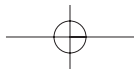
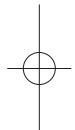


ÉGLISE ET ÉTAT





REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

ÉGLISE ET ÉTAT

« *Thomas Becket :*

Le pouvoir temporel, c'est de bâtir un monde viable,

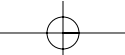
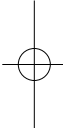
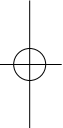
Maintenir l'ordre, tel que le monde le connaît.

*Ceux qui mettent leur foi dans l'ordre d'ici-bas, hors la
souveraineté de l'ordre divin,*

*Dans leur confiance ignorance, ne font qu'arrêter le
désordre, le fixant, et engendrant fatale maladie,*

Dégradant ce qu'ils exaltent... »

T. S. Eliot, *Meurtre dans la cathédrale.*



Sommaire

ÉDITORIAL

Jean-Robert ARMOGATHE : **Les deux cités**

7 Fondée par Jésus-Christ sur l'appel du Peuple que Dieu s'est constitué, l'Église possède elle-même tous les moyens nécessaires à sa fin, qui est le salut de l'humanité. Elle n'a pas d'autre mission, et ne tire que de cette mission ses raisons d'exister.

THÈME

Giangranco RAVASI : **L'Apocalypse , l'Église, l'État**

11 Différentes approches de l'*Apocalypse* situent l'interprétation de ce texte entre histoire et allégorie. Comment comprendre le symbole des deux bêtes, et l'image de Babylone? Traçant une interprétation théologique de l'histoire, ce livre prophétique rappelle la souveraineté absolue de Dieu face à toutes les prétentions étatiques des empires de l'histoire.

Jean-Robert ARMOGATHE **D'une société l'autre :**
et Olivier CHALINE : **Église du Christ et États modernes**

25 Il est trop commun de raisonner comme si Église et État constituaient deux entités analogues : pareille erreur d'interprétation favorise une tension conflictuelle ou une indifférence réciproque à laquelle se ramènent toutes les relations mises en œuvre entre ces deux termes. Il s'agit plutôt de comprendre « un droit de cité du Christ dans l'histoire des hommes et de l'humanité ».

Hans MAIER : **Église et État dans l'Europe à venir**

39 Pour tracer ce que peuvent être à l'avenir les relations entre Églises et États, la réflexion part d'une perspective européenne large ; elle rappelle les grandes mutations survenues depuis la seconde guerre mondiale, puis trace le panorama varié qui, aujourd'hui, découle de la réunification de l'espace européen après la chute du rideau de fer.

Émile POULAT : **La France, l'Église et l'État**

61 L'Église de France a traversé une double séparation : avec la royauté, avec l'État un siècle plus tard. Dans la situation radicale et codifiée où elle doit vivre, elle a tendance à sous-estimer sa force et à surestimer sa place.

SOMMAIRE

Bruno BERNARDI : Sur l'idée de religion civile : une actualité paradoxale

73 La religion civile comme la religion naturelle appartiendraient-elles aux curiosités archéologiques de l'histoire de la philosophie des Lumières? Et si nous vivions en fait à l'époque de la religion civile? La réponse affirmative de l'auteur est une provocation à la réflexion.

František X. HALAS : La Cité du Vatican, un État atypique

83 Curiosité géopolitique de taille extrêmement réduite, l'État du Vatican exerce une influence internationale en raison de son chef, pasteur de toute l'Église catholique. C'est en subordonnant toujours les moyens qu'il emploie à la fin qu'il poursuit que l'État du Vatican est crédible et peut jouer son rôle : servir la mission spirituelle du Pape et de l'Église.

Jan-Heiner TÜCK : La force de l'infirmité

93 Un regard sur l'histoire de la Papauté et une réflexion sur la fonction apostolique expliquent pourquoi le Pape ne peut pas se retirer. Dans la faiblesse de l'âge et de la maladie se révèle aussi la force.

SIGNETS

Edith STEIN : *Tabernaculum Dei cum hominibus*, Matin de Pâques

103 Deux poèmes de sainte Thérèse-Bénédicte de la Croix.

Xavier TILLIETTE : Une philosophie selon l'Évangile

107 Avec *Paroles du Christ*, ouvrage posthume de Michel Henry, s'est achevée une longue quête. Quelle est la nature de la méditation évangélique ici présente?

