes, au nom de quoi l'interdirait-on pour les églises ? Serait-ce parce qu'elles sont, plus que tout autre édifice, constitutives de l'histoire de France et qu'on les récuse comme telles ? Je n'ose le croire, même s'il m'arrive de le craindre depuis quelques temps. Encore n'ai-je parlé jusqu'ici que de ce que l'on entend et de ce que l'on voit ! Je n'ai rien dit de notre littérature. Comprend-on quelque chose à Villon, à Du Bellay, à Pascal, à Voltaire, à Chateaubriand, à Hugo, à Vigny, à Baudelaire, à Rimbaud, à Péguy, à Bernanos, à Jean-Paul Sartre si l'on ne sait rien de la foi chrétienne ?

Dans ma jeunesse on eût trouvé ridicule une telle question. Elle ne l'est plus, hélas ! Elle est tragique. Mais elle invite à l'espérance. L'Espérance est la seule issue qui nous reste ; et c'est bien ainsi.

\*

Je résume en effet ce que j'ai essayé de dire. L'Église, selon moi, a trop souvent abandonné des manifestations de la pensée symbolique par laquelle elle nous avait bâtis. C'est grave. Mais il est encore temps de reprendre les choses. Par un enseignement vigoureux et profond donné aux séminaristes, où cette pensée symbolique retrouve, non peut-être la place majeure d'autrefois, mais une place d'importance. C'est vrai pour la musique et pour les chants. C'est vrai pour le cérémonial. C'est vrai pour la paramantique. Je reconnais avec joie que, depuis quelque temps et, j'ose le dire ici, pour une grande part grâce à Benoît XVI, des progrès s'opèrent dans ce sens. Notre société est composite. Très composite, et le sera de plus en plus. Mais très nombreux sont les jeunes, croyants ou non, chrétiens ou non, qui s'émerveillent devant de si sublimes beautés, trop longtemps soustraites à leur entendement. Aidons-les à nous aider. N'ayons pas peur de mêler dans la préparation et dans la pratique des chants des personnes dont la foi est trempée, ou chancelante, ou différente, ou inexistante. Ils entreront tous et feront entrer notre peuple, par la beauté, par le sens en lequel s'incarne cette beauté, dans l'émerveillement (ou peut-être dans l'adoration) où cette beauté nous convie. Il en va de même de ce que nos églises nous donnent à voir, à entendre, à renouveler dans la fraîcheur de la paix sereine à quoi ces espaces sacrés,

vivants, nous convient. Il en va de même de notre littérature. Écoutons les mots. Écoutons le silence entre les mots. Dans la poésie, c'est là que Dieu rafraîchit Élie et lui fait murmurer, comme à Hippolyte devant Thésée : « Le jour n'est pas plus pur que le fond de mon cœur ».

Reconstituons, toute nouvelle, toute remplie de promesses belles dont nous n'avons même pas l'idée, une société de beauté et d'amour. Mais reconnaissons d'abord qu'il nous est arrivé de déparler, de déconstruire, de dissonner. Reconnaissons que cela nous est arrivé à tous, quelles que soient nos proximités, nos différences, nos convergences, nos divergences. Cela nous est arrivé à tous et à chacun et bien entendu à celui qui vous parle. Réapprenons qui nous sommes et de quels instruments nous sommes appelés à jouer dans le grand concert chrétien. Personne n'est inutile dans ce concert. Avançons dans la répétition d'orchestre. La symphonie se jouera au Paradis. ■

# Le fait religieux dans les disciplines scolaires

---

Gérard GOBRY

Directeur de l'Institut de formation à l'étude et l'enseignement des religions (IFER)  
au Centre universitaire catholique de Bourgogne (CUCDB, Dijon)

L'expression « fait religieux » n'a pas été inventée par Régis Debray, mais c'est son rapport de 2002 qui l'a officialisée, quand les ministres de l'Éducation nationale, depuis Jack Lang, l'ont validée. On pouvait hésiter, avant les consignes ministérielles, entre un cours d'« histoire des religions », par exemple, relégué dans des horaires impossibles, et qui n'aurait pas eu sa place dans l'évaluation et les examens ; et – ce qui fut retenu – « l'enseignement du fait religieux » dans les disciplines scolaires. À chaque enseignant la responsabilité de repérer dans sa discipline la place des religions et de choisir un développement épistémique et une méthode didactique appropriés au nouveau venu.

En réponse à ces exigences sont fondés deux instituts : l'Institut européen en sciences des religions (IESR), que Régis Debray fonda avant sa prise en main par Dominique Borne et Jean-Paul Willaime ; et l'Institut de formation pour l'étude et l'enseignement des religions (IFER), fondé en 1995 par René Nouailhat<sup>1</sup>, hébergé par le Centre universitaire catholique de Bourgogne (CUCDB) à Dijon, et missionné par le Secrétariat général de l'Enseignement catholique, Paul Malartre, à la suite du rapport Debray. Puis les lieux de formation et de recherche se sont multipliés, notamment pour la préparation, dans le cadre des universités catholiques, des masters des métiers de l'enseignement.

« Enseignement du fait religieux dans les disciplines » : une expression à éclaircir en plusieurs épisodes. Avec le « fait religieux » d'abord, on sent bien l'alliance diplomatique de notions que guette la contradiction. Le terme « fait » satisfait l'exigence de réalisme, de positivisme ; met en garde contre les dérives prosélytes et les approximations sectaires. Il fallait bien trouver un consensus entre le factuel et l'indicible, entre l'observable et l'immatériel, entre l'institué et les expériences spirituelles. Une hésitation révèle encore cette tension : faut-il employer le terme « fait » au singulier ou au pluriel ? Poser la question est déjà le début d'une réflexion sur la dimension religieuse de nos cultures.

---

1. Auteur de *Le Fait religieux dans l'enseignement. Chemins de formation*, Magnard, Paris, 2000 (Note pour l'édition).

Si on veut maintenant définir la « religion » ou le « religieux », on s'étonne de la diversité des pistes que nous proposent nos dictionnaires : dogmes et rites institués, transmission mythique, spiritualités prophétiques, dévotions populaires... ? Le plus risqué serait de définir toutes ces réalités à partir de notre prisme culturel européen et français. Notre notion de « religion » est tellement marquée par l'histoire du christianisme chez nous que nous nous sentons à juste titre démunis pour aborder avec nos concepts les « religions » de l'Antiquité, l'islam ou les sages de l'Orient.

Au moment de définir ce qu'on pourrait appeler la « dimension religieuse » des contenus disciplinaires à l'école, nous sommes obligés aussi de distinguer l'explicite et l'implicite à l'intérieur des programmes. Pour les historiens, il y a les Croisades, les guerres de religions, la Shoah... La référence religieuse y semble manifeste. Trop manifeste ? Il reste au professeur d'histoire à redéfinir devant sa classe la part du proprement religieux dans ces événements historiques. La même complexité et la même diversité s'ouvrent devant les élèves en cours de français. Quels sens sont donnés au nom de « Dieu » dans des textes aussi éloignés les uns des autres que la Genèse, les *Confessions* d'Augustin, le *Dictionnaire philosophique de Voltaire*, *La Légende des siècles* de Hugo ou *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane ? De même pour l'arrière-plan des termes « faute », « péché », « chute », de la littérature biblique aux romans de Camus.

Mais nous voilà déjà à la frontière entre l'explicite et l'implicite. À côté des objets repérables des diverses religions, il y a tout ce qui est sous-tendu par l'expérience religieuse : notions, expériences, pratiques, œuvres d'art... Dans *Le socle commun des connaissances et des compétences* que le ministère propose en avril 2005, la cinquième compétence, nommée « Culture humaniste », mérite spécialement notre attention. Le « fait religieux » s'y trouve implicitement invité, dans toutes les disciplines : sous les formes de repères géographiques, historiques, littéraires, dans les langues et en histoire et pratique des arts, grâce à des outils pour comprendre l'unité et la complexité du monde.

\*

Aborder le fait religieux par les disciplines signifie donc utiliser les meilleures connaissances, les meilleures méthodes de recherche et d'enseignement expérimentées dans chaque discipline, pour faire entrer sereinement dans les pratiques scolaires un pan entier de nos cultures, en grande partie oublié, voire systématiquement interdit de séjour, suite à un malentendu spécifiquement français, que Régis Debray nomme la « laïcité d'incompétence », pour appeler de ses vœux une « laïcité d'intelligence ».

Peut-on par ailleurs enseigner une discipline qu'on nommerait – qu'on nomme parfois – « culture religieuse » ? Ce serait ignorer que les religions s'invitent dans les cultures au point de se confondre avec des « lieux sacrés » qui la précédaient, des images des dieux et croyances qu'elles n'ont pas inventées. Les imbrications linguistiques entre le religieux et le profane en sont des exemples significatifs. La « liturgie » a d'abord été la prise en charge d'un service public avant de désigner un « office religieux ». La « basilique » des pèlerinages emprunte son modèle – seulement architectural – aux bâtiments romains à usages civiques : judiciaires, politiques, commerciaux.



Au contraire, le « bouc émissaire » a perdu son origine religieuse de sacrifice expiatoire et le mot « enthousiasme » ne fait plus référence à rien de « divin ».

Nous préférons conclure sur ce sujet qu'il n'y a pas à proprement parler de « culture religieuse » et nous en tenir à cette distinction explicitée par Gilbert Caffin d'une « dimension culturelle de la transmission de la foi d'un côté, et de l'autre d'une dimension religieuse de la transmission culturelle ». C'est cette dernière qui est notre sujet.

L'approche disciplinaire n'est cependant pas sans poser des problèmes. Il ne viendrait certes à l'idée de personne de discuter la nécessité, pour prendre connaissance de l'homme et du monde, d'un arsenal disciplinaire divers et varié. Mais cet éclatement de la recherche et de l'enseignement risque de disperser l'attention des maîtres et des élèves, et de leur rendre malaisé un regard global sur la réalité.

C'est pourquoi probablement cette pluralité est souvent réduite, à l'école et dans les familles, à un manichéisme dévastateur. D'un côté le monde des scientifiques, de l'autre celui des littéraires. Ou bien sciences dures versus sciences molles. Méchante opposition qu'alimente la nécessité d'orienter la jeunesse vers des professions rémunératrices. Mais faut-il l'assaisonner de cette magie généalogique à l'origine de poncifs du genre : « Pas étonnant qu'il soit mauvais en maths : ses parents n'y ont jamais rien compris ! » ?

Notre option est de rassembler les forces, non pas de les disperser en les opposant. Invitons chaque enseignant à prendre conscience de l'importance de sa discipline dans l'éducation, de la spécificité de sa discipline, mais aussi de la place relative de cette discipline dans une plus vaste mission qu'on pourrait nommer « méta-disciplinaire ».

\*

Passons donc en revue quelques grandes disciplines et voyons comment le fait religieux s'y trouve impliqué. C'est l'histoire qu'on évoque prioritairement comme meilleur vecteur de cet enseignement : c'est en effet dans les manuels d'histoire que les religions s'exposent le plus explicitement. Ne va-t-on pas même parfois jusqu'à limiter l'enseignement du fait religieux à l'histoire des religions ? Nous nous en tiendrons pourtant à quelques remarques.

La première difficulté pourrait venir de ce que l'objet profond des religions échappe par principe à l'analyse chronologique : on y parle en effet communément d'« éternité » et d'infini. Or l'histoire s'intéresse aux faits et aux documents qui les corroborent. Le fait religieux est souvent, quant à lui, de seconde main, comme le témoignage d'une expérience vécue en dehors des faits eux-mêmes, par résonance, interprétation, conviction. Les manières religieuses d'interpréter le monde laissent assurément des traces dans les comportements individuels, sociaux, politiques. Les causes pour l'historien n'en sont pourtant que conjecturales.

Une deuxième difficulté réside dans la place que les sociétés primitives font à ce qu'on nomme leur mythe primordial, à leurs événements et textes fondateurs. Ce que Mircea Eliade appelle « histoire sainte » constituerait une sorte de « méta-histoire » dont les religions ont toujours fait

leur terreau. C'est le devoir du professeur d'histoire de distinguer dans le respect ces deux sortes d'histoires.

Finissons par une troisième difficulté, pédagogique celle-là. Les identités personnelles et ethniques plantent leurs revendications passionnelles – voire fanatiques – dans la mémoire d'un pays. Elles y sacralisent des repères historiques : Croisades, Inquisition, Révolution française, Shoah... On écrit en effet tous ces mots avec des majuscules, comme Dieu et le Prophète. Le souci constant du professeur d'histoire de « démythisation » risque d'être pris par certains, s'il ne le dose avec délicatesse, pour une profanation hérétique.

En ce qui concerne l'enseignement des arts, il est souvent évoqué comme exemple de l'analphabétisme religieux de notre monde contemporain. On raconte par exemple qu'un élève a interprété le martyre de saint Sébastien comme la suite d'une victoire des Indiens sur les cow-boys. Ou bien on décrit en souriant la perplexité provoquée chez des élèves par les ailes du jeune homme devant la jeune fille de l'Annonciation. Beaucoup d'œuvres d'art religieux ne peuvent pas être abordées, il est vrai, sans un minimum de culture, et les professeurs ne peuvent pas parler sans préparation de l'archange Gabriel ni du mystère chrétien de l'Incarnation.

Le ministère de l'Éducation nationale, conscient de cette profonde ignorance des nouvelles générations, a introduit, comme pour l'enseignement du fait religieux, à tous les niveaux et dans toutes les disciplines, de « l'histoire des arts ». Pourvu que ce ne soit pas dans le but caché de supprimer les « enseignements artistiques », pour se contenter de catalogues de dates, de listes de peintres, sculpteurs, architectes, compositeurs, écrivains et réalisateurs, à quoi il suffirait d'adjoindre des noms d'œuvres et de lieux de création ! Pourvu aussi que l'enseignement des arts ne tombe pas dans l'étude exclusive des techniques et des stylistiques. Où nos enfants apprendraient-ils la contemplation, l'émotion esthétique, l'art de l'exprimer, de la partager et de la transmettre ?

L'architecture, elle, fait déjà, souvent, l'objet d'une attention particulière, à l'école et au collège. Les programmes d'histoire y invitent, par des photos et des planches. La visite des bâtiments religieux – églises, synagogues, mosquée – donne l'occasion de mettre en rapport les religions et leur cadre, de prendre la mesure d'une vie contemporaine des religions dans la cité. Les élèves observent sur place les meubles et les objets du rituel, prennent connaissance du contenu des prières, des lectures, de la prédication, se font une idée pratique de la distribution des temps et des activités au cours des offices religieux. Les manuels scolaires ne sont pas pauvres en plans et en photos. Il reste cependant, après la visite, à poursuivre le travail, en mettant en relation les rites et les croyances, la configuration des lieux et la spiritualité qui s'y développe.

En ce qui concerne les images et les statues religieuses, elles se prêtent bien, techniquement, à l'analyse à l'école : les photos sont si commodes à projeter et à arrêter sur un écran le temps d'une étude iconographique ! Les thématiques des représentations promettent des voyages dans l'histoire et les mythes bibliques, ou dans les légendes foisonnantes des saintes et des saints, au cœur des dogmes de l'Église catholique et des catéchèses officielles comme des expressions de la dévotion populaire.

Que d'exemples de récits on peut ainsi trouver dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine<sup>2</sup>, qui peuvent servir directement à la visite des musées et des églises, comme source d'interprétation iconographique ! Les professeurs ont le loisir, à partir de là, de mettre en scène le dialogue entre arts plastiques et littérature, entre images et récits. Voici saint Nicolas, par exemple, qui sauve de la condamnation à mort, dans la légende primitive, trois soldats. L'iconographie représente donc derrière lui une petite tour d'où dépassent trois petites têtes. De là l'invention de la deuxième légende : il ressuscite trois enfants dont un boucher avait conservé les corps pendant trois jours dans un saloir. De là aussi une initiation au symbolisme des nombres.

Avec la musique, l'enseignant profite d'abord de la confusion reconnue entre le sacré et le profane. Bach et Mozart – pour ne citer qu'eux – n'ont-ils pas resservi dans leurs compositions religieuses (cantates, passions ou messes) des airs étiquetés profanes ? Par ailleurs, les textes de la liturgie catholique que les compositeurs ont honorés le plus fréquemment sont certes en latin : *Magnificat*, *Te Deum*, *Stabat Mater* ou *Requiem*... Mais la distance qu'a prise l'Église avec ces textes depuis la réforme liturgique de Vatican II est en quelque sorte libératrice pour la culture mondaine : ces musiques d'origine religieuse, comme le plain-chant grégorien, sont entrées dans les programmes des chorales profanes ; les concerts et l'école les accueillent peu à peu, sans distinction. Il est donc aisé pour le professeur de remonter, grâce à elles, aux sources historiques et sémantiques de leurs utilisations religieuses.

L'audition musicale est en tout cas l'occasion idéale de l'apprentissage de la contemplation et de l'émotion spirituelle. Exemple pratique d'une pédagogie de l'expérimentation, puis d'une verbalisation de cette émotion si proche de l'extase mystique. À condition bien entendu de ne pas se satisfaire, à l'écoute d'une composition musicale, des évocations réalistes du premier degré, comme : « Ça me fait penser à de l'eau qui coule ou à des oiseaux qui gazouillent ». Voilà la force de la musique : musique écoutée, mais – encore mieux – musique produite avec un instrument, et avec l'instrument le plus aisément transportable : la voix humaine.

On pourrait, dans la liste des arts, inclure la littérature, bien entendu. Si elle mérite une place à part, c'est qu'elle campe sur la frontière entre l'expression rationnelle et la fantaisie de la fiction. Toutes les disciplines s'expriment dans une littérature. *Mythos* et *logos*, selon une distinction qui date des philosophes de l'antiquité grecque. D'un côté le récit fictif et mythique, de l'autre le discours organisé, qui prouve et argumente. Chacun de nous est invité à passer, consciemment, d'un langage à l'autre, d'un genre littéraire à l'autre, en les mariant sans les confondre. Hubert Reeves est certes le spécialiste en astrophysique nucléaire, mais son approche ne se limite pas à la science quand il nous fait cette proposition :

Étendez-vous sur le sol, la nuit, loin des lumières. Fermez les yeux. Après quelques minutes, ouvrez-les sur la voûte étoilée... Vous aurez le vertige. Collé à la surface de votre vaisseau spatial, vous vous sentirez dans l'espace. Goûtez-en longuement l'ivresse<sup>3</sup>.

---

2. Archevêque de Gênes au XIII<sup>e</sup> siècle, auteur d'un populaire recueil de vies de saint(e)s et martyr(e)s (Note pour l'édition).

3. Au début de *Patience dans l'azur*, Seuil, Paris, 1981.

À l'inverse, une analyse très rationnelle peut prendre la langue elle-même pour objet :

Bien repérer les imaginaires du langage, à savoir : le mot comme unité singulière, monade magique ; la parole comme instrument ou expression de la pensée ; l'écriture comme translittération de la parole ; la phrase comme mesure logique, close ; la carence même ou le refus de langage comme force primaire, spontanée, pragmatique<sup>4</sup>.

La distinction linguistique la plus sensible aux religions révélées est celle de l'oral et de l'écrit : d'un côté la parole, le souffle de la vie, la nomination créatrice de la Genèse, un véritable instant mystique ; de l'autre côté l'écrit qui conserve et sacralise, le « Livre », les « Écritures », avec des majuscules, qui affrontent le temps de l'histoire et que l'institution conserve pour une transmission fidèle.

Comme le professeur de français est aussi professeur de langue, il aborde avec ses élèves la rigueur des codes linguistiques et au contraire le génie du détour et de la fantaisie créatrice ; la recherche du mot exact, mais aussi l'art de « donner un sens plus pur aux mots de la tribu »<sup>5</sup>. L'art d'exprimer, dans – et hors de – sa langue codifiée, le « mystère » qui échappe aux dictionnaires et aux grammaires.

Langue et littérature sont deux outils privilégiés du dialogue entre les cultures et donc entre les religions. Elles permettent d'entrer dans des champs étrangers, par la pratique des langues anciennes et modernes. Mais, pour le professeur de français spécialement, c'est une chance toute particulière, grâce, par exemple, à l'étude des écrivains francophones du Maghreb ou de l'Afrique subsaharienne, de combler une partie du fossé qui sépare dans nos esprits le monde du Nord et celui du Sud, les religions chrétiennes et celles qu'a inspirées l'islam<sup>6</sup>.