Marc OUELLET : Marie et l'avenir de l'œcuménisme

113 Loin d'être un obstacle au dialogue œcuménique, Marie devrait être le point de départ d'un nouvel élan de l'œcuménisme spirituel, lié à une spiritualité de communion, qui permette de « faire de l'Église la maison et l'école de la communion ». Dans cette perspective, mener un dialogue élargi sur Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints peut être une perspective œcuménique féconde.

Communio, n° XXVIII, 1 – janvier-février 2003

Jean-Robert ARMOGATHE

Éditorial

Les deux cités

« **D**eux amours ont bâti deux cités : l’amour de soi jusqu’au mépris de Dieu fit la cité terrestre ; l’amour de Dieu jusqu’au mépris de soi fit la cité céleste¹ » : le texte de saint Augustin n’a rien perdu de son actualité. Les deux cités, on le sait, ne sont pas distinctes, elles coexistent dès ce monde-ci, et même dans chacun de nous. Baptisé, citoyen, nous appartenons à l’Église comme à l’État. Ou, mieux encore, nous constituons l’Église, Peuple de Dieu, tout autant que l’État, *Commonwealth*, communauté solidaire. Les deux corps offrent des traits communs : l’État propose une idéologie, l’Église dispose de moyens matériels et intervient dans la société. Cependant notre mode d’appartenance est radicalement différent. Le baptême n’est pas le droit du sol, il est le don que Dieu fait dans la mort et la résurrection de son Fils.

L’Église n’est donc pas une société qui puisse être située ou se situer en face, au dessus, à l’intérieur de l’État . Toutes les solutions proposées en ce sens méconnaissent son caractère propre : elle possède en elle-même tous les moyens nécessaires à sa fin, qui est le salut de l’humanité. Ses écoles, ses hôpitaux, œuvres d’instruction et d’assistance, ne tendent qu’à cela. Les bienfaits qu’elle a pu offrir et les erreurs qu’elle a pu commettre sont des pas en avant ou en arrière vers cette fin. Fondée par Jésus-Christ sur l’appel du Peuple que Dieu s’est constitué, l’Église n’a pas d’autre mission, et ne tire

1. *Cité de Dieu*, I, XIV, xxviii.

ÉDITORIAL _____ **Jean-Robert Armogathe**

que de cette mission ses raisons d'exister. La radicalité de cette origine peut seule l'empêcher de devenir un État, ou l'auxiliaire d'un État².

Depuis les empereurs romains, les États ont bien repéré l'irréductible autonomie de l'Église. L'Antéchrist, dit la tradition, aura raison des fidèles par la persécution, la corruption ou la terreur : il les persécutera, il corrompra ceux qu'il ne pourra pas persécuter, et il rendra muets de peur ceux qu'il ne pourra pas corrompre. Les États ont pratiqué envers l'Église toutes ces formes de pression. Comme l'Antéchrist, «singe de Dieu», ils ont essayé de proposer un *Ersatz* religieux, des religions de substitution, des idéologies à composante rituelle pour répondre au besoin des hommes et tromper leur attente³.

L'histoire se présente comme une actualité fracturée, et une nouvelle donne, sous nos yeux, se met en place : les religions, les Églises, les communautés se retrouvent dans l'espace européen⁴. Les divisions parasitent leur message, mais les enjeux sont décisifs pour qu'elles se connaissent mieux, et puissent découvrir leur complémentarité entre Occident et Orient, entre orthodoxie et orthopraxie, entre la centralisation et les communautés locales. Le présent fait l'histoire, et les chrétiens, artisans du Royaume à venir, sont les acteurs privilégiés de tout ce qui peut faire reculer la guerre, affermir la paix et le développement dans la justice.