\*

Si nous devons traiter maintenant les disciplines scientifiques à distance des disciplines littéraires, c'est qu'un conflit multiséculaire les sépare. Au début des temps modernes, leur rencontre est conflictuelle. Dans les représentations de certains esprits, l'Église n'en finit d'ailleurs pas, depuis Galilée, d'être coupable d'avoir manqué « la » vérité, celle des sciences. Avant la Renaissance, l'institution ecclésiastique avait généralisé sur son aire d'influence sa vision totalisante du monde, et la théologie était pour elle la mère des sciences. L'esprit des Lumières va contredire cette idéalisation par une autre, pour venir à bout, pensait-elle, de l'obscurantisme religieux. La science comme religion nouvelle ? En tout cas naissance d'une complexité là où régnait une unité tranquille. Le camp de la logique gagne des batailles et installe sa citadelle pour longtemps. L'école est aujourd'hui invitée, dans ce contexte, à enseigner la paix par le dialogue.

---

4. ROLAND BARTHES, *Le plaisir du texte*, Seuil, Paris, 1973.

5. STÉPHANE MALLARMÉ : « Le Tombeau d'Edgar Poe ».

6. Un livre de Luc Collès peut nous y aider : *Islam-Occident. Pour un dialogue interculturel à travers des littératures francophones*, E.M.E. Éditions, Fernelmont (Belgique), 2010.

En commençant par cultiver l'interdisciplinarité, pour faire dialoguer les disciplines qui, de quelque manière, s'opposent. Selon le principe que l'homme doit faire dialoguer les différentes expertises de son génie.

L'Institut de formation des maîtres, à Caen, sous la direction de Jean Mallet, organisait il y a quelques années une formation qui réunissait des professeurs de SVT<sup>7</sup> et des professeurs de français. Chacun avec son regard spécifique, que l'autre ne connaissait pas jusque-là. L'analyse commune des manuels en usage dans les classes n'était pas la moins intéressante des activités de ce stage. Que signifie « vie » dans « sciences et vie de la Terre » ? Comment les manuels passent-ils, pour parler scientifiquement aux élèves, par des allégories littéraires à la manière des fables de La Fontaine ?

En SVT, les questions éthiques viennent aussi s'inviter : elles interpellent les morales personnelles et les messages des religions. La manière de donner sa place, tout naturellement, dans cette diversité, aux réflexions de l'Église catholique et à ses consignes argumentées, est de la plus grande importance. Au CUCDB, Mgr Minnerath, archevêque de Dijon et professeur honoraire à l'Université de Strasbourg, intervient devant nos étudiants sur le thème de l'éthique universelle. L'option de l'Église alors n'est certes pas absente, mais elle vient en son temps prendre sa place dans son discours. Invité comme expert pour instruire un dossier, il oublie scrupuleusement son rôle de pasteur et d'apologiste. Avec les futurs enseignants qui l'écoutent, c'est donc l'occasion de réfléchir à la posture de l'enseignant, qui ne cache pas ses convictions, mais les présente à leur place dans un dialogue respectueux.

Bien des enseignants et éducateurs expérimentent déjà avec bonheur ces formes de dialogues interdisciplinaires, par des conférences, des débats, des ateliers... sur les thèmes contemporains de l'avortement, l'euthanasie, le développement durable ou la théorie du genre. En n'oubliant jamais d'y présenter nommément les différents regards des disciplines scolaires aussi bien que les points de vue des Églises et des familles philosophiques qui alimentent les débats éthiques de nos sociétés.

Si on trouve du profit à faire dialoguer les disciplines, c'est d'abord parce qu'elles ont toutes, sans exception, quelque chose à apporter à nos élèves, dans les domaines de la connaissance et des méthodes. Mais elles sont aussi des moyens d'instruire des questions humaines qui dépassent les disciplines elles-mêmes. Permettez-moi d'employer pour en rendre compte ici le terme de « transdisciplinarité », avec le préfixe « trans » dans son premier sens latin d'« au-delà de ». Il évoquerait une sorte de « pont » entre les disciplines. On construirait ce pont en le pratiquant avec honnêteté intellectuelle et application. Or ce qui transcende les disciplines, c'est, comme l'écrit Camus, la question du sens de la vie :

Je n'ai jamais vu personne mourir pour l'argument ontologique. Galilée, qui tenait une vérité scientifique d'importance, l'abjura le plus aisément du monde dès qu'elle mit sa vie en péril. Dans un certain sens, il fit bien. Cette vérité ne valait pas le bûcher. Qui de la Terre ou du soleil tourne autour de l'autre, cela est

---

7. *Sciences et vie de la Terre*, autrefois « sciences naturelles » (Note pour l'édition).

profondément indifférent. Pour tout dire, c'est une question futile. En revanche, je vois que beaucoup de gens meurent parce qu'ils estiment que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue. J'en vois d'autres qui se font paradoxalement tuer pour les idées ou les illusions qui leur donnent une raison de vivre (ce qu'on appelle une raison de vivre est en même temps une excellente raison de mourir). Je juge donc que le sens de la vie est la plus pressante des questions...<sup>8</sup>.

Mais on ne doit pas s'attendre à ce que Camus propose que l'école « donne le sens » de la vie. Il s'agit plutôt, pour le maître, de former des esprits à des choix intelligents, d'instruire des questions auxquelles des réponses ont déjà été données dans nos cultures, de proposer des témoignages de vies authentiques que ces réponses ont inspirées.

\*

Enfin, bien que nous ayons répugné à assimiler le « fait religieux » à une discipline, il n'est pas inutile de lui définir une sorte de didactique. Autrement dit, posons la question de rendre possible, grâce aux didactiques spécifiques des disciplines, l'introduction systématique du fait religieux à l'école.

Notre première consigne serait de nous tenir avec courage dans cette tension primordiale entre le *mythos* et le *logos*, évoqués plus haut, personnellement, collectivement, dans l'institution et spécialement dans la discipline. La longue histoire de l'homme en est tirillée, sous des formes diverses. Nous n'allons pas résoudre la question ; nous ne devons pas non plus l'éviter. Les connaissances accumulées par les programmes scolaires n'ont jamais été la motivation de la création artistique et littéraire, pas plus que de la recherche scientifique. Si l'homme crée des histoires, les raconte, rejoue ses récits, fait appel à sa raison, fabrique des outils..., c'est pour comprendre le monde et agir sur lui. C'est à cette démarche que nous sommes tenus d'inviter nos élèves.

Une manière de formaliser cette tension est de rapprocher les termes de « savoir » et « croire ». L'IFER, à l'occasion d'un symposium préparé à Louvain pour le mois d'avril 2013, invite des universitaires de différents États européens à expliquer comment ils s'y prennent pour instruire leur jeunesse à la dimension religieuse de la culture, avant qu'elle la découvre caricaturée dans les formes sauvages de quelque secte extrémiste. Certains pays, comme nous le savons, mandatent leurs religions instituées, au pluriel ou au singulier. L'école, dans le meilleur des cas, multiplie les options en respectant la diversité des religions en présence. Quand l'abstention est permise, un cours d'éthique, ou de philosophie de la laïcité est une alternative pour ceux qui n'optent pas pour le cours de religion. Ce qui assurément ne résout pas efficacement la crise de l'ignorance généralisée des faits religieux. L'Éducation nationale française a choisi une offre disciplinaire, qui ne sépare pas les faits religieux des faits de culture, à connaître et analyser avec les moyens des disciplines scolaires. Le pari ne sera gagné que si les enseignants ont conscience de la délicatesse de leur mission, que si la formation des enseignants tient compte de la distinction entre « enseignement religieux » et « enseignement du religieux, du fait religieux, de la dimension religieuse des cultures ».

---

8. ALBERT CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe*, 1942.

Nos cultures fonctionnent sur des représentations symboliques que l'éducation ne peut pas ignorer. Le trio « liberté, égalité, fraternité » a établi notre République française ; la « laïcité » est invoquée comme base de notre accueil des immigrés ; « la civilisation » a justifié notre expansion coloniale ; les « droits de l'homme » nous rendent fiers de posséder un produit universalisable. Dans un mythe que l'homme occidental prétend appliquer à l'ensemble de l'humanité, il affirme ces valeurs, même s'il les applique lui-même médiocrement. Ce sont ses convictions. Il y croit, les justifie de manière raisonnée, les défend en usant de tous les moyens ; il se passionne pour elles en s'identifiant à leur perfection imaginaire.

L'école a le devoir de refaire en exercice la fondation de ces grandes convictions. À l'intérieur de chaque discipline, ce sont aussi ces convictions qu'il convient de faire dialoguer. Voilà pourquoi chaque enseignant est sommé de scolariser le témoignage et le débat, avec respect et intelligence. Un livre, un article, un invité exceptionnel. Toujours au pluriel, pour éviter l'opinion univoque. Puis enseigner le débat par l'expérience, réguler les prises de paroles.

Aller, dans la classe, au cœur du questionnement primordial, celui de nos élèves, en rapport à ce que notre culture nous transmet. Comment se représentent-ils le bonheur et le progrès ? Comment voient-ils leur monde de demain, confronté à l'écologie, au développement durable ? Qu'expérimentent-ils du besoin de consommer toujours plus, ou de se priver, d'une manière ou d'une autre, pour plus de bonheur ?

Pour pousser au bout le schéma anthropologique de notre propos, disons que l'école peut être considérée comme initiatique. Elle tient un discours informatif, tout le monde le sait. Mais elle est aussi un lieu de témoignage, à commencer par le témoignage du professeur et celui de tous les éducateurs des établissements, qu'ils en soient conscients ou non.

L'école est aussi le lieu où l'enfant refait, accompagné, le parcours de l'humain, dans ses questions, ses errances, ses réussites ou ses échecs. Les TP<sup>9</sup> au labo l'invitent à jouer le rôle du chercheur, l'exercice de narration celui d'écrivain. Il est prié de se poser les questions de tous les temps, réactualisées dans les situations contemporaines.

C'est ainsi que l'école peut justifier son caractère de lieu d'« épreuves ». Le mot a même été retenu pour désigner l'examen lui-même. On y apprend l'effort, l'attention, les contraintes de la vie en société. On y apprend – parfois dans la souffrance – à devenir un autre.

\*

À vrai dire, plus on se pose cette question de « l'approche disciplinaire de la dimension religieuse dans la culture », plus on en mesure la profondeur et l'urgence. En se faisant inviter à l'école, le « fait religieux » ne pouvait pas être une discipline comme les autres. Mais au lieu d'accepter la dernière place, la discipline qu'on n'évalue pas et dont l'heure unique est casée sur des horaires impossibles, on peut revendiquer pour lui une place de choix au cœur des disciplines les plus honorées.

---

9. Travaux pratiques d'expérimentation (Note pour l'édition).

Encore nouvel arrivé à l'école, le fait religieux invite à faire dialoguer les disciplines en exploitant leurs spécificités épistémiques et méthodologiques. Il accompagne des petits d'hommes dans les questionnements primordiaux de l'humanité jusqu'au seuil d'engagements réfléchis et libres. Si on accepte les bouleversements qu'il inspire dans les comportements pédagogiques, il peut donner à l'école un nouveau souffle. ■



# Le culte, fait culturel

---

Jean DUCHESNE

Professeur honoraire de chaire supérieure

Membre de l'Observatoire Foi et Culture

**A**ffirmer que le culte est un élément ineffaçable et constitutif de la culture, c'est une manière de prendre à l'envers notre sujet d'aujourd'hui. En effet, ce qui caractérise le « christianisme culturel », c'est le constat que les données de la foi chrétienne appartiennent à la culture, même si leur place paraît devenir inexorablement de plus en plus marginale au fil de l'histoire. Cependant, si la foi fait partie de la culture, il s'en suit que celle-ci est plus grande, plus vaste, plus englobante. Du coup, il peut être contesté que les expressions de religiosité lui soient vraiment essentielles. Finira-t-elle par s'en passer ? D'aucuns le prédisent tandis que d'autres le redoutent.

Or le rapport s'inverse si le regard est porté de l'intérieur du christianisme<sup>1</sup>. Le mystère du Christ occupe alors une position non plus secondaire et datée, mais absolument centrale et même inexpugnable. Ce n'est plus un contenu (participe passif et passé) parmi d'autres dans la culture, mais le contenant (participe présent et actif) – non pas au sens d'une enveloppe servant à emballer n'importe quoi, mais à la manière d'un moule qui donne des formes, d'un logiciel qui traite des données brutes ou d'un programme génétique qui recèle en germe ou en puissance une vie et des formes qui se renouvelleront indéfiniment.

Cette fécondité originelle et permanente se manifeste d'abord et directement dans le culte. Mais les célébrations retentissent bien au-delà de leur champ propre, dans toute la culture. Elles ne font pas qu'actualiser à travers les rites l'autorévélation de Dieu, la venue, le sacrifice et la Résurrection de son Fils. Car ce qui est accompli et vécu là nourrit la perception du monde et de l'existence, oriente l'intelligence et les comportements plus sûrement que les systèmes de pensée et la morale qui en découlent. C'est l'inspiration de productions artistiques de toutes sortes, et même celles qui n'ont pas pour but de servir la piété s'en trouvent éclairées. Pour parodier Térence, *nil humani a Christo alienum credimus*<sup>2</sup> : la foi nous enseigne que rien de ce que font librement les hommes n'est étranger au dessein de leur Salut par la Croix.

Toutefois, l'intégration des multiples développements de la culture dans une optique chrétienne n'est pas toujours évidente. Il n'est pas rare que des productions artistiques contredisent explicitement cette assomption, laquelle relève de la foi et non du démontrable honnêtement irrécusable.

---

1. Comme chez Chateaubriand de façon exemplaire, ainsi que l'a montré Nicolas Perot.

2. Le vers 77 de l'*Héautontimorouménos* du poète comique latin Térence (II<sup>e</sup> siècle avant Jésus Christ) est : *Homo sum et nil humani a me alienum puto* – « Je suis homme et je pense que rien d'humain ne m'est étranger ».

Nous ne sommes plus, comme au Moyen Âge, en régime de chrétienté. Si bien que la question qui nous est posée aujourd'hui est de savoir comment concilier les deux approches qui viennent d'être sommairement opposées, et d'abord si c'est simplement possible.

## Pas de culture sans culte

La première remarque à présenter est qu'il n'existe pas de culture sans culte, même si c'est sous des formes implicites et dégénérées. Le XX<sup>e</sup> siècle a peut-être été celui de la sécularisation. Mais même les sociétés les plus féroce­ment athées ont organisé des rassemblements de style indé­niablement liturgique, avec défilés militaires, discours, fanfares, chants patriotiques ou parti­sans, mises en scène et gestes symboliques au lieu de processions cléricales, sermons, cantiques, grandes orgues et rituels sacramentels, et puis des drapeaux et des portraits géants de héros à la place des croix et des statues de saints...

Sur un mode moins sinistre, les sports donnent également dans le cérémonial. Un sommet est atteint avec les Jeux olympiques : la flamme apportée par des relayeurs dont le dernier est une célébrité, tout le monde debout pendant le serment prononcé au nom de tous les participants par un autre champion promu à une espèce de prêtrise... Et tout au long de l'année, les stades, les pistes et même les routes pendant le Tour de France sont des temples où les foules se rendent en pèlerinage pour aduler les dieux fabriqués par toute une chaîne d'industries spécialisées. Les gens rapportent chez eux, pour leurs dévotions privées, posters, maillots et gadgets-souvenirs, qui ont un peu la même fonction que les chapelets, médailles et images pieuses de tel ou tel sanc­tuaire. Les supporters s'organisent en clubs qui sont autant de confréries de zélateurs.

Dans la sphère scolaire et universitaire, la distribution des prix a disparu, mais le goût revient des séances académiques et des toges professorales. Dans le domaine culturel, on n'hésite pas à parler de culte à propos d'œuvres récemment devenues classiques (« film-culte », « BD-culte », etc.). Il arrive qu'on n'ait pas peur de reconnaître en certains artistes ou vedettes des idoles, avec des *fans* qui pourraient aussi bien être appelés des adorateurs et qui forment comme des sectes avec leurs rites.

Toute cette culture, qu'elle soit populaire ou élitiste, ne produit pas que du rêve et des mythes interprétatifs ou identitaires. Elle secrète invinciblement ce qu'on ne peut guère nommer autre­ment que du culte. Un autre exemple est la résilience de la franc-maçonnerie avec ses « tenues » et ses degrés initiatiques. On parle un peu partout de grands-messes, et ce sont au moins des substituts de messe.

Tout ceci signifie que les expressions concrètes de religiosité sont irrépressibles, qu'elles soient sociales ou bien individuelles, à travers un fétichisme tacite. Gris-gris et porte-bonheur n'ont pas disparu. Le buis béni des Rameaux mobilise des pratiquants très irréguliers. Lorsqu'un événe­ment ou une occasion paraît avoir une portée qui ne se laisse pas complètement expliquer et qui dépasse ce qui en est immédiatement expérimentable, on cherche à solenniser, à marquer qu'il y a là quelque chose de l'ordre de ce qu'on est bien obligé de désigner comme transcendant ou sacré.

On le voit bien lors de mariages, de naissances ou de décès, parce que dans ces cas-là, même sans avoir la foi, on sait que l'église offrira une prestation moins pauvre, plus suggestive que la mairie, la maternité ou le crématorium.

## Une revanche de la nature sur la culture

C'est un phénomène plus étrange qu'il peut sembler à première vue. Car on a là, de quelque manière, une revanche de la nature sur la culture. « Chassez le cultuel, il revient au galop », pourrait-on dire pour parodier Horace et Destouches, en substituant sans violence « cultuel » à « naturel » au seul prix d'une belle diérèse<sup>3</sup>. Un besoin inhérent à l'humanité lui fait recourir à des rites existants sans forcément adhérer à tout ce qu'ils véhiculent, ou l'amène à en inventer de nouveaux sans pour autant que cela produise des visions cohérentes ni autre chose que des phénomènes sociaux marginaux.

La culture contemporaine est donc émiettée et ne comprend le culte que de façon le plus souvent implicite et anarchique. Les diverses sciences humaines et aussi la littérature – par exemple Vercors dans *Les Animaux dénaturés* en 1952 – ont mis en lumière que l'être humain est à la fois social, charnel et métaphysique. L'exigence de ces trois dimensions est assumée, aux niveaux non seulement spéculatif et privé, mais également collectif et concret, dans le culte comme dans la culture. Les deux s'avèrent ainsi inséparables sous peine de mutiler l'humanité.

En rigueur de terme, l'un et l'autre sont d'ailleurs issus de la même matrice : le verbe latin *colere*, dont le supin est *cultum*, et qui signifie « cultiver », « soigner », « honorer » mais aussi « habiter » un lieu, ce qui a donné « colon » et « colonie ». Par delà son fondement agricole comme mode civilisateur de subsistance<sup>4</sup>, la culture est de la sorte ce qui permet à l'homme de coloniser son environnement spatial et temporel, de le connaître afin de le gérer et d'y agir. Elle n'est pas seulement ce que l'on sait ; elle est aussi, et indissociablement, ce que l'on fait, en sachant ne pouvoir tout maîtriser et en s'interrogeant sur l'au-delà insaisissable où la vie s'insère.

Même si la réponse est dubitative ou négative, voire négatrice, ce questionnement suscite toujours du culte, c'est-à-dire des activités dont la motivation n'est pas uniquement utilitaire. Dans cette perspective, le mot « liturgie » prend tout son sens. Il vient du grec *leitourgia*, « service pour le bien commun des citoyens ». Comme partie intégrante et inévitable de la culture, comme réception de tout ce qui est culturel au sens large du mot, le culte correspond à un besoin fondamental de l'humanité.

---

3. La diérèse consiste à dissocier deux voyelles et ici à prononcer « cultu-el » en trois syllabes (de même que « naturel ») pour faire un alexandrin calqué sur celui de Philippe Néricault dit Destouches (1680-1754) dans sa comédie de 1732, *Le Glorieux* : « Chassez le naturel, il revient au galop ». C'était la reprise d'un adage du poète latin Horace (65-8 avant Jésus-Christ) : *Naturam expelles furca, tamen usque recurret* – « Tu auras beau chasser la nature à coups de fourche, elle reviendra toujours » (*Épîtres*, I, X, 24).

4. Cicéron semble avoir été le premier à relever l'analogie entre l'agriculture et la culture humaine et sociale : « Un champ, si fertile soit-il, ne pourra rien produire s'il n'est pas cultivé, et il en va de même pour l'humanité si on ne l'instruit pas » (*Tusculanes*, II, 13).

## Marginalisation du culte chrétien

Dans ces conditions, le défi qui nous est lancé est de comprendre pourquoi le culte chrétien n'est plus considéré comme un composant essentiel de la culture d'aujourd'hui en Occident, pourquoi on voit marcher vers Compostelle pour la seule beauté de l'expérience et des paysages, ou – pour le formuler avec quelque agressivité – pourquoi la messe semble menacée de n'appartenir bientôt plus qu'à la culture d'un ghetto.

À cet égard, le pessimisme est peut-être prématuré. De même qu'en novembre 1918 personne n'a protesté lorsque le gouvernement, anticlérical en tête, s'est présenté à Notre-Dame de Paris pour un *Te Deum* de victoire, nul n'été choqué qu'en août 1944 le général de Gaulle, après avoir descendu les Champs-Élysées, dépasse la place de la Concorde et longe la Seine jusqu'à la cathédrale pour y entrer et s'agenouiller en entonnant le *Magnificat*. Plus près de nous, en janvier 1996, lorsque le président Mitterrand est décédé, indépendamment de ses obsèques célébrées dans une relative intimité à Jarnac par Mgr Dagens, on n'a rien trouvé de mieux, pour rendre hommage à l'illustre défunt, qu'une messe toujours à Notre-Dame en présence de tous les grands de ce monde.

René Rémond a fait observer qu'aucune institution en France ne rassemble aussi régulièrement autant de monde que l'eucharistie dominicale des paroisses<sup>5</sup>. Il existe d'autres faits inséparablement culturels et culturels qui sont au moins quantitativement non négligeables, mais dont les miroirs universitaires aussi bien que médiatiques peinent à capturer, répandre et imposer l'image : les pèlerinages, à commencer par Lourdes, les pôles d'attraction et de rayonnement que constituent les abbayes et monastères...

Il n'empêche que la perception de la messe comme source et sommet culturel non seulement de la vie chrétienne, comme l'a rappelé Vatican II<sup>6</sup>, mais encore de la culture, a été sérieusement brouillée et atténuée. Les explications ne manquent pas.

**1.** En premier lieu, les avancées scientifiques et technologiques ont fait reculer l'ignorance et l'insécurité qui poussent à chercher à se concilier les bonnes grâces de mystérieuses forces supérieures. Le sens du sacré n'a pas été éliminé – ce serait « contre nature », comme on vient de le suggérer –, mais il est routinièrement refoulé comme superstitieux, obscurantiste, ringard, etc.

**2.** Deuxièmement, dans le sillage du progrès matériel, les moyens de produire quelque chose d'à la fois important et beau et de l'apprécier ont changé. Autrefois, l'église du village était pratiquement le seul lieu où la population majoritairement rurale pouvait se réunir, où étaient évoquées et illustrées des merveilles, et où l'on chantait ensemble. Dans les villes nouvelles, les bâtiments publics les plus remarquables ne sont pas des lieux de culte. Musées, spectacles et concerts sont aisément accessibles à tous. Des enregistrements de musique de toutes sortes sont à disposition, si bien qu'on ne chante plus guère et qu'à la messe du dimanche, et c'est un problème abandonné aux bonnes volontés plus ou moins compétentes et douées. Chorales et orchestres louent des

---

5. RENÉ RÉMOND, *Le Christianisme en accusation*, DDB, Paris, 2000 et *Le nouvel antichristianisme*, ibid., 2005.

6. *Lumen gentium*, 11.

églises souvent désormais sans chantres ni organiste pour jouer laïquement *Passions*, *Requiem* et *Messes* : symptôme d'un divorce entre culte et culture.

**3.** Enfin, la pratique religieuse a elle-même évolué. Depuis le renouveau spirituel et même mystique du Moyen Âge, elle s'est intériorisée et les observances formelles sont peu à peu devenues des expressions de la foi vécue au lieu d'en être avant tout l'origine à travers les grâces sacramentelles qu'elles dispensent. Un tel rééquilibrage était légitime. La Réforme et la « modernité » ont cependant accentué l'adhésion personnelle au détriment du ritualisme et du légalisme. Si bien que les schismes successifs au sein du protestantisme finissent par donner, particulièrement aux États-Unis, des assemblées qui sont plus proches de *meetings* profanes et des *happenings* que de célébrations véritablement liturgiques.

On a là une application inattendue du vieil adage : *lex orandi, lex credendi*<sup>7</sup>, autrement dit ici : le contenu de la foi est conditionné par les formes qu'on réussit à lui donner. Si la liturgie n'éveille pas de sentiments, on est tenté d'en conclure qu'on ne croit plus en rien, et d'en voir la preuve dans l'ennui éprouvé à la messe parce que tout bêtement on n'y comprend pas grand-chose. Et si la foi qui s'exprime est une sélection dictée par des élans particuliers et circonstanciels, les rites perdent leur portée universelle, leur accessibilité objective pour ceux dont la foi subjective est hésitante ou incertaine ou qui sont (comme on disait il n'y a pas si longtemps) « en recherche ».

## Le temps des idolâtres qui se croient iconoclastes

Devant cet effacement de la foi du charbonnier qui acceptait sans états d'âme les prescriptions de l'Église sur la pratique religieuse en même temps que les commandements confiés à Moïse et les Béatitudes, les Écritures ne nous laissent pas désarmés. Elles invitent à n'être pas surpris que du culte persiste dans la culture déchristianisée, parce que l'alternative qu'elles dévoilent n'est pas entre d'une part la reconnaissance d'une transcendance et de l'autre l'athéisme ou l'agnosticisme, mais entre d'un côté l'adoration du seul vrai Dieu et en face le paganisme, qu'il soit conscient ou non.

Certes, nos contemporains haussent les épaules lorsqu'ils s'entendent accuser d'idolâtrie. Que la religiosité primitive ou naturelle qui se manifeste dans les aspects culturels de la culture contemporaine n'est pas substantiellement différente des rites abominables que le peuple élu a combattus, nous pouvons le reconnaître, mais pas le faire admettre, parce que les objets de vénération ne sont plus en intention les mêmes : les ploutocrates modernes nieront qu'ils se prosternent devant Mammon (ou d'ailleurs devant qui que ce soit). Et les fans de telle ou telle star savent bien que leur idole n'est pas divine ; ils se satisfont seulement de faire semblant, en s'imaginant ne pas se duper eux-mêmes.

Il est alors vain de dénoncer un paganisme lorsque le sens du sacré est émoussé ou rejeté. Mais alors, qu'honorent donc les élans culturels de la culture actuelle, dont l'originalité est de valoriser la dérision, l'irrespect, la transgression ? Comment montrer à des iconoclastes qu'ils sont idolâtres ?

---

7. Attribué à Célestin I<sup>er</sup>, pape du V<sup>e</sup> siècle.

Comment faire comprendre que la seconde partie des Dix commandements, qui paraît résumer les préceptes moraux d'une sagesse sans référence nécessaire au divin, est en réalité indissociable de la première, qui met en garde contre les tentations permanentes non pas d'abolition mais de perversion de la propension culturelle inhérente à l'humanité ?

Une solution à cette énigme de la culture contemporaine, qui s'enlise dans l'obscurantisme barbare tout en prétendant s'en affranchir, transparait dans les deux premiers vers du dernier couplet de *La Marseillaise*, qui font chanter :

Amour sacré de la patrie,  
Conduis, soutiens nos bras vengeurs.

Ces deux octosyllabes, qui semblent anodins, s'avèrent, à y regarder de plus près, terriblement révélateurs. En effet, ce qui est sacré ici – lisons bien –, ce n'est pas la patrie, comme on l'aurait attendu, mais l'amour qu'on lui porte. Et cet amour, en même temps qu'il construit une identité filiale, est destructeur puisqu'il pousse à punir ce qui le contrarie. Autrement dit, ce sont des sentiments qui s'installent sur les autels et exigent qu'on leur immole tout ce qui pourrait les réprimer ou les concurrencer, afin de s'autocélébrer sous des formes qui s'imaginent en vain n'être pas culturelles.

## Savoir et faire

Ceci nous conduit à nous examiner nous-mêmes. Nos liturgies sont-elles propres à imprégner la culture d'aujourd'hui ? Ceux qui voient un bout de messe à la télévision ou mettent pour une fois les pieds dans une église, à l'occasion d'un mariage ou d'un enterrement, perçoivent-ils que ce qui s'accomplit là dépasse infiniment ce qui peut en être approprié ? Qu'est-ce qui leur donnera l'intuition que le mémorial de la venue du Fils de Dieu, de sa Passion et de sa victoire sur la mort transfigure l'événement dont ils sont les témoins, approfondit l'horizon et renouvelle radicalement le paysage ?

Nous pouvons nous poser d'autres questions. Par exemple, la formation initiale mais aussi continue du clergé comporte-t-elle, en sus d'un travail spirituel et intellectuel qui est certainement indispensable, une préparation et des mises à jour suffisamment réfléchies et pratiques à la mission spécifiquement sacerdotale et au maniement des symboles ? Il y va de la place du prêtre non pas dans la société, mais dans la culture. Non pas seulement comme chef de communauté, comme notable ou comme gourou, mais comme « ministre du culte » (ainsi que le formule non sans lucidité la législation d'inspiration anticléricale), c'est-à-dire comme *hiereus*, comme envoyé personnel du Christ, le sacrificateur parfait de l'épître aux Hébreux. C'est une figure qui remonte, jusque dans la nuit des temps, non pas au sorcier ni même au chaman, mais à la personnalité royale qui, dans le Premier Testament, transparait en Melchisédech<sup>8</sup> avant d'être identifiée comme le Messie dont la puissance n'est pas uniquement sociale ni même spirituelle, mais établit le culte, c'est-à-dire la relation au seul vrai Dieu, dans la pureté sans laquelle il demeure idolâtre et vain.

---

8. *Hiereus* en grec signifie « sacrificateur ». Dans l'épître aux Hébreux, voir toute la partie centrale : 3, 1 à 10, 25. Sur Melchisédech, voir Genèse 14, 18-20 ; Psaume 110 (109), 4 ; Hébreux 7, 1-3.

Et nous laïcs, appelés à participer à la liturgie sans y jouer les premiers rôles, sommes-nous convaincus que le christianisme ne se résume pas à une philosophie fondant une vie intérieure et une morale motivant le témoignage, mais repose d'abord sur des sacrements, des rites et des observances qui imprègnent toute la culture et y répondent à des besoins fondamentaux ? Tout culte a un caractère à la fois public et initiatique. Certes, nous célébrons portes ouvertes. Mais cela suffit-il ? Sommes-nous sûrs que notre participation à la culture répand l'information nécessaire à l'accès aux mystères de la foi ?

Pour ne pas esquiver nos responsabilités, demandons-nous encore : allons-nous à la messe pour exprimer ce que nous croyons, voire pour le vérifier, ou pour répondre à l'appel de Dieu ? Il ne s'agit pas simplement de savoir ce qu'il nous dit, et plutôt de découvrir ce qu'il *fait* pour nous – qui est, peut-on reconnaître, l'œuvre de l'art le plus sublime, à la fois le matériau et le principe ou le prototype de toute création rédemptrice. Cette conjonction du savoir et du faire, c'est la définition même de la culture qui nous est donnée. Et il y a plus, car nous sommes associés à cette connaissance-action, non seulement dans la liturgie où Dieu lui-même (et non pas nous tout seuls) l'actualise, mais encore au-delà : dans les productions qui illustrent et concrétisent le mystère du Salut par la Croix, ou du moins sont infailliblement situables par rapport à cette référence ultime.

## Du sacrifice à l'eschatologie

Tout ceci suscite cependant une autre question, qui est inévitable : sommes-nous assez clairs sur la notion, désormais peu évidente et pourtant décisive, de sacrifice ? En l'occurrence, la meilleure ressource demeure vraisemblablement *Le Rite et l'homme* du P. Louis Bouyer<sup>9</sup>. Je ne puis qu'y renvoyer, en me contentant de rappeler qu'il ne s'agit pas de fabriquer du sacré par une immolation, mais d'avoir part à la vie de Dieu sans s'emparer de tout ce qu'il donne et au contraire en le lui remettant afin de le recevoir avec la même gratuité. Du fait de l'inégalité, creusée en abîme par la présomption originelle, entre le Créateur et les créatures pourtant faites à son image, cet échange est irréalisable – à moins que le Fils prenne chair, s'offre à son Père comme il se reçoit de lui de toute éternité et en soit glorifié, envoyant leur commun Esprit afin de permettre aux humains d'entrer à sa suite dans cette relation de don réciproque.

Un dernier mot, pour tenter d'aller jusqu'au bout – jusqu'à l'*Eschaton*, la fin des temps, l'éternité bienheureuse. Le bonheur dont le Christ donne l'espérance n'implique la disparition ni du culte ni de la culture, mais que l'un et l'autre ne feront plus qu'un. Car voir Dieu face à face, dans une allégresse qui ne sera pas désincarnée (si nous croyons à la résurrection de la chair), donnera également d'admirer sa création enfin récapitulée et pacifiée sans que rien n'en ait disparu dans l'oubli, c'est-à-dire dans les errances de la culture qui s'imagine pouvoir se passer de culte. ■

---

9. LOUIS BOUYER, *Le Rite et l'homme*, coll. « Lex orandi », Cerf, Paris, 1962 ; réédition 2009. On y trouvera également l'étude de la figure du roi-prêtre comme distincte de celles du sorcier et du chaman, ainsi qu'une présentation de l'Eucharistie comme rite sacrificiel comblant et dépassant les attentes humaines que l'anthropologie peut analyser. Voir à défaut ce qui est résumé dans notre *Louis Bouyer*, coll. « Penseurs chrétiens », Artège, Perpignan, 2011, p.28-34.





# Des héritiers sans testament ?

---

Rémi BRAGUE

de l'Institut

Universités de Paris-I Panthéon-Sorbonne et Munich

**L**e sujet qui m'a été proposé consistait en une question, que je cite littéralement : « La civilisation sortie du christianisme peut-elle négliger la relation avec son héritage religieux ? » J'ai choisi comme titre de ma réponse une formule qui fait allusion à une phrase de René Char, tirée d'un poème de guerre : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament »<sup>1</sup>. Elle a acquis quelque célébrité depuis que Hannah Arendt l'a choisie comme épigraphe d'un livre de 1961, traduit en français sous le titre éloigné, mais au fond assez adéquat de *La Crise de la culture*<sup>2</sup>.

Mais je me demande justement si le contenu d'un message religieux est bien quelque chose comme un héritage. Ce concept, ou plutôt cette métaphore, me semble suspecte. Si bien que j'ai bonne envie de retourner la formule et de risquer : « Notre testament n'est suivi d'aucun héritage ». J'ai eu récemment l'occasion, dans un autre cadre, de proposer un tel retournement<sup>3</sup>. Je n'y reviendrai pas ici, mais, malgré mes réserves, j'accepterai la question.

## Un monde sans le christianisme

Je ne suis pas le premier à me demander ce que serait le monde sans le christianisme. C'est le cas de mon prédécesseur sur la chaire Guardini de Munich, Hans Maier, dans un petit livre publié la dernière année du dernier millénaire, et qui, bourré de faits et de pensée, mériterait mille fois d'être traduit. Il s'intitule : *Un monde sans le christianisme ? Qu'est-ce que cela changerait ?*<sup>4</sup>

Je ne serais pas non plus le premier si je répondais que, sans le christianisme, il n'y aurait pas de culture européenne. Pour ne citer qu'un seul exemple, c'est le cas du poète américain devenu anglais T. S. Eliot dans une conférence prononcée juste après la guerre, en 1946, et en Allemagne. On y lit la formule tranchante :

---

1. RENÉ CHAR, *Feuillets d'Hypnos* [1943-1944], n° 62 ; dans *Œuvres complètes*, éd. J. Roudaud, Gallimard, Paris, 1983, p. 190.

2. HANNAH ARENDT, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, Faber & Faber, Londres, 1961 ; trad. fr. P. Lévy et al., *La Crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972.

3. Introduction du colloque organisé par M. G. Israël, de l'Association des démocrates européens : « Les Religions en Europe », Paris, Maison de l'Europe, 10 novembre 2011 [à paraître dans les actes].

4. HANS MAIER, *Welt ohne Christentum—Was wäre anders?*, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1999, 191 p.

Je ne crois pas que la civilisation de l'Europe pourrait survivre à la disparition complète de la foi chrétienne. [...] Si le christianisme disparaît, c'est toute notre civilisation qui disparaît (*if Christianity goes, the whole of our culture goes*)<sup>5</sup>.

Je ne me demanderai pas ici si c'est vrai. Je commencerai au contraire par poser une question plus radicale encore : à supposer que notre civilisation disparaisse, serait-ce vraiment un mal ? Nombreuses sont de nos jours les voix qui nous rappellent qu'elle n'a pas que des pages de gloire, mais qu'elle a fait aussi pas mal de dégâts. L'auto-flagellation est de mise dans les cercles intellectuels.

Les mêmes voix nous rappellent que notre civilisation n'est pas la seule possible, et certainement pas la seule réelle. Ce qui est une lapalissade qui ne mange pas de pain.

Certains ajoutent à la constatation la valorisation. Ils chantent les merveilles d'autres civilisations, de la tolérance islamique, du pacifisme bouddhiste, du sens chinois de l'harmonie avec la nature. Ce qui nous en apprend beaucoup sur les fantasmes des louangeurs, et assez peu sur la réalité historique.

## Difficultés d'un bilan du christianisme

Face à cela, une solution tentante consisterait à dresser une liste des éléments culturels d'origine chrétienne présents dans la culture occidentale, ou plutôt mondiale. On l'a fait dans des tonalités diverses. La plupart du temps, dans un but apologétique, comme chez Chateaubriand, dont on nous a magnifiquement parlé ce matin. Parfois, plus récemment, c'est pour mettre sur le dos du christianisme toute sorte de catastrophes et pour expliquer comment le monde serait beau s'il n'y avait pas eu ce fâcheux accident, cette parenthèse peut-être sur le point de se refermer. On trouve ce genre d'accents par exemple chez Nietzsche, pour ne nommer que des auteurs à peu près respectables<sup>6</sup>.

L'ennui est que ce procédé entraîne des conséquences qui me semblent négatives. J'en citerai trois :

**1.** D'abord, si l'on parle de l'apport chrétien, il faudra mentionner aussi, si l'on veut être honnête, d'autres apports et dresser en parallèle un catalogue d'influences non-chrétiennes. Il faudra les classer selon des critères religieux (juives, païennes, etc.), géographiques (méditerranéennes, nordiques, etc.) ou ethniques (celtes, germaniques, slaves, sans oublier les hongrois, etc.). On juxtaposera donc des éléments hétérogènes et n'aboutira qu'à de la confusion. Un seul exemple : j'ai lu cet été, non sans rage, un de ces innombrables textes qui nous expliquent que l'Espagne musulmane, « al-Andalus » était, non seulement une civilisation raffinée et culturellement féconde, ce que personne ne nie, mais un paradis de la coexistence et de la tolérance mutuelle entre communautés, ce qui est une pure légende. L'auteur de l'article parlait des « techniques d'arrosage des musul-

---

5. T. S. ELIOT, Appendice à *Notes towards a Definition of Culture*, III, dans *Christianity and Culture*, Harcourt, s.d., San Diego et al., p. 200.

6. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, §59 ; KSA, t. 6, p. 247-249.

mans » qui auraient assuré la richesse agricole de l'Espagne<sup>7</sup>. Pourquoi pas ? Mais pourquoi ne pas citer alors le « collier de poitrail des chevaux chrétiens », la « poudre des feux d'artifices confucianistes », ou les « chiffres des calculs hindouistes » ? Sans parler des deux physiques, « aryenne » et « juive », qui ont connu quelques années d'existence dans le discours nazi entre 1933 et 1945...

**2.** On devra peser et comparer les unes avec les autres les diverses composantes du point de vue de leur importance relative. Ce qui entraînera d'interminables palabres de marchands de tapis en vue de doser les pourcentages. Mille susceptibilités se feront jour, chaque groupe humain ayant tendance à se considérer comme issu des amours du génial Popov et de la petite marchande d'allumettes, en d'autres termes comme ayant tout inventé, et toujours été la victime de tous. D'où, à l'infini, des accusations réciproques et geignardes, chacun rappelant ses glorieuses contributions à la culture mondiale et exhibant ses bobos.

**3.** Enfin, on devra apprécier le caractère positif ou négatif de ces éléments, ce qui nous entraînerait là aussi dans des discussions sans fin. J'ai déjà rappelé l'ambivalence des apports culturels. Là aussi, un seul exemple : le christianisme et, avec lui, tout son arrière-fond vététotestamentaire, ont d'abord été blâmés pour avoir retardé le progrès des sciences (les Lumières radicales et leur interprétation du procès Galilée). Ils ont ensuite été loués pour les avoir rendus possibles grâce à la désacralisation des puissances naturelles (Pierre Duhem, etc.) Enfin, ils ont été à nouveau blâmés comme responsables de la dévastation par la technique d'une nature que la Bible était censée avoir livrée à la convoitise d'Adam et de ses descendants<sup>8</sup> (Lynn J. White, Jr.). Tout ceci en attendant le prochain coup de balancier...

Pour toutes ces raisons, on comprendra que je me garderai bien d'adopter ici une telle stratégie.

## La « culture » comme nouveauté chrétienne

Je défendrai ici une thèse à la fois plus modeste et en même temps, au fond, mille fois plus raide. C'est l'avantage de n'avoir à sa disposition que peu de temps : on est obligé d'y aller carrément.

Je dis donc : *c'est le christianisme qui a inventé la culture*. Je ne veux évidemment pas asséner cette absurdité que la civilisation matérielle, la science, la littérature et les arts, et même la religion, n'auraient pas existé avant lui. Même un provocateur de mon genre ne risquerait pas une énormité de ce calibre. En revanche, je soutiendrai que l'idée de culture *en tant que telle*, d'une culture qui ne serait que culture et rien d'autre, est une invention du christianisme, et plus précisément de saint Paul.

---

7. A. ROTIVEL, *La Croix*, lundi 9 août 2010.

8. LYNN J. WHITE, JR., « The Historical Roots of Our Present Day Ecological Crisis » [1957], republié dans *Machina ex deo. Essays in the Dynamism of Western Culture*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1968, p. 75-94 ; l'article de White est lui-même très nuancé, mais l'idée a été vulgarisée par des idéologues bien moins informés. Réponse dans l'étude érudite de Jeremy Cohen, « Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It ». *The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, Cornell University Press, Ithaca et Londres, 1989.

Commençons par quelques mots sur ce que c'est, selon moi, que la culture<sup>9</sup>. La culture est essentiellement normative. Elle englobe tous les domaines de l'activité humaine dans lesquels on peut distinguer une bonne manière de procéder d'une mauvaise. Bien entendu, « bon » et « mauvais » valent pour une culture donnée. Car ce qui permet de les distinguer, ce sont justement les différentes réponses qu'elles fournissent à certaines questions fondamentales, qui sont en gros les mêmes partout, car elles tiennent à la nature même de l'homme : comment communiquer avec les autres ? Qui ai-je le droit d'épouser ? Comment dois-je éduquer mes enfants et respecter mes parents ? Qu'ai-je le droit de manger, et comment faut-il le préparer ? Qu'est-ce qui mérite d'être admiré, respecté, imité ? Quels sont, en détournant de son contexte la belle formule du politologue américain Charles E. Merriam, les *credenda*, les *miranda*, et les *agenda*, les choses qu'il faut croire, celles qu'il convient d'admirer, et celles qu'il faut faire<sup>10</sup> ?

Le champ de la culture est ainsi très large ; il va du plus sublime au plus humble, de la morale à la cuisine en passant par les règles de politesse, le beau style, le droit, etc.

En revanche, et comme pour compenser cette extension maximale, ma définition procède à une expulsion assez sauvage. Pour moi, la culture ne comporte rien de ce qui est purement savoir, description de la réalité. Cela vaut pour les sciences de la nature, mais aussi pour la connaissance historique. Le savoir, qu'il porte sur la nature ou sur l'homme, n'a en soi aucune valeur culturelle. Donc, attention ! Je ne privilégie en rien, parmi les « deux cultures » dont parlait C. P. Snow, le « littéraire » par rapport au « scientifique ». Car je refuse cette même valeur culturelle à l'érudition historique, littéraire, ou artistique, etc. À moins qu'elle ne prétende fournir des modèles à imiter, comme par exemple l'héroïsme des grands hommes ou le beau style des grands écrivains. Auquel cas elle cesse d'ailleurs d'être simplement factuelle pour prendre une valeur normative.

## Le coup de rabot de Paul

Il me faut maintenant procéder à ce qui, à première vue, semblera un détour et réfléchir sur la révolution opérée par saint Paul.

Celle-ci ne consista pas à rejeter carrément le « joug de la Loi ». Ce qu'il rejeta réellement fut l'idée selon laquelle Dieu formule des règles de conduite. Paul conserva l'idée d'un système de règles, et même celle de l'origine divine de celles-ci. Seulement, il plaça cette idée à un autre niveau. Les normes ne sont pas dictées par Dieu par l'intermédiaire d'un prophète. Elles sont inscrites dans le « cœur » de l'homme, ce qu'il traduit, du sémitique au grec, par « conscience » (*syneidèsis*) (Romains 2, 15). Si je puis ici appliquer une opposition anachronique, les normes ne relèvent pas du domaine de l'histoire, mais de celui de quelque chose comme la « nature », telle qu'elle est comprise comme créée par Dieu. Paul nomme d'ailleurs la nature comme principe d'action des païens qui, tout ignorants qu'ils soient de la Loi de Moïse, se conduisent pourtant « décemment » (Romains 2, 14).

---

9. Voir mon « Y a-t-il vraiment deux cultures ? », *Acta Philosophica*, II-16, septembre 2007, p. 285-294.

10. CHARLES E. MERRIAM, *Political Power: Its composition and incidence*, McGraw & Hill, New York, 1934, p. 4.

Il me fallait enfoncer cette porte ouverte, car la révolution paulinienne fut comprise à contresens, du vivant même de Paul, comme une pure et simple anomie. C'est probablement Paul lui-même qui avait frappé la formule : « Tout est permis » (*panta <moi> exestin*). Il dut l'expliquer en ajoutant un codicille : « Toutes les choses me sont permises, mais toutes ne sont pas expédientes (*sumpherei*) ; tout est permis, mais tout n'est pas constructif (*oikodomei*) » (1 Corinthiens 10, 23 ; voir 6, 12). Le « tout est permis » de Paul ne signifie donc pas que la limite entre le bien et le mal serait abolie, comme c'est le cas du fameux « tout est permis » (*все позволено*) qui constitue un véritable leitmotiv dans les discussions entre les frères Karamazov<sup>11</sup>. En fait, la limite entre le bien et le mal entre lesquels il faut choisir ne perd rien de sa gravité, car elle n'est autre que celle qui sépare la vie de la mort. Le verset du Deutéronome qui présente le choix entre le bien et le mal comme un choix entre la vie et la mort (30, 19) n'a rien perdu de son actualité.

La formule de Paul veut dire bien plutôt que cette limite n'est pas adéquatement exprimée par l'opposition du permis et de l'interdit. La vraie alternative est plutôt entre ce qui mène à la vie et ce qui mène à la mort. Dire que Dieu commande ou interdit certaines actions est une façon de parler qui convient à des enfants (voir Galates 3, 24-25). Quand nous parlons à des enfants qui n'ont aucune idée de l'électricité, nous pouvons couper au plus court et leur dire : « Ne mets pas la tige de fer de ton Meccano dans la prise, c'est défendu ! » Ce que nous voulons vraiment dire, c'est que c'est dangereux. Les choses sont permises parce qu'elles sont intrinsèquement bonnes, vivifiantes ; elles sont défendues parce qu'elles sont intrinsèquement mauvaises, mortifères.

L'idée fondamentale est que Dieu ne se met pas à notre place, ne remplace pas notre jugement sur la droite manière de procéder. Bien entendu, Il nous éclaire, Il nous rappelle quelques règles de base. Mais Il ne nous dicte jamais ce qu'il faut faire.

Ce qui resta après le coup de rasoir de Paul était le kit de survie minimal de l'humanité. Le contenu de ce nécessaire figurait déjà dans les sept commandements qui, selon les Sages du Talmud, furent donnés à Noé à la sortie de l'arche et dans les dix commandements donnés à Moïse<sup>12</sup>. On pourrait même dire qu'il ne s'agit de rien d'autre que du Tao éternel sans lequel l'humanité ne pourrait tout simplement pas vivre une vie authentiquement humaine, ou peut-être même, ne pourrait pas vivre tout court<sup>13</sup>.

## Le remplissement

Il est clair que ces règles élémentaires de correction ne suffisent pas pour répondre aux questions multiples qui se posent dans la vie humaine en ses dimensions personnelles et sociales. C'est pourquoi la Torah est loin de se réduire au Décalogue, mais comporte 613 commandements. C'est aussi pourquoi le judaïsme a développé en allant dans le détail toute une « démarche à suivre », si

---

11. DOSTOÏEVSKI, *Братья Карамазовы*, I, II, 6, Moscou, АСТ, 2006, p. 73 ; II, V, 5, p. 267 ; IV, XI, 4, p. 589 et 593 ; 5, p. 605 ; 8, p. 625 et 633 ; 9, p. 651 ; XII, 6, p. 699.

12. Respectivement Sanhédrin, 56b et Exode 20, 2-14.

13. Voir C. S. LEWIS, *The Abolition of Man, or Reflections on education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools* [1943], New York, Harper Collins, 2000, p. 18.

l'on peut traduire ainsi l'hébreu *halakhah*. L'insuffisance du kit minimal est déjà évidente en ce qui concerne les systèmes juridiques et l'organisation politique. Elle est encore plus flagrante si nous pensons aux différentes façons dont la vie humaine peut fleurir dans les différents domaines de la haute culture. Cela englobe la création artistique, le culte rendu à Dieu, le soin et le contrôle du corps, le raffinement des mœurs, etc.

Sur tous ces points, Paul n'a à peu près rien à dire, si l'on excepte certains principes de base, par exemple sur la nécessité d'un gouvernement politique envers lequel l'obéissance est un devoir (Romains 13, 1). Quant aux autres éléments de la culture, Paul avait probablement une teinture de la littérature et de la philosophie populaires grecques. Il est capable de citer Aratos, Épiménide et Ménandre. Mais ses écrits ne trahissent guère d'intérêt pour ces questions. Néanmoins, la révolution religieuse qu'il introduisit a parmi ses conséquences les plus durables une attitude nouvelle envers la culture, que dis-je ? la naissance de l'idée même de culture.

Pourquoi ? Précisément parce que le christianisme de Paul manque d'un contenu normatif défini, parce qu'il est vide, il produisit un gigantesque reflux qui découvrit tout le champ des normes. Il lui fallait donc se remplir d'un contenu qu'il ne pouvait qu'emprunter au dehors. Le christianisme était donc obligé d'absorber ce qui était déjà disponible sur le marché des civilisations. Et c'est ce qu'il fit dès qu'il le put, d'abord avec la civilisation romaine, c'est-à-dire le système romain du droit et d'administration, avec en outre ce que le monde romain avait déjà emprunté à la civilisation grecque dans les domaines scientifique, littéraire, philosophique, etc. Cette absorption fut sinieuse et complexe. La culture « païenne » ne fut pas avalée d'un trait ; elle fut mâchée, soumise à bien des diastases, rejetée en partie. Il y aurait là toute une bibliothèque à écrire.

Pour Paul, la culture environnante était, comme il le dit en une formule récurrente, « grecque ». Or, je dis : il existe quelque chose comme la culture grecque depuis la révolution paulinienne seulement. Ce qui sans l'ombre d'un doute existait auparavant était la *paideia* grecque. Il s'agissait d'un style de vie global. Bien entendu, la *paideia* grecque incluait ce que nous appelons « culture », par exemple la littérature (Homère) et l'art, et même la culture physique. Elle était inséparablement, pour le dire dans le vocabulaire de Platon, gymnastique et « musique »<sup>14</sup>.

L'hellénisme auquel se heurtèrent les Maccabées ne se répandait pas dans les temples. Il semble d'ailleurs que les dieux rivaux du YHWH d'Israël aient été plutôt les dieux ouest-sémitiques, les *be'alim* de Canaan, que les douze de l'Olympe<sup>15</sup>. L'hellénisme se répandait encore moins dans des écoles de philosophie. Le danger était perçu comme venant plutôt des gymnases (1 Maccabées 1, 14). Mais le bloc comportait aussi ce que nous appelons la « religion », un culte des dieux qui n'était pas acceptable pour les juifs, ni non plus pour les chrétiens. On pourrait ainsi poser l'équation : « culture grecque » = *paideia* – religion.

---

14. PLATON, *République*, III, 403c.

15. Voir E. J. BICKERMAN, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Schocken, Berlin, 1937.

Nous ne pouvons pas saisir l'essence de la révolution paulinienne en nous contentant de dire qu'elle construisit une synthèse entre le Grec et le Juif en permettant à l'élément grec d'entrer dans la synthèse chrétienne. Plus radicalement, elle permit en même temps à l'élément grec de la culture, une fois nettoyé de sa dimension culturelle, de se développer comme tel, c'est-à-dire tout en conservant son altérité par rapport à la synthèse dans laquelle il entraît sans s'y dissoudre pour autant.

Ceci me permet, pour le dire en passant, de construire un pont entre mon livre sur la Loi de Dieu et un autre livre que j'ai écrit il y a presque vingt ans sur rien de moins que l'essence de la culture occidentale<sup>16</sup>. Pour exprimer la situation dans les concepts que j'ai proposés là-bas : la secondarité envers le judaïsme a rendu possible la secondarité envers l'hellénisme. Ou en d'autres termes, la culture grecque a pu être incluse et non pas digérée<sup>17</sup>.

## Une culture sans le christianisme ?

Je puis maintenant me tourner vers la question qui m'a été posée. Je la rappelle : « La civilisation sortie du christianisme peut-elle négliger la relation avec son héritage religieux ? » En d'autres termes, et si l'on me permet une image d'ailleurs assez banale : une fois bâtie une culture que l'on pourrait à la rigueur qualifier de « chrétienne », sinon à cause de son contenu, du moins à cause de son origine, pourrait-on ôter l'échafaudage religieux qui en a permis l'édification ?

Que resterait-il donc sans le christianisme ?

**1.** Il y aurait encore de la science. Il est possible que la naissance de la science de la nature ait été rendue possible par la Bible, en dernière instance et à travers toute une série de médiations. C'est ce que je viens de rappeler. Mais il y a beau temps que la science a pris son indépendance de la théologie, et même de la foi. Elle pourrait sans doute continuer sur son erre, indéfiniment, et avec elle la technologie qu'elle rend possible.

Peut-être verrait-on disparaître l'intérêt pour la vérité en tant que telle. Il faut en effet croire que la vérité est bonne, voire belle, pour pouvoir l'aimer. Et cette croyance est, Nietzsche l'a bien vu, la dernière lueur d'un feu allumé par Platon et par le christianisme qui en est, selon le même auteur, la vulgarisation<sup>18</sup>. Un mathématicien de haute volée, Laurent Lafforgue, médaille Fields, l'a récemment rappelé dans une conférence que j'ai trouvée proprement géniale<sup>19</sup>.

Cependant, d'une part, on peut se demander si l'on a vraiment besoin de l'idée de vérité. N'est-elle pas la racine de tous les fanatismes ? Ne pourrait-on la remplacer par la démocratie (Richard

---

16. Voir mon *Europe, la voie romaine*, Gallimard, Paris, 1999, puis *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une Alliance*, Gallimard, Paris, 2005.

17. Voir mon « Inclusion et digestion. Deux modèles d'appropriation culturelle », dans *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, La Transparence, Chatou, 2006, p. 187-204.

18. NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft*, V, §344 ; KSA, t. 3, p. 577.

19. LAURENT LAFFORGUE, « Le Christ est la vérité, fondement d'un enseignement catholique », conférence tenue à Poissy à la session annuelle de l'ADDEC, le 19 novembre 2009. Accessible sur la page personnelle de l'auteur :

<http://www.ihes.fr/~lafforgue/textes/ChristVeriteEnseignementCatholique.pdf>

Rorty), ou par une « pensée faible » (Gianni Vattimo)<sup>20</sup> ? Et d'autre part, la technologie que la science rend possible continuerait sans doute à constituer le meilleur garant d'une survie de la science, parce qu'elle en est la meilleure publicité. Elle permet en effet l'accroissement des commodités disponibles et un confort toujours plus grand.

**2.** Sans le christianisme, il y aurait encore de quoi organiser un ordre social viable. Les sociétés traditionnelles faisaient reposer celui-ci sur des coutumes fondées sur et garanties par un ordre cosmique qu'elles étaient censées imiter. Cela a disparu sous l'action de divers facteurs.

Mais, en contrepoint, la philosophie politique moderne, depuis Hobbes, a réussi à faire reposer le vivre-ensemble humain sur des bases immanentes. Il suffit en effet de se mettre d'accord sur une sorte de pacte de non-agression mutuel, chacun s'abstenant de faire tort à son voisin afin d'en recevoir en retour l'assurance que celui-ci ne l'attaquera pas. La pensée moderne parvient de la sorte à faire dépendre le lien social de l'intérêt bien compris de chaque individu, lequel cherche avant tout, d'abord sa propre conservation, ensuite son confort.

En revanche, elle souffre d'un défaut qui me semble dirimant : elle n'a rien à dire sur la question de la poursuite ou de l'interruption de l'aventure humaine<sup>21</sup>. Pour elle, l'existence de l'homme sur cette terre n'est ni un bien ni un mal. Et elle a raison, car l'homme n'a pas le droit de se prononcer sur sa propre légitimité sans être juge et partie. Pour pouvoir dire quelque chose sur la valeur de celle-ci, il faut en effet se placer d'un point de vue extérieur à l'humain et faire intervenir un principe créateur capable d'affirmer que ce qu'il a créé est « très bon » (Genèse 1, 31).

**3.** Y aurait-il encore de la culture ? Il se peut très bien que le business universitaire continue sur sa lancée et produise de l'érudition historique, littéraire, artistique, etc. Mais la culture, telle que je l'ai définie, est un système de normes. Celles-ci visent toutes à assurer la pérennité de l'homme et de l'humain. Elles le font à deux niveaux. D'abord au niveau le plus humble, celui du substantif : interdire le meurtre, demander que l'on respecte ses parents, c'est aussi permettre la survie de l'homme comme espèce. Les normes promeuvent ensuite ce qui fait que l'homme est humain, au sens valorisant de cet adjectif. Elles varient selon les différentes aires culturelles, celles-ci ne se faisant pas toutes la même idée de ce qui ennoblit l'homme et le rend véritablement humain.

La religion, telle que la comprend le christianisme, n'intervient pas au niveau de la culture en proposant des normes spécifiques. Elle se contente de dire qu'il est bon qu'il y ait de l'humain. Cette « bonté » de l'humain n'est pas d'ordre moral, mais d'ordre métaphysique. Non le bien du « faire », mais le bien de l'Être. Cette « bonté » est le fondement de possibilité de toutes les « bontés » morales, esthétiques, sociales, et autres. Il faut d'abord être convaincu de ce qu'il vaut la peine de poursuivre l'aventure humaine pour chercher les moyens les plus susceptibles d'assurer cette perpétuation.

J'ai dit : la religion, telle que la comprend le christianisme. Le christianisme ne se contente pas d'affirmer la bonté de l'humain de façon théorique. Il va jusqu'à lui faire confiance dans la pratique,

---

20. Voir mon « Possiamo amare la verità ? », *Philosophical News : La verità*, 2011, p. 48-52.

21. Voir mon *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris, Seuil, 2011.



ce qui est plus difficile. Il laisse l'homme inventer, selon les âges et les lieux, selon les climats et les tempéraments, sa façon à lui de monnayer le Décalogue, quitte à l'avertir quand il s'en écarte. En un mot, il laisse la culture être la culture, être toute la culture, mais n'être que la culture.

Ainsi donc, une culture qui s'écarterait du christianisme pourrait-elle continuer à n'être qu'une culture ? Je crains qu'elle ne cherche spontanément à se refonder sur du religieux, quelle que soit la couleur de celui-ci et quel que soit son aloi. Ce qu'on appelle le fondamentalisme est une tentative de ce genre : ce serait la religion qui devrait nous dire si Darwin a raison ou tort, quoi manger ou comment nous habiller. Alors qu'il existe d'autres instances dont la compétence est autre que la sienne, et qui, dans ces cas, font bien leur travail, comme la biologie, la diététique ou la mode.

Qu'une culture ne soit rien d'autre qu'une culture est au fond un phénomène paradoxal. Le rapport chrétien à la culture est, je l'ai rappelé, plutôt une exception qu'une règle, même si, tombés quand nous étions petit dans une marmite de christianisme, il nous apparaît comme une évidence. Rien n'est plus tentant que de chercher à légitimer les normes en convoquant à cet effet la source la plus sublime, et de faire reposer sur l'homme le poids écrasant du divin. C'est aussi de ce poids que nous délivre le christianisme : au sacré il substitue le saint, il remplace le sacré qui demande par le saint qui libère.

## Conclusion

Je répondrai donc à la question initialement posée comme suit : il existe une culture qui a reçu la marque du christianisme. Elle est présente dans le monde occidental et, sous certains de ses aspects, dans le monde entier. Elle vaut la peine d'être promue, dans la mesure où elle contient des principes de civilisation (renonciation à la violence, promotion de la justice, etc.) qu'elle a elle-même plus ou moins observés, et qui méritent en tout cas d'être encore mieux appliqués. Faut-il la défendre parce qu'elle serait chrétienne ? Le christianisme, là où il est le plus purement lui-même, à savoir comme religion, avance des arguments qui demandent à être appréciés à leur propre niveau : sa conception de Dieu, de la création, du rapport de l'humain au divin. Il est une chose que le christianisme, dans le sillage de l'Ancienne Alliance, est peut-être le seul à pouvoir fournir. Et cette chose, c'est le fondement dernier de la culture. Si celle-ci est la façon dont l'humain parvient à sa floraison, le christianisme sait, avant toute tentative pour cultiver la plante humaine, pourquoi il est bon qu'elle pousse sur la terre. ■



# Héritage biblique et problèmes existentiels

---

Daniel SIBONY

Psychanalyste, écrivain<sup>1</sup>

**V**u ce que j'ai entendu ici, je ferai en sorte que mon intervention, conçue pour être celle d'un témoin – car c'est ainsi qu'elle pourrait vous être utile –, croise des problèmes qui viennent d'être évoqués ; il faut faire feu de tout bois pour tenter de s'éclairer, voire de trouver d'autres lumières, comme l'exigent les questions existentielles qui sont les nôtres.

Un mot sur mon travail, pour ceux qui ne m'ont pas lu. J'ai grandi dans la texture biblique, ma première langue étant l'arabe et ma seconde l'hébreu du Livre, puisque je suis né à Marrakech (j'en ai d'ailleurs fait un roman<sup>2</sup>). Je dis « texture », pas seulement « texte » car les mots hébreux irriguaient nos lieux d'être et de pensée, et aujourd'hui, quand je réfléchis sur un sujet, des signifiants bibliques m'arrivent toujours ; ils perturbent, réarrangent – et finalement rattachent leur arborescence à – ce que je tente de penser. À l'instant par exemple, j'ai entendu le mot « culture », et l'idée que c'est le christianisme qui l'a inventée. Qu'il ait inventé la culture chrétienne, c'est clair, mais « la culture » ? Mieux vaut ne pas l'affirmer devant d'autres, devant des laïcs, des athées, des juifs, des musulmans, des indiens, des chinois, etc., que les mots hébreux et arabes que cela « allume » dans ma mémoire forment une sorte de trait signifiant qui objecte à cette idée, en ouvrant d'autres champs. Il y a d'abord le mot « coutume » (festive, alimentaire, vestimentaire), qui en arabe se dit : 'ada, lequel résonne pour moi avec l'hébreu 'éda, qui désigne le collectif, l'ensemble du « peuple » ; ce mot 'éda m'évoque 'étsa, qui signifie une idée, un conseil, une décision ; et 'étsa se relie à 'éts, qui veut dire arbre – l'arbre premier peut-être, celui de la connaissance et de l'amour, dont nous suivons encore l'arborescence infinie. Ce trait signifiant n'est pas une « étymologie » (d'ailleurs, dit-elle la vérité, comme son nom le promet ?). C'est un petit trajet de ce que j'appelle le « parlécrit », marqué par la liberté midrashique ; la même qui, chez les juifs, permute deux lettres, et qui chez vous fait lire dans l'arbre d'Éden l'annonce de la croix, et retrouve celle-ci dans le fagot d'Isaac. Ce qui ne m'empêche pas de lire dans Isaac le symbole du destin hébreu – entre le rire et l'angoisse –, et dans l'arbre d'Éden le lancement arborescent d'une texture infinie, à laquelle on s'accroche comme on peut pour entrer dans son existence et y affronter des questions de vie concrètes. Ce trait signifiant donc, rappelle qu'il y a eu, bien avant le christianisme, et plus tard

---

1. Derniers livres parus : *Marrakech, le départ* (roman), Odile Jacob, Paris, 2009 ; *Les sens du rire et de l'humour*, ibid., 2010 ; *De l'identité à l'existence*, ibid., 2012. [www.danielsibony.com](http://www.danielsibony.com) et [youtube.com/user/danielsibony](https://youtube.com/user/danielsibony).

2. *Marrakech, le départ*.

en dehors de sa sphère, des coutumes, des modes de vie et de pensée, des faits de culture et de civilisation, des façons de lire la vie et d'interpréter les Textes qui relient à des gestes quotidiens, différents des siens.

Ces cultures s'entrecroisent avec des normes sans s'y réduire. Ainsi, on peut toujours lire une phrase de la Torah comme une norme dictée à Moïse par YHVH, qu'il s'agit d'appliquer, mais ce n'est pas cette optique naïve qui a eu cours dans la vie réelle et dans la culture biblique. Notamment, outre le respect des normes, on prend des mots ou des phrases pour en faire des histoires (des *midrash*) ; on dégage des règles, à discuter, interpréter ; bref, on découpe dans la texture de quoi soutenir des lieux d'être, des lieux de vie différenciés. La culture est une partie vulgarisée de la Texture, qui donne surtout des points d'identification – où les gens peuvent se reconnaître, se rassembler. Aujourd'hui, on parle de culture d'entreprise ; les médias diffusent des dossiers culturels, les gens se « cultivent » avec livres, spectacles et œuvres d'art, où ils espèrent se retrouver avec d'autres. La culture relève de l'être-avec (*'im* en hébreu, qui s'écrit comme *'am*, le peuple). La culture s'étiole si elle ne vit pas dans le peuple – avec certes des courants, des tendances, des sous-cultures, des normes qui se contestent, des conformismes qui se dopent d'un peu d'anti-conformisme. La culture donne des coutumes, des habitudes, des idées, des connaissances, des lignes conviviales, où ce que l'on aime d'abord, c'est de pouvoir « être-avec », être avec d'autres qui aiment les mêmes choses. Le « il n'est pas bon que l'humain soit seul » lancé par la Genèse – pour impliquer dans la Création l'autre sexe et le rapport sexuel propre aux humains – vaut aussi pour la culture, en tant qu'assemblage de corps, de gestes, d'idées que l'on aime partager en présence de symboles. (Aujourd'hui, ils s'aplatissent dans ce qu'on appelle le « vivre-ensemble », pour dire qu'on n'en parlera pas, ce qui rend le vivre-ensemble difficile.)

\*

Aux questions existentielles qui se posent aujourd'hui, les trois religions dites monothéismes, ont apporté leurs réponses qui se retrouvent d'autant plus ébranlées qu'elles se veulent des Réponses. Je l'ai montré en partie dans deux livres : *Les trois monothéismes*<sup>3</sup> et *Nom de Dieu*<sup>4</sup> – ce titre, soit dit en passant, qui est un juron dans votre culture, est dans la mienne un pur appel à Dieu lorsqu'il y a du danger ; par exemple quand un enfant glisse et se casse la figure, on dit : *Ism'allah*, littéralement : « Nom de Dieu », dans l'espoir que ça l'aide à être bien tombé. Ces questions sont précisées dans mon tout dernier livre, *De l'identité à l'existence*<sup>5</sup> : le fait que des religions, notamment le christianisme, apportent une réponse est cela même qui fait question, et c'est ce qui, sans doute, va les forcer à s'ouvrir, en partie, à la question de l'existence ; quitte à ce que leurs parties intégristes continuent à satisfaire des besoins narcissiques massifs.

La question de l'existence, elle, intègre les réponses qui s'offrent à elle, tout en se maintenant à l'état de question ouverte, branchée sur l'arborescence de la vie, autrement dit sur la Texture. La texture biblique dont je procède est restée très sensible à cette question d'existence. Ce n'est pas

---

3. Coll. « Points », Seuil, Paris, 1997.

4. Seuil, Paris, 2002.

5. Odile Jacob, Paris, 2012.

un hasard : l'existence du peuple juif a toujours fait question, (et bien avant le christianisme : voyez le psaume 83) ; au point que, presque inconsciemment, il a fait de son existence une question toujours ouverte; avec une identité qui, de loin, semble d'un seul bloc, alors qu'elle est hétérogène, fissurée, contradictoire, multiforme, sur tous les plans : linguistique, ethnique, culturel, géo-historique. Mais elle déploie, de ce fait, une dynamique existentielle assez intense, ne craignant pas les contradictions, par exemple : brandir un livre qui dit du mal de soi, pointer un Dieu auquel on ne croit pas, ou avec lequel on est en guerre (une guerre d'amour, mais quand même), recevoir la loi divine et la trahir presque aussitôt, écrire contre soi mais tenir à cette écriture. Tout cela, qui ne fait nullement l'éloge de la transgression, maintient ouverte la question d'exister, c'est-à-dire de se donner lieu, de s'inscrire dans une texture vivante en cours, que l'on s'emploie à enrichir.

Aujourd'hui, cette question se révèle travailler beaucoup de monde. Je la retrouve comme analyste avec ceux que j'aide à « passer », à faire le pas – de l'identité à l'existence –, à sortir de ce que les définit pour assumer l'indéfini, voire le rapport à l'infini. Elle se retrouve chez tous ceux qui n'acceptent plus les carcans ou les réponses identitaires dans lesquelles ils sont enfermés, et qui cherchent une sortie, un mouvement qui les sorte des réponses déjà faites – religieuses, idéologiques, rationnelles, fonctionnelles, personnelles, etc. Ce n'est pas simple pour eux d'oser contredire, comme le fait la vie, les réponses reconnues, tout en les acceptant comme provisoires.

Les réponses religieuses sont connues. La juive aussi a posé la sienne : faites les *mitsvots*, et vous serez sauvés. Même si le peuple ne l'entend pas de cette oreille. Mais l'existence du peuple juif pratique les choses tout autrement. Notamment, la texture révèle une grande diversité et maintient vive la Question.

Le monde chrétien y est aussi appelé, au-delà de sa réponse à lui : croyez en Jésus et vous êtes sauvés. Il y est appelé bien qu'il ait (ou parce qu'il a) un handicap : ayant pleinement réussi, il est victime de son succès, et il a bien du mal à se distinguer du discours humaniste ambiant. Par exemple, dire – comme on l'a entendu – que ce qu'affirme le christianisme, c'est qu'« il est bon qu'il y ait de l'humain », ne fait nullement la différence avec le discours humaniste. Lequel a déjà montré ses limites. On ne sait jamais quand un humaniste décide que vous n'êtes pas vraiment humain, et entreprend avec d'autres, qui aiment aussi l'humain, de vous envoyer dans les camps de la mort.

Il se trouve que cet énoncé (« il est bon qu'il y ait de l'humain ») figure au tout début de la Genèse : quand l'adame est « créé » ; il est dit que « c'est très bon ». Mais les problèmes que nous vivons sont bien au-delà. L'humain est là ; la question pour lui est de savoir comment exister ; cela l'amène aussi, de façon récurrente, à se demander qui il est, de quoi est faite son identité. D'où ce mouvement de va-et-vient entre l'identité et l'existence, où le rôle de la texture est essentiel. Encore faut-il, pour disposer de la texture, avoir du fil, de la filiation, avoir reçu une transmission et en être, à son tour, un acteur actif.

Ajoutons que la texture en cours, notamment celle de la Bible hébraïque, a largement travaillé cette idée : qu'il est bon que l'humain soit. Et lorsqu'on feint de la découvrir comme une nouvelle, une

réponse, en ignorant qu'elle était déjà là mais à l'état de question, on est alors dans une optique, non pas existentielle mais identitaire, où l'on veut s'approprier de quoi faire une belle identité, contrairement à celle des autres, à ceux d'avant, notamment ceux qui refusent le Sauveur, ou plutôt, qui maintiennent la question d'être-sauvé toujours ouverte. Dans la texture dont je relève, le « messie » n'est pas l'oïnt, même s'il est loin : c'est l'ensemble des conditions qui peuvent hâter sa venue ; de sorte que, si un jour elles étaient réunies, cela rendrait sa venue inutile.

Ceux qui pensent qu'il est venu, et que sa venue les a sauvés – graciés –, sont appelés à montrer en acte comment ils existent avec ça, avec ce Salut ; le montrer à ceux pour qui *s'efforcer d'exister, c'est déjà être sauvé*. La certitude d'être gracié par le Sauveur a-t-elle rendu les sauvés – des peuples entiers – plus gracieux envers ceux qui prennent une autre voie ? Et envers ceux qui notamment ont apporté Dieu dans leur Texte ? Là encore, la tendance a été plus identitaire qu'existentielle. Par exemple, celle de réduire leur YHVH à un Dieu national, de les enfermer dans l'observance maniaque de la loi, d'écumer les meilleurs signifiants bibliques hébreux – ceux de l'amour, de la grâce, de la liberté – pour faire au « Dieu des chrétiens » une identité parfaite, laissant aux autres le cramponnement à leur vieux Texte. Cela prouve que l'on n'est pas très avancé sur la question du partage de l'être et du partage de l'origine. Mais la tendance à rendre plus étroits ceux à qui l'on prend une idée, pour le plaisir de l'élargir soi-même, et sans faire mieux que l'original, cette tendance narcissique fait partie de l'humain, de son zèle identitaire, et n'est pas prête à disparaître ; ou plutôt, elle est mise à l'épreuve de l'existence ; qui impose un grand nombre d'autres épreuves, face auxquelles les réponses religieuses ou idéologiques ne tiennent pas, sauf au niveau du semblant.

Soit dit en passant, lorsqu'on s'attribue le « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », et qu'on laisse aux Juifs et à leur Dieu la violence de l'« Œil pour œil, dent pour dent » que la culture chrétienne a maintenu pendant des siècles, on est puni de ce mensonge en étant dans l'erreur. Car la phrase du Lévitique dit : « Tu aimeras pour ton prochain comme toi-même », ce qui n'est pas la même chose. Avec « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », on est dans l'identification narcissique, et avec « Tu aimeras pour ton prochain comme toi-même », on a une scène à trois : toi, ton prochain, et ce-qui-arrive. Quand des choses arrivent, il ne faut pas faire le tri, c'est-à-dire garder pour soi le meilleur et envoyer le déchet sur le prochain. C'est donc plus modeste comme exigence, mais c'est d'une haute tenue éthique, loin des surenchères où l'on prétend supprimer le mot « ennemi » du dictionnaire en faisant de l'ennemi un objet d'amour. Et l'erreur en question, on la paie au plan éthique : en s'attribuant le « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » et en laissant aux autres la Loi du Talion, on envoie sur eux les déchets, et on se garde le meilleur, le bel énoncé, qu'on transgresse du fait de se l'approprier. Tout comme en s'attribuant la grâce, à soi ou à son Dieu, en en privant le Dieu des autres dont elle provient, on n'est pas si gracieux.

YHVH, donc, n'est pas un Dieu national ; c'est l'être qui fait être tout-ce-qui-est, et dont la Bible déploie la texture signifiante à l'infini. La tension, l'inachèvement, les secousses, les coupures-liens qu'impose YHVH dans la Texture qui en dérive font de « son » peuple une *métaphore de la question existentielle*, qui concerne beaucoup de monde – religieux ou non, juifs ou non. Cela offre de

quoi créer – ou plutôt reconnaître – ce que j'appelle le « peuple élargi de passeurs » : tous ceux qui font passer de la texture de vie, celle qu'ils reçoivent, qu'ils transmettent, qu'ils renouvellent dans leur façon singulière de s'inscrire comme vivants. C'est ce qui permet de dépasser le clivage entre « singulier » et « universel », en ouvrant des passages « singulièrement universels ». Ceux-là mêmes que je tente de frayer dans mon travail d'écrivain – au fil d'une quarantaine d'ouvrages – et de mon travail d'analyste, où j'aide depuis quarante ans des gens qui le demandent à faire passer dans l'épreuve de l'existence l'identité qui est la leur, qu'ils ont jusque-là colmatée comme ils peuvent, quand elle ne demande qu'à s'ouvrir, à se relier à la texture où le passé et le présent s'enchevêtrent.

Curieusement, sur ce passage *De l'identité à l'existence*, le vieux peuple des passeurs (c'est le sens du mot « hébreu », en hébreu) a quelque chose à transmettre qui le dépasse lui-même, qui concerne tout un chacun et qui relève d'un vécu qu'on ne peut pas lui enlever.

Ce passage de l'identité à l'existence implique notamment une mise en question de la culture, en tant qu'elle sert surtout à colmater les brèches identitaires pour assurer une bonne dose de confort intellectuel, au prix de symptômes gérables, mais au risque de sacrifier les acuités de l'existence, les temps forts du rapport à l'être.

J'ai montré qu'en filigrane de la texture biblique hébreue, il y a cette sorte d'Hypothèse fondatrice : il existe pour nous des points d'amour dans l'être ; à charge pour chacun de les chercher, d'en trouver et d'en faire quelque chose qui nourrisse la texture de la vie. Savoir distinguer ces points d'amour, c'est ce qui peut vous distinguer et faire de vous un tenant de la différence vivante, de la distinction. Cela vaut mieux que le cliché de « peuple élu » qui a tant fasciné et déchaîné tant de colère puisque tout le monde veut être élu, même à bon compte. Alors que l'élection, c'est-à-dire la distinction des points d'amour dans l'être, constitue tout un travail, de même que leur interprétation en acte.

On comprend que les Juifs qui ont créé le christianisme en aient eu « assez » de cette histoire de peuple élu, dans sa version clichée – la plus apte à la rendre ridicule. Ils ont posé que le plus urgent était d'ouvrir l'Alliance à tous, de faire en sorte que toute l'humanité soit le peuple élu. Voilà qui est fait, depuis longtemps, sans que les effets de « distinction » qu'on aurait pu en attendre soient visibles à grande échelle ; pas plus que l'effet universalisant. Certes, ce coup de force a de grandes réussites à son actif : la culture et la civilisation qui ont poussé dans l'espace chrétien ; et la science qui s'y est développée après avoir contourné les lectures dévotes du Texte. Mais cet accès à l'universel direct qu'a offert le christianisme laisse aujourd'hui les sujets très insatisfaits. Après tout, les techno-sciences aussi et les gestions sociales offrent l'universel direct, de même que la culture en vogue. On ne peut pas se contenter d'y ajouter de l'âme, de la spiritualité. Il semble que la vie réelle implique l'épreuve d'arriver à l'universel par des voies singulières ; autrement dit, de rouvrir la question existentielle, d'intégrer la faille, que l'accomplissement chrétien avait comblée voire dépassée, de la déchirer sous ses formes concrètes qui sont les problèmes vécus – au plan réel et « symbolique ».

Cette expérience du singulièrement universel, que le montage hébreu initial avait lancé, présente de hautes exigences éthiques, de façon intrinsèque et non comme des pièces rapportées. Prenons le mot hébreu (biblique) pour dire exister. C'est différent d'être là, d'être posé, ou présent ; cela réfère au travail de se donner lieu, d'avoir lieu comme événement dans sa vie ou dans ce qui après-coup devient « sa » vie. Le mot « exister » se relie donc au Lieu, *maqom*, qui est aussi, comme on le sait, une instance du divin. *Qayéméni kidvarékha* : fais-moi exister selon ta parole, dit le Psaume (119, 28). C'est aussi : conjugue-moi avec le Lieu où se prélève de quoi avoir lieu, de quoi avoir lieu d'être. L'existence fait se rencontrer les gens là où ils sont en quête de lieux d'être partagé, en tant qu'ils ne se réduisent pas à ce qu'ils sont, à ce qu'ils appellent identité, que l'existence précisément met à l'épreuve. Chacun sait qu'aujourd'hui « avoir lieu » comporte des dimensions aussi sublimes que navrantes : quand on pense qu'au début du XXI<sup>e</sup> siècle, c'est déjà une réussite que d'avoir un lieu d'être au sens le plus rabougri du terme – un toit sur la tête, un revenu pour manger, se distraire un peu, un travail pour ses enfants devenus grands, et rien d'autre –, on se dit que les réussites de cette grande civilisation ne vont pas loin. Il y a donc de la place – et du travail – pour les passeurs qui tentent de donner lieu à leur épreuve existentielle, par des actes nouveaux qui soutiennent leur rapport à l'être, à la texture qui jusqu'ici a porté ce rapport ; de quoi lancer un défi à chacun d'entre nous : *ne te réduis pas à ce que tu es ; ex-siste en faisant passer la texture de vie.*

\*

Ce matin, quelqu'un a opposé la musique des jeunes, avec laquelle ils « s'assourdissent », et le désir de leur transmettre du silence, une musique du silence. Pourquoi pas ? Mais cela ne peut se faire qu'à travers leur désir de « s'éclater », comme ils disent, leur désir de sortir du carcan identitaire où ils disent *non* aux adultes – avant de les imiter ; outre ceux qui les imitent continûment et qui éludent toute révolte. C'est à travers tout leur chaos, sonore et affectif, qu'il s'agit de faire passer une voix du silence ; ce mot dont Malraux intitule son livre sur l'art, et qu'il emprunte au livre des Rois (1 Rois 19, 12), quand le prophète Élie voit YHWH – non dans le vent violent qui brise les rochers, ni dans les fortes secousses et le feu, mais dans une *voix de silence ténu*. C'est une recherche concrète, dans les fonds et les bas-fonds sonores, qui peut faire passer ce point d'écoute de l'être, que la texture cherche à transmettre à la force de la lettre – cette « lettre », dont on a laissé croire pendant des siècles que ses tenants étaient des maniaques de la loi, privés d'esprit ; or c'est l'esprit de la lettre qui impulse sa transmission. Le même clivage a prévalu entre la loi et la grâce, faisant oublier qu'il y a la grâce de la loi (ceux qui vivent dans le chaos en savent quelque chose) – la loi qui fait grâce. Le nom même de l'ancêtre Judah, voué à l'opprobre pendant vingt siècles, signifie littéralement : grâce à Dieu, grâce à l'être.

Pour conclure, je dirai qu'aujourd'hui on est devant un défi existentiel qui dépasse les repères des identités, et le fait que chacun présente la sienne comme la meilleure. L'identité chrétienne est certainement la meilleure, suivie de près par l'islamique, mais curieusement elles ont besoin d'être moins bonnes et d'aller mal – et c'est le cas –, pour rouvrir les questions d'existence qu'elles ont jusqu'ici refermées par leurs Réponses. La religion juive n'échappe pas à ce constat, même si,



par chance (ou par grâce ?), elle reçoit les vagues successives d'une texture questionnante, rétive à l'accomplissement, repointant sans cesse la faille que d'aucuns – juifs ou non – veulent éluder. La perfection du christianisme a laissé chez certains une mélancolie bien connue, d'ailleurs compréhensible : on a du mal à faire son deuil d'un homme divin dont c'est la mort qui vous comble. Tout comme on a du mal à se sentir innocent quand c'est un autre, fût-il un homme-Dieu, qui est mort pour vos péchés. Pourtant ces paradoxes ont bâti une forte culture, mais l'existence où ils éclatent et sont mis à l'épreuve fait jouer autre chose que la mélancolie : une alternance plus complexe entre le rire et l'angoisse, à la manière de l'ancêtre Isaac, qui au dernier moment trouve le passage pour n'être pas sacrifié. Il s'agit bien de sur-vivre, de vivre au-dessus de certaines limites qui se donnent pour « objectives ». Il y a aussi l'alternance entre l'exil et le retour, non pas du ciel ou vers le ciel, mais de l'origine vers des lieux d'être plus jouables. Il est vrai que le ciel en hébreu, c'est *shamaïm*, c'est-à-dire « deux fois là-bas », nommant ainsi tout l'entre-deux d'une limite à l'autre, où il nous reste du jeu de l'être et de la lettre, à l'infini. ■



# La présence catholique dans une société sécularisée

---

Mgr Claude DAGENS  
évêque d'Angoulême,  
de l'Académie française

**J**e voudrais seulement proposer deux remarques qui ouvrent sur une réflexion commune. La première se situe sur le terrain de l'histoire, la seconde sur celui des responsabilités de l'Église catholique dans notre société oublieuse de ses racines chrétiennes.

## 1.

La première remarque a la forme d'un paradoxe : il ne suffit pas d'affirmer que c'est dans le domaine du travail de l'esprit, de la culture, dans ses multiples formes, que le rayonnement de la foi chrétienne, de la Révélation chrétienne se déploie de façon durable et profonde. Il faut aller plus loin, jusqu'à ce paradoxe qui vaut, en tout cas, pour l'histoire du christianisme et de l'Église catholique en France.

Plus l'influence politique de l'Église dans la société semble compromise ou se trouve réellement combattue, plus l'inspiration chrétienne, plus la Tradition catholique sont libres de se manifester. Et il n'est pas difficile d'illustrer ce phénomène paradoxal pour les deux siècles qui précèdent.

1802 : nous sommes au lendemain d'une décennie qui a été marquée par les bouleversements de la période révolutionnaire et par des tentatives réelles de déchristianisation. Il est inconteste que, du point de vue politique, l'Église catholique, liée à l'Ancien Régime, ne retrouvera plus jamais la place dominante qui était la sienne dans la société française.

Et voici que paraît un livre qui connut immédiatement un immense succès : le *Génie du christianisme* du vicomte de Chateaubriand. Au lendemain des événements de la période révolutionnaire, il ne s'agit ni d'une défense de l'Église persécutée, ni d'une critique de l'idéologie des Lumières. L'auteur n'a qu'une intention : montrer que la foi catholique demeure une source inépuisable d'inspiration, comme elle l'a montré dans les siècles passés. Au prestige de la Raison, il oppose les beautés de la religion chrétienne et il plaide pour que les émotions religieuses soient reconnues comme une source de connaissance véritable. La Tradition catholique, politiquement contestée, se trouve ainsi réhabilitée sur le terrain immense de l'art, de la création, de la culture.

Dans une certaine mesure, les débuts du XX<sup>e</sup> siècle illustrent le même paradoxe. Politiquement, l'Église catholique doit se défendre et défendre ses droits face à l'affirmation du projet laïque, de l'idéologie laïque qui se présente à certains égards comme un substitut de la Tradition catholique, avec sa morale, sa conception du monde et ses desservants. La loi de séparation entre les Églises et l'État n'étant que l'étape la plus remarquable de ce déploiement politique et idéologique.

C'est au milieu même de ces luttes politiques et de cet affaiblissement incontestable de l'Église que va se manifester le rayonnement culturel et spirituel de la foi. Les témoins en sont très nombreux : poètes, romanciers, philosophes, de Péguy à Claudel, de Bergson à Maritain, de Barrès à Mauriac et à Bernanos, c'est un renouveau catholique qui s'affirme. Peu importent les aléas de la politique, et même la fascination si réelle de l'Action française ! C'est à la source même de la Révélation chrétienne que vont puiser ces hommes qui sont souvent des convertis. C'est le mystère même du Christ et de sa grâce qui les inspire. Ils reconnaissent spontanément que la Tradition chrétienne est porteuse d'une compréhension différente et nouvelle du monde, d'une intelligence du réel qui ne se réduit pas à la pensée scientifique. La mystique elle-même doit être reconnue comme une source de connaissance.

## 2.

Il est difficile de caractériser l'époque actuelle, ce début du XXI<sup>e</sup> siècle que nous vivons sous le signe de l'imprévisible, de l'incertitude, et souvent même du désenchantement et de la peur.

Mais je tiens à redire ce que j'ai dit samedi dernier aux 160 séminaristes des régions Centre et Ouest et de la Communauté Saint-Martin qui étaient réunis ici même. C'est mon expérience d'évêque et aussi de membre de l'Académie française. Notre société d'indifférence est travaillée par des attentes spirituelles que nous ne percevons pas autant que nous percevons les phénomènes d'effacement ou d'oubli du christianisme.

D'abord du côté des jeunes générations qui, après les « ruptures de traditions » si évidentes survenues il y a une trentaine d'années, sont en état d'ignorance et de découverte. Ces jeunes générations sont porteuses de questions qui touchent à « la grammaire élémentaire de l'existence humaine », des questions de vie et de mort, des questions qui touchent aux raisons de vivre et d'aimer la vie et, d'une manière de plus en plus marquée, à l'énigme du mal et au mystère de Dieu face à l'énigme du mal.

Ce n'est pas d'abord le terrain de la morale. C'est le terrain de la simple identité humaine, qui s'accompagne souvent de la conscience très vive des fragilités immenses de notre monde et de notre société. C'est ce terrain d'une éducation fondamentale qui est un véritable terrain de confrontations entre la culture et la foi.

L'autre domaine, qui inclut des confrontations analogues, est celui des bâtiments du culte et du culte catholique lui-même, avec la prière, la liturgie et les sacrements.

Dans ce domaine, il nous faut consentir à faire notre autocritique. Car, il y a une trentaine d'années, dans le monde catholique, nous avons naïvement rêvé d'une foi pure, décantée et détachée de ses enracinements religieux. Quelle sottise ! D'autant plus que, sur le terrain pastoral, on s'amusait à opposer le culte, supposé démobilisateur, et les engagements politiques et sociaux dans le monde, identifiés à la mission chrétienne véritable. Le culte a été dévalué, parfois caricaturé, réduit à des activités extérieures. La foi a été volontairement séparée de la culture. L'inculture sous prétexte de pauvreté !

Et nous subissons aujourd'hui le contrecoup de ce phénomène idéologique. Notre société sécularisée exalte, comme par compensation, les vestiges de la culture catholique, renvoyés au domaine du patrimoine, c'est-à-dire à ce qu'il faut seulement conserver. Et certains rêvent, sans le dire, d'une sorte de double gestion de nos églises : d'un côté, le culte, abandonné aux affectataires, et de l'autre, des manifestations culturelles qui seraient l'apanage des pouvoirs publics.

C'est à nous qu'il appartient de comprendre et de faire comprendre que nos églises ne sont pas des musées, mais des signes de Dieu, des maisons de Dieu où peut se concrétiser une sorte de culture concrète : une culture de la distance par rapport aux bruits et aux violences du monde, et une culture de l'accueil désintéressé, qui peut conduire jusqu'à la perception d'une présence cachée, et jusqu'aux signes visibles de la prière, de la liturgie, des sacrements, à travers lesquels se construit une identité chrétienne.

J'atteste que c'est à nous de faire valoir en termes et en signes d'expérience spirituelle la présence catholique dans notre société actuelle. J'en suis un témoin heureux à l'Académie française. Ce n'est plus le temps où l'on pouvait parler d'un parti catholique, lui-même partagé entre les partisans de Charles Maurras d'un côté et ceux de François Mauriac de l'autre.

Il n'y a plus de parti catholique, quel qu'il soit. Mais il existe – je l'atteste encore – une attente spirituelle, et que je trouve aussi sensible et réelle du côté de ceux qui se rattachent à la tradition agnostique que du côté de ceux qui ont une mémoire catholique.

Ce monde du début du XXI<sup>e</sup> siècle n'est plus celui des affrontements idéologiques. C'est un monde où se posent des questions de vie et de mort, où la mémoire du mal pèse souvent très lourd et où – j'en suis convaincu – la nouveauté chrétienne peut être reçue de l'intérieur, si nous-mêmes, nous pratiquons, au-dedans de nous, la confrontation et le dialogue entre la Révélation chrétienne et les attentes de notre société. ■



# De la chrétienté d'antan à l'Europe d'aujourd'hui<sup>1</sup>

---

Jean-Louis BOURLANGES

ancien député européen,  
professeur associé à Sciences-Po Paris

**C'**est, me semble-t-il, en ma qualité d'ancien parlementaire européen que vous m'avez invité à m'exprimer devant vous. J'ai en effet été membre de cette passionnante assemblée pendant près de vingt ans, élu et réélu à quatre reprises. J'en ai retiré une expérience très riche et relativement originale. Une expérience riche parce que quand vous êtes député européen, vous pensez, en termes professionnels, à l'Europe du matin jusqu'au soir, vous rencontrez les principaux acteurs de la chose, vous vous videz d'une approche trop strictement nationale des problèmes et vous dialoguez en permanence avec de très nombreux groupements de citoyens, d'origine, de taille, de statut et d'orientation politique très différents, ce qui vous permet de vous faire une idée nuancée et diversifiée du rapport des Européens à l'Europe. Une expérience originale, car le Parlement, ce n'est ni l'Europe d'en-haut, celle des chefs d'État ou de gouvernement, celle des ministres ou des technocrates, ni l'Europe d'en-bas, volontiers hostile et protestataire, trop souvent enfermée dans les barrières nationales et les stéréotypes idéologiques. Le Parlement européen, c'est le lieu d'une rencontre permanente, parfois décevante, mais le plus souvent stimulante, entre l'Europe d'en-haut et l'Europe d'en-bas, la rencontre entre ceux qui croient savoir et ceux qui aspirent à participer.

Il reste que j'ai démissionné de mes fonctions de député européen à la fin de l'année 2007 et que je ne l'ai pas fait, comme dirait l'autre, « à l'insu de mon plein gré ». Sans doute avais-je des raisons d'ordre personnel de prendre mes distances avec l'action politique, mais je n'aurais sans doute pas sauté le pas si je n'avais pas eu le sentiment que la construction européenne était durablement enfoncée dans une impasse et qu'elle n'était plus en mesure de tenir les promesses que les générations précédentes, les deux générations de Pères fondateurs, avaient mises en elle. En quittant mes fonctions, j'ai donné une interview au *Monde* pour expliquer ma démarche et j'ai notamment déclaré : « L'Europe fait semblant ». Je pense en effet que le débat sur l'Europe, celui qui oppose partisans et adversaires de la construction européenne, est tissé dans un mensonge partagé. Les uns et les autres jouent la comédie en feignant de croire que « désormais tout se décide à Bruxelles ». Les dévots de l'Union peuvent bien s'en réjouir et les théoriciens du complot

---

1. Titre donné par l'Observatoire Foi et Culture pour la publication.

supranational s'en alarmer, tous se mentent à eux-mêmes. L'Union européenne est tragiquement embryonnaire. Elle dispose de compétences significatives mais très limitées : la concurrence, l'agriculture, la normalisation économique, le tarif extérieur commun, l'agriculture soit environ 10 % et non 80 %, comme on le prétend en citant abusivement Jacques Delors, de ce qui fait la matière de l'action politique. Et si nos concitoyens ont le sentiment que tout leur échappe au plan national, ils ont tort d'attribuer cette situation à l'Europe et non pas à la mondialisation qui, elle, réduit *de facto* et non *de jure* la latitude d'action des États et des dirigeants publics nationaux. L'Europe d'aujourd'hui me fait penser au célèbre conte d'Andersen qui voit les courtisans s'émerveiller des habits imaginaires du souverain alors qu'en fait « le roi est nu ».

Si j'ai commencé mon propos par ces commentaires à la fois personnels et désabusés sur mon rapport à la construction européenne, c'est parce que je ne voulais pas qu'il y ait de malentendu entre nous. Il fallait que vous sachiez que c'est du haut, ou du bas, de mon désenchantement que je m'adresse à vous.

Ce que je voudrais tenter de voir avec vous, c'est la nature de la relation entre une culture géo-historique déterminée, la culture de la chrétienté en l'occurrence, qui structure quinze siècles d'aventure européenne (je dis quinze siècles, car la naissance de l'Europe coïncide avec la fin de l'Empire romain), et une entreprise politique particulière, celle qu'a lancée un homme politique français, peut-être faudrait-il dire un homme politique franco-allemand, le 9 mai 1950, en appelant à l'édification d'une première communauté européenne, la CECA. Je me garderai bien de vous faire un exposé magistral, qui supposerait une capacité que je n'ai nullement à faire le tour de la question et à la maîtriser. Je me sens plutôt ici dans la position pascalienne de celui qui « cherche en gémissant » et je me contenterai donc de solliciter votre réflexion sur quelques éléments de l'actualité européenne, éléments sans doute un peu disjoints, mais qui me paraissent illustratifs de la nature complexe de la relation entre culture chrétienne et construction européenne.

### Trois malentendus

J'évoquerai d'abord la question du *Traité constitutionnel européen*, celui qui a été rejeté en 2005 par le peuple français, mais qui forme la matière du traité de Lisbonne et de la référence finalement absente aux origines ou aux « racines » chrétiennes de l'Europe. Ce débat a été fondamentalement biaisé parce qu'on a cru possible, comme dirait Michel Audiard, « d'éparpiller façon puzzle » l'histoire européenne et d'opposer des Europes chrétienne, humaniste, philosophique, rationaliste et romantique, sans voir qu'il était absurde de réduire cette histoire à l'état de tranches napolitaines, mais qu'il fallait chercher à reconnaître à la base d'une aventure historique singulière, une dynamique spirituelle originale, celle d'une religion qui a pensé en termes inédits la relation entre les trois ordres pascaliens – le cœur, l'esprit et le corps – et fait naître un équilibre formidablement novateur entre le temporel, l'intellectuel et le spirituel. Poser le problème en ces termes nous aurait permis d'éviter une vaine polémique entre laïcs et cléricaux et nous aurait conduits à admettre que, comme l'a remarquablement montré Jacques Le Goff, le combat laïc est la pointe extrême d'une évolution qui trouve sa source dans l'évangile du « Rendez à César » et qui a été



constamment enrichie et développée par les grands intellectuels de l'Église. La défense par saint Augustin du dogme trinitaire, un dogme qui n'est certainement pas le plus facile à saisir pour un esprit non prévenu, et l'affirmation par saint Thomas des prérogatives de la raison constitue à cet égard des étapes essentielles de cette évolution. La distinction des trois ordres est assurément constitutive de l'identité européenne, ce qui ne va pas d'ailleurs sans poser le problème de notre rapport avec le monde orthodoxe. Les orthodoxes se font une idée différente de la Sainte Trinité et, par voie de conséquence, de l'autonomie du Fils, donc des hommes de la Cité, par rapport au Père, donc de l'Église. Cette identité-là de l'Europe, elle doit l'essentiel de ses origines à l'aventure chrétienne et c'est pur crétinisme que de vouloir s'en offusquer. Les Tartuffe ont changé de camp : « Cachez ces racines que je ne saurais voir. »

Ce qui est affligeant, et les torts me semblent à cet égard bien partagés, c'est d'observer, derrière la querelle des racines, la dissociation grandissante de l'Église et de la cause européenne. L'Église a vraiment porté l'idée européenne dans les années cinquante et soixante. Depuis la libération du joug communiste de l'Europe centrale et orientale, son soutien s'est fait beaucoup plus critique et elle a tendance à voir dans la construction idéologique qui accompagne la construction politique de l'Union – on pense ici à la *Charte des droits fondamentaux* – une menace directe pour les valeurs traditionnelles dont les catholiques se veulent dépositaires. J'ai été personnellement au centre d'un des épisodes marquants de ce conflit émergent quand, en tant que président de la Commission des libertés du Parlement européen, j'ai eu la responsabilité d'organiser l'audition de M. Rocco Buttiglione, commissaire italien pressenti, devant ladite commission. Nous avons donné un avis négatif à la nomination de M. Buttiglione, obligeant par là-même M. Barroso à changer la composition de sa Commission, car nous ne faisons pas confiance au candidat pour veiller à l'application du « droit à l'orientation sexuelle » reconnu par la Charte. L'intéressé était un intellectuel catholique proche du Vatican, qui n'avait cessé de rappeler que l'homosexualité était un péché et qui avait, dans le débat sur la Charte, proposé un amendement tendant à exclure « l'orientation sexuelle » des droits fondamentaux. Nous avions en vérité bien d'autres raisons, liées aux questions de justice et d'immigration, de récuser M. Buttiglione, mais c'est la question de l'orientation sexuelle qui a naturellement excité les médias. J'ai eu à cette occasion une polémique publique avec un cardinal romain à qui j'ai dû rappeler, dans *Le Figaro*, que toute décision politique étant par nature incertaine et aventureuse, et qu'il appartenait aux hommes politiques de prendre leurs responsabilités et non pas aux hommes d'Église de leur donner des injonctions. J'ai mesuré à travers cet épisode combien la tension était vive entre le Saint-Siège et les institutions européennes.

La troisième pierre de touche que nous propose l'actualité pour juger des rapports entre christianisme et construction européenne nous est offerte par la question de l'adhésion turque. Ce qui me frappe à cet égard, c'est la volte face de l'Église. La position traditionnelle du Souverain Pontife et celle de l'Église de France – la concordance n'est pas exclue – était une position d'extrême réserve, pour ne pas dire d'opposition à l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne. Je me rappelle en particulier les mises en garde de l'évêque de Clermont, qui dénonçait justement les entraves à la

liberté des cultes en Turquie. Et puis soudain, tout a changé : soucieux de détendre ses relations avec le monde musulman, le Vatican a adopté une attitude de grande ouverture intellectuelle à la perspective de l'adhésion. Ce revirement est quelque peu troublant, car on a le sentiment que, pour des considérations politiques, au demeurant parfaitement respectables, on a accepté de toucher à quelque chose d'essentiel, à l'idée même qu'on se fait du lien entre l'identité historique de l'Europe et l'identité politique de l'Union européenne. Tout se passe comme si le Vatican avait accepté que la vocation de l'Union puisse être de rassembler des peuples et des États qui n'avaient pas été nécessairement partie prenante de l'aventure historique de la chrétienté. C'était donc un énorme débat qu'ouvrait la modification de la position du Saint-Siège sur cette question, un débat dont je voudrais éclairer certains aspects, avant de conclure mon propos.

## Deux idées de l'Europe

Je partirai de la *Déclaration Schuman* du 9 mai 1950, car cette *Déclaration*, c'est le code génétique de l'Union. Tout y est de ce qui fera les institutions, la méthode, la dynamique de la construction européenne. Cette *Déclaration* a deux « Pères » : Robert Schuman et Jean Monnet, celui qui l'a prononcée et celui qui l'a inspirée. On associe toujours ces deux personnalités dans un culte commun. Je considère, quant à moi, qu'ils sont porteurs de deux visions sensiblement différentes de la construction européenne, deux visions qui correspondent précisément aux positions successives du Saint-Siège sur la question turque. Robert Schuman est ministre des Affaires étrangères, député de la Moselle, membre du MRP. C'est un catholique pratiquant, un ami de Konrad Adenauer dont il partage les convictions religieuses et l'enracinement dans une germanité latine. Il est né Allemand et n'est devenu Français qu'en 1918. Ce qui sous-tend sa démarche européenne est d'ordre civilisationnel. Ce dont il se sent responsable, c'est de la préservation d'un héritage géopolitique précis. Il a conscience d'être au point d'aboutissement d'une histoire particulière, franco-allemande assurément, mais aussi romaine et chrétienne, carolingienne en somme. Robert Schuman déteste la folie des États westphaliens qui ont dressé les uns contre les autres les légataires de cet héritage commun, ravagé sa Lotharingie, brisé par la violence l'unité spirituelle de cette civilisation. Son premier souci n'est pas de bâtir une cité universelle, mais de réconcilier les Français et les Allemands, de donner une expression politique commune à un trésor historique reçu en héritage.

Le projet de Jean Monnet est tout autre. Son rapport à la foi n'est pas du tout de même nature que celui de Schuman. Konrad Adenauer avait bien senti la chose, qui disait à son compère mosellan : « Monnet est un homme bien, mais va-t-il à la messe ? » La réponse était plus qu'incertaine ; elle était même en vérité négative. Monnet vient de l'Angoumois, terre radicale marquée par la douceur de vivre plus que par la ferveur religieuse. C'est un marchand de cognac, un bon vivant, tourné vers le commerce et le grand large plus que vers le continent et les bâtisseurs d'ordre. Il a fait toute sa carrière dans les organismes internationaux, en gérant l'effort de guerre interallié entre 1914 et 1918 puis en s'activant d'un bout à l'autre de la planète au service de la SDN. C'est un professionnel de l'expatriation, un déraciné de conviction. Son but n'est pas de donner à la civili-

sation européenne des assises politiques qui lui permettent de se retrouver, mais, partout où les hommes se déchirent, où les peuples se battent, où les « passions démocratiques » stigmatisées par Tocqueville sèment la haine et la déraison, d'inventer des institutions, fussent-elles technocratiques, et de concevoir des procédures propres à juguler l'irrationnel, à surmonter malentendus et fausses querelles, et à favoriser l'émergence de compromis raisonnables.

Les deux conceptions de l'Europe sont donc bien différentes : pour Schuman, il s'agit de fédérer des proximités. Pour Monnet, de dépasser des altérités. Schuman cherche le Même par-delà les querelles artificielles du système westphalien. Monnet cherche l'Autre, celui avec lequel il serait bon de cesser de faire la guerre. Quête d'une identité latente d'un côté, maîtrise d'une altérité belligène de l'autre. Quand le Saint-Siège passe du « non » au « peut-être » sur la question turque, il passe de Schuman à Monnet, mais renonce par là-même à identifier la construction européenne à l'ultime incarnation d'une aventure historique précise, celle d'une chrétienté en voie de laïcisation. Cette conversion n'est pas neutre : l'entreprise n'a pas du tout la même intensité selon qu'elle se présente comme un effort positif pour construire une communauté d'un type nouveau ou qu'elle se résigne à n'être qu'une chambre de refroidissement des conflits, une organisation internationale à peine améliorée. En cautionnant l'adhésion turque, le Saint-Siège trahit la baisse de sa ferveur européenne.

## Un choix nécessaire

Pourquoi cette question se pose-t-elle aujourd'hui avec une acuité beaucoup plus vive que dans les débuts de la construction européenne ? Parce que l'effondrement du bloc soviétique et la fin de la Guerre froide ont fait éclater une contradiction demeurée latente au cours des quarante années précédentes. La différence de conceptions entre Monnet et Schuman n'avait pas lieu de se manifester dans une Europe dont les frontières historiques, celles de la Carolingie schumanienne, coïncidaient parfaitement avec les frontières de l'idéologie. Dès lors toutefois que cette coïncidence s'est évanouie, que les frontières de l'idéologie se sont dissoutes, la nécessité de choisir entre une Europe réduite à un héritage historique et à un périmètre géographique bien déterminés et une Union désireuse d'accueillir tous ceux qui cultivent à ses portes les valeurs démocratiques et libérales et qui souhaitent aujourd'hui la rejoindre, cette nécessité ne peut plus être éludée.

Europe des héritages ou Europe des valeurs, Europe fédérée par l'histoire ou Europe réunie sur des principes, Europe universalisante ou Europe particulière ? Nous retrouvons ici la même sorte de choix que celui qui s'est imposé à saint Paul Jésus Christ était-il mort pour le peuple élu ou pour le rachat de tous les hommes ? L'Église devait-elle être celle des seuls Juifs ou celle de tous les Gentils ? Traduite en termes de politique européenne, la question se pose ainsi : l'Union doit-elle être le fait exclusif de ceux qui ont inventé les valeurs européennes, qui ont bâti, enrichi, laïcisé la chrétienté au cours de quinze siècles d'une histoire tumultueuse et grandiose, ou doit-elle accueillir les ouvriers de la onzième heure, ceux qui accueillent aujourd'hui les valeurs de liberté et de laïcité données au monde par l'Europe chrétienne ? Je ne répondrai pas à ces questions, car

c'est à chacun d'y réfléchir et de faire ses choix. J'observerai seulement en guise de conclusion qu'au cours des vingt dernières années, les Européens sont passés, face à ce grand enjeu, par deux phases successives et quelque peu contradictoires.

Dans les années 90, nous avons cédé à l'ivresse de la victoire et la tentation universaliste s'est imposée à nous avec d'autant plus de facilité que nous avons le sentiment d'une coïncidence quasiment irrésistible entre notre héritage et les valeurs qui triomphaient d'un bout à l'autre de la planète. Trois illusions se sont imposées à nous : celle de la « fin de l'histoire », célébrée par Francis Fukuyama, c'est-à-dire du triomphe inévitable de nos valeurs libérales et démocratiques ; celle de la « mondialisation heureuse » exaltée par Alain Minc ; celle de « l'hyperpuissance américaine », imaginée par Hubert Védrine. La dissolution du projet européen dans la communauté mondiale est la conséquence logique de ce triple constat. Comme le disait Gordon Brown, porte-parole assumé d'une euro-tiédeur générale et dissimulée, « il n'y a rien entre le Royaume-Uni et le monde ». Tout serait donc national ou mondial et rien ne serait européen. Les frontières de l'Europe coïncideraient avec celles du monde.

Dans les années 2000, nous avons vu se dissiper les illusions de la décennie précédente. Nos valeurs démocratiques et libérales ont été sévèrement tenues en échec par l'intégrisme religieux et l'arrogance chinoise. La mondialisation s'est révélée asymétrique et menaçante pour les intérêts européens. L'hyperpuissance américaine a sombré dans les sables du Moyen-Orient. Du coup, le particularisme européen retrouve un sens dans ce monde durement divisé entre associés rivaux. L'histoire redevient tragique. Nos intérêts, nos valeurs, nos héritages sont à nouveau menacés et nous redécouvrons que pour les préserver, intelligemment, sereinement, pacifiquement mais fermement, il nous faut sans doute aucun retrouver le double chemin de l'unité et de la spécificité. L'Europe-héritage reprend ses droits sur l'Europe sans frontière. La construction européenne redevient potentiellement un projet historique enraciné sur un territoire particulier et non pas le banc d'essai de la morale du genre humain. Moins de croissance et plus de cohésion, tel pourrait être le mot d'ordre pour une Union qui n'est pas l'ébauche d'une nouvelle Église universelle, mais celle d'une communauté politique à part entière.

Le malheur de notre temps, c'est l'illusion universalisante des années 90, qui nous aveugle aujourd'hui. Aux yeux de beaucoup, l'Europe n'est rien d'autre que la projection rêveuse de notre abdication collective. Du coup, le particulier se réfugie dans le national, voire l'infranational, dans l'ethnique, le communautarisme, le corporatisme, la fragmentation à l'infini de la solidarité. Je souhaite que le dernier mot ne soit pas dit, mais je regarde avec effroi se creuser le fossé entre un besoin historique d'unité et de solidarité des Européens tels qu'ils ont été façonnés par quinze siècles d'aventure commune, et la dissolution institutionnelle, politique et morale de tout ce que nous avons inventé en soixante ans pour vivre et agir ensemble.

L'Europe a trop longtemps voulu faire l'ange. Puissent les Européens résister aujourd'hui à la tentation de faire la bête. ■

# Ce que représente le christianisme pour des intellectuels chinois<sup>1</sup>

---

François CHENG  
de l'Académie française

Je n'ai rien préparé. Je parlerai simplement. J'essaierai de dire des choses de façon spontanée. Donc mes propos seront sûrement parfois désordonnés. Je vous en demande pardon à l'avance. Lorsque j'ai reçu la lettre du Père Dagens m'annonçant la tenue de ce colloque, j'ai été tout de suite frappé par l'intitulé : « Vers un christianisme culturel ? » Justement, il y a vingt-cinq ans, quelques années après la Révolution culturelle, a commencé en Chine un mouvement animé par tout un ensemble d'intellectuels qui se définissent comme « chrétiens culturels ». Ce mouvement, bien sûr, existe toujours et il prend de l'ampleur. Parmi ces intellectuels, bien sûr, il y a des chrétiens. Mais d'autres, beaucoup, sont des intellectuels qui réfléchissent sur le destin humain et d'abord le destin de la Chine, qu'ils définissent donc comme « culturellement chrétien ». C'est-à-dire qu'ils ont entrepris un travail extraordinaire : traduire tous les ouvrages théologiques, depuis les Pères de l'Église jusqu'à nos jours – tous les grands théologiens, saint Thomas, saint Augustin, et puis tous les théologiens contemporains, protestants comme catholiques. Je crois que, jusqu'ici, ils ont publié quelque trois ou quatre cents volumes.

Coïncidence extraordinaire, le matin même, je recevais deux ouvrages récents. L'un est du théologien Paul Tillich<sup>2</sup>. L'autre s'intitule *Culture classique et christianisme*. Ici, il s'agit de la culture antique gréco-romaine<sup>3</sup>. Il y a aussi l'historien canadien Cochran, dont la réflexion est d'une grande importance, justement sur cet aspect : comment le christianisme a travaillé la culture existante<sup>4</sup>. Donc c'est la question qui nous préoccupe aujourd'hui.

---

1. Titre donné par l'Observatoire Foi et Culture. Transcription non revue par l'auteur.

2. Paul Tillich (1886-1965) est un théologien luthérien allemand, chassé par les nazis en 1933, émigré aux États-Unis. Il a étudié la place du christianisme dans la culture du XX<sup>e</sup> siècle, marquée par le socialisme et l'existentialisme. Sa *Théologie systématique* en cinq volumes (Cerf-Labor et Fides-Presses de l'Université Laval, Paris-Genève-Québec) est parue en traduction française de 2002 à 2010 (Note de l'Observatoire Foi et Culture).

3. *Culture classique et christianisme* (Mélanges offerts à Jean Bouffartigue ; textes réunis par Danièle Auger et Étienne Wolff), Picard, Paris, 2008. Jean Bouffartigue, né en 1939, professeur à l'Université Paris X-Nanterre, a étudié entre autres l'affrontement entre le christianisme et la culture antique à travers la figure de l'empereur byzantin Julien, dit l'Apostat ou le Philosophe (331-363), qui voulut restaurer le paganisme : *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Études augustiniennes, Série « Antiquité » 133, Paris, 1992 (Note de l'Observatoire Foi et Culture).

4. Terry Cochran est professeur de littérature comparée à l'Université de Montréal. Il a publié *De Samson à Mohammed Atta. Foi, savoir et sacrifice humain*, Fides, Montréal, 2008, et *Plaidoyer pour une littérature comparée*, Nota Bene, Québec, 2008 (Note de l'Observatoire Foi et Culture).

Alors, pourquoi tous ces intellectuels chinois entendent-ils étudier le christianisme ? Parce qu'ils ont compris la nécessité, presque absolue maintenant, de connaître le christianisme et de dialoguer avec lui. Parce que ces intellectuels sont sortis de la Révolution culturelle au cours de laquelle on peut dire que tous les Chinois ont touché le fond et ont connu les conditions limites de la vie humaine. Ils ont compris que c'est le moment justement de poser les questions fondamentales, les questions limites.

La Chine, vue de loin, on l'imagine comme une grosse entité fermée sur elle-même, immuable. Or la Chine a quand même quelque deux ou trois mille années d'existence. Donc la Chine a dialogué, soit dans des conditions dramatiques, soit dans des conditions plus paisibles. Elle est entrée et restée en contact avec des courants de pensée venant d'ailleurs. Pendant mille ans, la Chine a longuement dialogué avec le bouddhisme et elle a fini par embrasser le bouddhisme. Puis la Chine, surtout dans les provinces de l'Ouest, a dialogué avec l'islam et un certain nombre de Chinois se sont convertis à l'islam. Enfin la Chine, bien sûr, a encore dialogué avec l'Occident. On sait que le christianisme était présent en Chine depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, depuis Matteo Ricci. Mais la préoccupation des Chinois eux-mêmes, c'est d'abord apprendre toute cette tradition philosophique, scientifique et même technologique de l'Occident.

Les Chinois ont l'impression d'avoir à peu près fait le tour de toutes les traditions existantes. Cette génération dont je viens de parler a compris que le christianisme est l'ultime nœud afin opérer une métamorphose ou une transformation. Alors quelle est la question-limite qu'ils posent ? C'est le problème du mal absolu.

Et en face du mal absolu, ils ont compris que la révolte, l'indignation ou bien l'action violente (comme chez les marxistes chinois) ne sont pas des solutions. Contre le mal absolu, il n'y a que le bien absolu. Pas un bien plus ou moins bon, mais vraiment le bien absolu. Et ils ont vu – enfin, les plus lucides d'entre eux ont vu – que c'est dans le christianisme qu'on a abordé ces deux défis extrêmes, ces deux réalités-limites de façon radicale. D'une manière pas seulement théorique, à la manière de Socrate ou de Platon, mais incarnée. On le sait, puisque, parmi toutes les pensées religieuses, le Christ est le seul qui a pris sur lui d'affronter le mal absolu en montant sur la croix. Et puis, la solution qu'il apporte, c'est encore une fois le bien absolu qui, dans cette incarnation, apparaît sous forme de l'amour absolu.

Alors, en réfléchissant sur cette idée d'incarnation, tous ces intellectuels ont compris qu'il faut poser la question de la personne humaine. Ils le savent, puisque les Chinois connaissent très bien l'Occident. Ils savent qu'en Occident, cette dignité de la personne humaine, cette révélation du mystère de l'unicité inaliénable de chaque personne a été apportée par le christianisme. À partir de là, bien sûr, toute la pensée philosophique a développé l'idée du sujet, du statut du sujet, et puis développé l'idée du droit, pour protéger le statut du sujet. Donc, en gros, les problèmes sont posés.

Ils savent que réclamer les droits de l'homme, ce n'est pas suffisant. Parce que la vraie dignité de la personne humaine, de chaque personne, c'est par rapport à une transcendance qu'on peut poser cette question, et non pas au nom de quelques principes moraux, ou au nom de quelque cause

temporelle. C'est ce que l'histoire chinoise a fait jusqu'ici. Le confucianisme est une pensée très élevée. Il a posé les questions de la personne humaine, la question du bien et du mal. Mais le problème du mal absolu et du bien absolu, le mystère de la dignité absolue de la personne humaine et puis la question des droits de l'homme, c'est l'Occident qui en est l'initiateur.

Il est vrai que toute l'humanité est bénéficiaire de cette notion des droits de l'homme. Mais est-ce que l'Occident lui-même est épargné par cette question ? L'exaltation du sujet selon l'idéal de l'humanisme a abouti à quoi ? Le problème est que l'humanisme ne se réfère qu'à un critère humain, et ne se situe pas par rapport à une transcendance. On arrive à cet individualisme à outrance que l'Occident connaît. Mais on le sait très bien : celui auquel l'individualisme confère tous les droits n'agit plus que selon ses désirs ; le sujet est en fait réduit en objet ; tous les autres êtres sont des objets pour lui-même et lui-même est devenu un objet.

Je termine par la phrase de Dostoïevski : « Si Dieu n'est pas, tout est permis »<sup>5</sup>. Donc, si ce qui se passe en Occident, c'est : « Il est interdit d'interdire »<sup>6</sup>, on arrive à cette débâcle de la vraie dignité humaine. C'est le problème qui se pose à l'Occident, et pas seulement au reste de l'humanité. ■

---

5. *Les Frères Karamazov*, XI, VI (Note de l'Observatoire Foi et Culture).

6 Slogan relevé en mai 1968 sur les murs de la Sorbonne et retenu comme représentatif du rejet de toute autorité (Note de l'Observatoire Foi et Culture).





# La culture et la vie

---

Mgr Pascal WINTZER  
Archevêque de Poitiers  
Président de l'Observatoire Foi et Culture

## Le christianisme a-t-il fait son temps ?

Dans le livre intitulé *La quatrième hypothèse*, Maurice Bellet nous situe d'emblée dans la problématique qui nous réunit aujourd'hui :

Le christianisme disparaît, et avec lui, le Christ de la foi [...]. Il en reste, évidemment, les monuments, les œuvres d'art, ce que disent les travaux des historiens. Comme pour Isis et Osiris ou les dieux de Babylone ? Peut-être même quelque chose du côté de l'inconscient collectif. Mais la foi, la foi chrétienne ? Ce n'est même plus à combattre<sup>1</sup>.

Maurice Bellet ne fait pas sienne une telle affirmation ; il la désigne comme une des hypothèses qui peut nous venir lorsque nous envisageons le présent et l'avenir du christianisme, dans les pays de la vieille Europe, et singulièrement en France.

Est-ce la foi qui disparaît ? N'est-ce pas plutôt le monde qui a changé, et depuis déjà bien longtemps ?

Si quelque chose est vieux, mort peut-être. Est-ce le Christ, est-ce l'Évangile ? Ou bien nombre des manières qui étaient celles dans lesquelles nous avons grandi ?

Si des formes culturelles et sociétales ont changé, et même disparu, le christianisme s'est-il éteint du même coup ?

Selon cette hypothèse, le christianisme est lié à des cultures bien spécifiques. À leur disparition, elles deviennent un suaire ornant un corps mort, celui de la foi chrétienne. Or, écrivent Vincent Aubin et Denis Moreau dans la revue *Études* :

En tant que religion de l'Incarnation, le christianisme prend corps là où il est, c'est-à-dire dans son époque. Il est alors lui-même culture, au sens le plus littéral, agricole si l'on veut. Saint Paul écrit ainsi (1 Corinthiens 3, 9) : « Vous êtes le champ de Dieu ». La « culture » chrétienne est d'abord ce que Dieu opère dans l'humanité présente, sa manière d'y « travailler », d'y être un ferment [...]. Le christianisme produit de la « culture » d'abord et avant tout en vertu de sa tendance propre à s'incarner<sup>2</sup>.

---

1. MAURICE BELLET, *La quatrième hypothèse. Sur l'avenir du christianisme*, DDB, Paris, 2001, p. 15.

2. VINCENT AUBIN ET DENIS MOREAU, « Le christianisme est-il soluble dans la contre-culture ? », *Études*, septembre 2009, p. 207-217 ; p. 215-216.

## Le christianisme, fait culturel

Parlant du christianisme et de la culture, le point d'instance ne porte pas sur l'antécédence d'un terme sur un autre. Après 2000 ans d'histoire chrétienne en occident, on constate que celui-ci, les mots, les images, les idées, qu'il véhicule, demeurent inspirateurs pour les cultures et les sociétés. Le christianisme, au risque de renier son identité, se doit de continuer à regarder et à écouter les sociétés et les cultures au sein desquelles vivent ceux qui l'ont pour foi et pour loi.

Si un risque existe, il réside dans l'oubli, la disparition, voire la négation de la conjonction de la foi et de la culture. Des cultures qui ne se reçoivent d'aucune histoire perdent toute vitalité, de même une foi chrétienne qui, faute d'écouter, ne saurait plus parler à personne.

Le chemin à suivre est celui de la fécondation : plutôt que d'interdire la nouveauté, il la promeut, puisqu'il donne de la percevoir comme telle au regard d'une histoire qui n'est pas ignorée.

Le christianisme ne saurait se comprendre comme un idiome qui serait né « par l'opération du Saint Esprit ». Tous les mots de sa théologie sont issus de philosophies et même de théologies qui lui étaient étrangères.

On ne naît pas chrétien, on le devient. Ainsi des personnes, ainsi de la parole chrétienne.

Si les artistes d'aujourd'hui continuent à interpréter ce que leur transmet la culture, y compris le donné chrétien de cette culture, les chrétiens continuent pour leur part à dire leur foi avec les mots reçus de leur tradition, mais également avec ceux qu'ils reçoivent des cultures du présent. Dieu ne parle aux hommes qu'en employant des langues qui sont les leurs.

La « sanctuarisation » des images, des idées ou des mots de la foi chrétienne contribue à les affubler d'un copyright qui les met sous une protection telle qu'ils deviennent impropres à garder leur capacité à être entendus dans leur élan de vie.

Si l'on préserve la foi du choc des cultures, on la tue. Surtout on laisse entendre qu'elle est tenue pour incapable de vivre ce choc et d'être audible en dehors du cercle restreint de quelques affidés. La foi ne vit et ne croît que dans la rencontre des cultures. C'est son identité native, comme c'est celle de notre continent, l'Europe.

Ce qui fait l'unité de l'Europe – écrit Rémi Brague –, ce n'est pas la présence en elle d'un seul élément, mais bien de deux [...]. Ces deux éléments sont d'une part la tradition juive, puis chrétienne, et d'autre part la tradition du paganisme antique<sup>3</sup>.

En ces domaines comme en bien d'autres, la parole des chrétiens et parmi eux des évêques doit être reçue comme une parole diversifiée et qui doit le rester, y compris lorsque tel ou tel évêque prend la parole ou la plume.

L'évêque comme le Pape n'a pas qu'une seule manière de s'exprimer, qui serait le discours dogmatique, voire la déclaration solennelle revêtue du caractère d'infaillibilité.

---

3. RÉMI BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, Criterion, Paris, 1992 ; Gallimard, coll. « Folio Essais », Paris, 1999-2009, p. 37-39.

Bien de leurs paroles ont pour autorité non celle d'une institution, mais celle d'une argumentation réfléchie et construite.

Ces paroles sont dès lors offertes à la réflexion, à la réception, à la discussion, au refus même, si tant est que celui-ci prenne aussi le même chemin de l'argumentation rigoureuse.

Pour l'Église catholique, entrer dans la modernité, c'est se situer et situer la parole de ceux qui y exercent une responsabilité dans un concert où il n'y a pas de chef d'orchestre ni de partition préalablement écrite.

C'est se situer dans un monde où les autorités sont multiples, pour autant que l'une d'entre elles n'est pas oubliée : je veux parler de la tradition, c'est-à-dire de l'inscription dans une histoire de culture et de société de laquelle nous nous recevons.

## Une culture à bout de souffle

Madeleine Delbrêl, engagée depuis les années trente, à Ivry, dans un travail social en lien avec la municipalité communiste, écrivait dès 1962, sous le titre « Athéisme du silence » :

C'est la relation homme-matière qui doit retenir l'attention chrétienne. Cette relation s'établit dans un silence total vis-à-vis de Dieu. Par une étrange substitution, la création prend l'espace du créateur. Ce silence ne nous alerte pas. Un péril majeur s'approche de l'Église sans bruit : le péril d'un temps, d'un monde où Dieu ne sera plus nié, pas chassé, mais exclu, où il sera impensable ; d'un monde où voudrions alors crier son Nom, mais où nous ne pourrions pas aller pousser ce cri, parce que nous n'aurons plus de place où mettre les pieds<sup>4</sup>.

Dès lors, les défis du siècle sont le silence, ou plutôt le mutisme, l'indifférence, la fatigue d'être soi, le repli sur le présent.

Richard Millet parle de « fatigue du sens » dans l'essai auquel il a donné ce titre ; il parle aussi de « vertige du néant »<sup>5</sup>.

La perte ou le refus de la verticalité, que celle-ci s'exprime dans une religion, une transcendance, une tradition, le rapport à l'histoire, la fidélité, ne laisse que dans l'horizontalité.

C'est cela qui énerve l'espérance.

Lorsqu'il n'existe qu'un perpétuel présent, l'existence ne peut plus être comprise ; elle n'est qu'une succession dénuée de sens d'actes qui deviennent étrangers les uns aux autres.

## Des images au langage

Depuis quelques semaines, la représentation de certains spectacles, tant à Paris qu'en province, a retenu l'attention.

---

4. MADELEINE DELBRÊL, *Nous autres gens des rues*, coll. « Livre de vie », Seuil, Paris, p. 275.

5. RICHARD MILLET, *Fatigue du sens*, Pierre-Guillaume de Roux, Paris, 2011.

Au regard de la foi chrétienne, on peut estimer que ces spectacles soit ignorent, soit atteignent les convictions des croyants.

Mais c'est un autre aspect que je veux souligner devant vous.

Certains de ces spectacles sont purement visuels, ce qui leur fait défaut c'est le langage, la parole. Le Christ peut y être présent, mais il y est muet ; image d'un Dieu qui lui aussi serait à ranger parmi les dieux de bois, de fer ou d'or ; ces divinités qui ne parlent, ne sentent, ni n'écoutent.

Or, le langage, c'est par définition ce que l'on reçoit, ce avec quoi il faut nécessairement se frotter. Il impose d'abord ses règles et ses codes. Ensuite, à la mesure de la maîtrise ceux-ci, on devient apte à jouer avec lui ; à recevoir et à produire sa beauté.

Rappelons-nous, c'est ce qu'Hannah Arendt dénonçait en 1950, devant ce qu'elle découvrait du système scolaire des États-Unis. Elle visait cette idée selon laquelle :

On ne peut savoir et comprendre que ce que l'on a fait soi-même, et sa mise en pratique dans l'éducation est aussi élémentaire qu'évidente : substituer, autant que possible, le faire à l'apprendre [...].

L'enseignement des langues illustre directement le lien étroit entre ces deux points ; la substitution du faire à l'apprendre et du jeu au travail : l'enfant doit apprendre en parlant, c'est-à-dire en faisant et non en étudiant la grammaire et la syntaxe ; en d'autres termes, il doit apprendre une langue étrangère comme il a appris sa langue maternelle : comme en jouant et sans rompre la continuité de son existence habituelle [...]. Cette méthode cherche délibérément à maintenir, autant que possible, l'enfant plus âgé au niveau infantile. Ce qui précisément devrait préparer l'enfant au monde des adultes, l'habitude acquise peu à peu de travailler au lieu de jouer est supprimée au profit de l'autonomie du monde de l'enfance<sup>6</sup>.

La foi chrétienne se donne bien sûr dans des images. Tout particulièrement dans l'Église catholique et les Églises d'Orient.

Cependant, la foi nous advient avant tout par la parole ; le pape Benoît XVI le souligna dans la leçon qu'il donna au Collège des Bernardins en septembre 2008.

Les chrétiens croient que Dieu a parlé.

Ainsi que l'écrivit Marcel Neusch dans un article du journal *La Croix*<sup>7</sup>, « Dieu s'est livré au langage de l'homme. S'il ne s'y laisse pas enfermer, il ne peut s'en passer ».

Dieu a parlé ; si l'Église se reconnaît la mission d'accomplir les gestes qu'elle reçoit du Christ, chacun de ces gestes se doit d'être accompagné d'une parole. Parmi ces gestes, se trouvent avant tout les sacrements, gestes et paroles de salut.

## Feu le progrès

Alors, par de tels propos, dois-je me ranger dans les rangs de ceux qu'Antoine Compagnon appelle « les antimodernes » ?

---

6. HANNAH ARENDT, *La Crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, coll. « Folio essais » n° 113, p. 235-236.

7. 10 février 1993

Ceux-ci s'opposent à l'esprit des Lumières. À l'idéalisme, ils préfèrent les faits et les choses.

Pour Chateaubriand, « il faut, dans la vie, partir du point où l'on est arrivé. Un fait est un fait »<sup>8</sup>.

Ainsi va l'argument antimoderne type – commente Antoine Compagnon – la Révolution fut à la fois irréaliste et utopique quand, s'appuyant sur un rousseauisme trivialisé et vulgaire, elle traita la société comme une tabula rasa ou une carte blanche, et quand, au nom de pieuses abstractions – telles la souveraineté du peuple, la volonté générale, l'égalité, la liberté, toutes expressions vides de sens suivant de Maistre –, elle ignora l'expérience, l'histoire et les mœurs<sup>9</sup>.

Michel Crépu, qui prit la parole l'an dernier lors de notre premier colloque, écrit pour sa part :

Chateaubriand est moderne pour sa faculté d'accepter qu'il y ait de l'inédit dans l'histoire, il ne l'est plus quand l'inédit devient l'objet d'un culte et fait oublier tout le reste, au nom de la *tabula rasa*<sup>10</sup>.

Proust raillait les modernes de son temps, ceux pour lesquels le « progrès » est la loi. Il exerce sa moquerie à travers un personnage éminemment ridicule, la jeune marquise de Cambremer, née Legrandin :

Parce qu'elle se croyait « avancée » et (en art seulement) « jamais assez à gauche », elle se représentait non seulement que la musique progresse, mais sur une seule ligne, et que Debussy était en quelque sorte un sur-Wagner, encore un peu plus avancé que Wagner<sup>11</sup>.

Et comment ne pas citer Charles Péguy lorsqu'il refuse ce monde moderne qui s'est donné le progrès pour seul dogme ?

Une humanité devenue Dieu par la totale infinité de sa connaissance, par l'amplitude infinie de sa mémoire totale, cette idée est partout chez Renan ; elle fut vraiment le viatique, la consolation, l'espérance, la secrète ardeur, le feu intérieur, l'eucharistie laïque de toute une génération, de toute une levée d'historiens, de la génération qui dans le domaine de l'histoire inaugurerait justement le monde moderne<sup>12</sup>.

Péguy, mais aussi Jacques Maritain :

La manière de philosopher des modernes, parce qu'elle implique dès le principe le mépris de la pensée des générations précédentes, doit être appelée barbarie intellectuelle<sup>13</sup>.

Face au mythe d'un progrès qui conduit à ne se recevoir que de soi-même, le choix que nous faisons est de dire « oui ».

Oui à ce qui nous fonde, oui à la tradition qui nous déchiffre, oui au réel dont la prise en compte permet seule d'agir, et d'agir efficacement.

Je sais que l'esprit du temps – serait-il moderne ? – exalte le « non ». Seuls les « indignés » semblent revêtus de quelque humaine noblesse.

---

8. *Écrits politiques*, t. I, p. 215.

9. ANTOINE COMPAGNON, *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, coll. « Bibliothèque des idées », Gallimard, Paris, 2005, p. 48-49.

10. MICHEL CRÉPU, *Le souvenir du monde. Essai sur Chateaubriand*, Grasset, Paris, 2011, p. 26.

11. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe, À la recherche du temps perdu*, tome II, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 210.

12. CHARLES PÉGUY, *Œuvres*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », tome I, Gallimard, Paris, p. 1416.

13. Cité dans *Les Antimodernes*, p. 106.

La foi chrétienne commence par un « oui », le *fiat* d'une jeune fille.

Et ce « oui » initial est lui-même précédé ; il l'est par le « oui » de Dieu au monde et à l'homme qu'il a créés alors même qu'ils ont voulu s'émanciper de lui, le percevant tutelle intolérable.

## L'illusion du bonheur

Hannah Arendt, déjà citée, pointe aussi cet état de fait :

La crise de l'autorité dans l'éducation est étroitement liée à la crise de la tradition, c'est-à-dire à la crise de notre attitude envers tout ce qui touche au passé. Pour l'éducateur cet aspect de la crise est particulièrement difficile à porter, car il lui appartient de faire le lien entre l'ancien et le nouveau : sa profession exige de lui un immense respect du passé<sup>14</sup>.

La vie se comprend-elle comme la recherche du bonheur ? Je ne le crois pas. J'estime même que, s'il en est ainsi, c'est la déception qui sera notre commun.

Au bonheur je préfère la joie. À ce qui est recherché avec angoisse, je préfère ce qui se reçoit paisiblement. Si le bonheur est un programme, la joie, c'est un don.

Le XX<sup>e</sup> siècle devrait pourtant nous avoir vaccinés des programmes et des messies, et pourtant, l'homme, cet animal qui a la particularité d'oublier son histoire, même récente, reste cet incorrigible optimiste prompt à suivre les nouvelles promesses d'un bonheur à sa portée, ou tout au moins ceux qui le lui annonce sans frais.

## Les bienfaits du dogme

Si le christianisme inspire et féconde la culture, il ne peut le faire que par le cœur de ce qu'il est : le dogme.

Entendons-nous, non le dogme réduit aux nécessaires formules dogmatiques qui le servent, mais ce dogme fondamental qu'Israël appelle la Loi ; c'est-à-dire ce qui précède et qui fonde.

C'est la Loi dont le Premier Testament chante la grandeur dans le psaume 118 ; et c'est le dogme dont, certainement, le christianisme recueille l'essentiel lorsqu'il parle de Trinité et de péché originel.

La Trinité comme disant la relation fondatrice de toute chose ; dans la thématique de notre colloque, c'est la relation à l'histoire et à la tradition.

Et le péché originel comme affirmant que l'espérance chrétienne n'est pas une nostalgie mais un élan.

Parler du dogme nous situe face à une décision, celle de l'existence. Le chemin que nous choisissons d'emprunter relie le cœur de la foi au cœur de l'homme.

---

14. HANNAH ARENDT, *op. cit.* p. 248-249.

M. Maurice Vidal, prêtre de Saint-Sulpice à qui je dois beaucoup, m'a fait connaître cette observation aigüe de Maurice Merleau-Ponty. Il la fit en 1952 dans son *Éloge de la philosophie*.

C'est autre chose de trouver un sens et un mérite historique immense au christianisme et de l'assumer à titre personnel. Dire « oui » au christianisme comme fait de culture ou de civilisation, c'est dire « oui » à saint Thomas, saint Augustin, Occam, Nicolas de Cuse, Malebranche... mais cet assentiment de nous coûte pas une once de la peine que chacun d'eux a dû prendre pour être sans défaillance lui-même<sup>15</sup>.

Il y a quelques années, face au nouvel équilibre, heureux et nécessaire, de l'homme et de la femme, tant dans la famille que dans la société – pour l'Église, je vous en laisse juges, surtout si vous considérez ceux qui se sont succédé à cette tribune – plusieurs s'interrogeaient sur la disparition de la figure du père.

Sans doute, mais n'est-ce pas l'effacement de la figure parentale dans son ensemble, qui est le trait fondateur des « modernes » que nous sommes ? Parents biologiques, mais aussi parents que sont l'histoire, la culture, la tradition, la langue.

Ce sont ces parents, critiqués certes, mais regardés avec gratitude, amour même, qui nous font, nous construisent.

Or nous avons du mal à nous recevoir, nous peinons à être des fils.

Ainsi que l'écrit Jean-Daniel Causse :

La filialité, comme catégorie anthropologique, constitue une définition de notre propre humanité. Elle signifie qu'il n'y a pas d'humain qui soit la source de lui-même. Personne n'est l'origine de lui-même, mais chacun a été institué dans l'humanité par un autre que lui-même. Le registre de la filiation renvoie ainsi à une affirmation simple, mais décisive : l'être humain, à quelque moment qu'on le prenne dans l'histoire, n'est jamais le premier d'une série. Il n'y a jamais eu d'être humain qui ne soit pas d'abord, premièrement, un « fils » ou une « fille ». Chacun est donc toujours précédé<sup>16</sup>.

Le christianisme, en inscrivant dans la mémoire des hommes, dans leur culture, le nom de l'innommé, en l'appelant Père, nous désigne d'autant : nous sommes « fils ». ■

---

15. MAURICE MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris, 1952, p. 205-206.

16. JEAN-DANIEL CAUSSE, *Figures de la filiation*, Cerf, Paris, 2008, p. 13.





# TABLE DES MATIÈRES

---

• <a href="#"><u>Christianisme culturel : hypothèse pour une définition</u></a>	
Guy COQ .....	3
• <a href="#"><u>La déchristianisation n'est pas une nouveauté. Chateaubriand et la modernité</u></a>	
Nicolas PEROT .....	15
• <a href="#"><u>Du devoir de faire comprendre</u></a>	
Philippe MALGOUYRES .....	23
• <a href="#"><u>Voir ce qu'on n'espère plus. Sentiers vers une culture chrétienne</u></a>	
Dominique PONNAU .....	31
• <a href="#"><u>Le fait religieux dans les disciplines scolaires</u></a>	
Gérard GOBRY .....	39
• <a href="#"><u>Le culte, fait culturel</u></a>	
Jean Duchesne .....	49
• <a href="#"><u>Des héritiers sans testament ?</u></a>	
Rémi BRAGUE .....	57
• <a href="#"><u>Héritage biblique et problèmes existentiels</u></a>	
Daniel SIBONY .....	67
• <a href="#"><u>La présence catholique dans une société sécularisée</u></a>	
Mgr Claude DAGENS .....	75
• <a href="#"><u>De la chrétienté d'antan à l'Europe d'aujourd'hui</u></a>	
Jean-Louis BOURLANGES .....	79
• <a href="#"><u>Ce que représente le christianisme pour les intellectuels chinois</u></a>	
François CHENG .....	85
• <a href="#"><u>La culture et la vie</u></a>	
Mgr Pascal WINTZER .....	89