La France apparaît empêtrée dans les contradictions de son histoire, d'un Concordat difficile, malmené par gallicans et ultramontains, contesté de toutes parts, puis d'un discordat brutal et douloureux, qui a accouché d'une Séparation plutôt paisible et ordonnée. Sur deux siècles, elle a connu les persécutions religieuses les plus violentes (et sanglantes) d'Europe occidentale, tandis que ses missions à l'étranger, protégées dans les entreprises coloniales, diffusaient un christianisme éclairé, qui a reconnu l'identité des peuples et préparé leur indépendance. Ce modèle singulier de la laïcité à la française, en apparence irréductible à toute adaptation, sert de cas d'école aujourd'hui, et se transforme sous nos yeux, par essais et erreurs⁵.

2. Voir dans ce cahier l'article de Jean-Robert ARMOGATHE et Olivier CHALINE p. 25.

3. Voir dans ce cahier l'article de Bruno BERNARDI, p. 73.

4. Voir dans ce cahier l'article d'Hans MAIER, p. 39.

5. Voir dans ce cahier l'article d'Émile POULAT, p. 61.

Les deux cités

Le modèle catholique d'une Église tout entière maîtresse de sa vocation repose sur une organisation particulière, dont les grandes adaptations du dernier Concile ont respecté la structure de base, le primat d'autorité et de charité de l'évêque de Rome, souverain absolu et à vie du plus minuscule État de la planète⁶. La « divine constitution de l'Église »⁷ n'est pas une loi fondamentale inscrite en préambule du Code de droit canonique. Elle est inscrite dans la vie des saints et des martyrs, elle régit dès aujourd'hui la Cité sainte, qui n'a pas besoin de portes, car les Apôtres en gardent les seuils, ni de l'éclat du soleil, car la gloire de Dieu l'a illuminée, et l'Agneau lui tient lieu de flambeau⁸. Les fidèles du Christ, dont le nom est inscrit sur le livre de Vie, appartiennent dès aujourd'hui à cette cité, ils en sont les veilleurs sur les remparts. Acteurs de la cité des hommes, ils y insèrent par leur activité propre la vie réelle et mystérieuse du Royaume.

6. Voir dans ce cahier l'article de František HALAS p. 83 et celui de Jan-Heiner TÜCK p. 93.

7. Dom Adrien-Étienne GRÉA, *De l'Église et de sa divine constitution, nouvelle édition, augmentée d'un appendice sur l'origine et la nature de l'État, et ses relations avec l'Église*, Paris, Maison de la bonne presse, 1908-1909.

8. Voir dans ce cahier l'article de Mgr Gianfranco RAVASI, p. 11.

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

AMIENS : Brandicourt
13, rue de Noyon

ANGERS : Richer
6, rue Chaperonnière

ANGOULÊME : Auvin
38, avenue Gambetta

BEAUVAIS : Prévot
20, rue Saint-Pierre

BESANÇON : Chevassu
119, Grande-Rue

BORDEAUX :
Les Bons Livres
35, rue Fondaudège

BREST : La Procure
2, rue Boussingault

BRIVE : Librairie Chrétienne
2, rue Briand Patier

BRUXELLES : U.O.P.C.
Chaussée de Wavre, 216

CHANTILLY : Les Fontaines
B.P. 205

CHOLET :
Librairie Jeanne-d'Arc
29, rue du Commerce

CLERMONT-FERRAND :
- Vidal-Morel
3, rue du Terrail
- Librairie Religieuse
1, place de la Treille

FRIBOURG (Suisse) :
- Librairie Saint-Augustin
rue de Lausanne, 88
- Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine
13, rue Carnot

GENÈVE : Labor et Fides
rue de Carouge, 53

GRENOBLE :
Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

LA ROCHELLE :
Le Puits-de-Jacob
32, rue Albert-1^{er}

LE PUY : Cazes-Bonneton
21, bd Mal-Fayolle

LILLE : Tirloy
62, rue Esquemoise

LIMOGES :
Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LYON : Decitre
6, place Bellecour
- Éditions Ouvrières
9, rue Henri-IV
- Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 1^{er} : Le Mistral
11, impasse Flammarion

MARSEILLE 6^e :
Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

MONTPELLIER : Logos
29, bd du Jeu-de-Paume

NANCY : Le Vent
30, rue Gambetta

NANTES : Lanoë
2, rue de Verdun

NEUILLY-SUR-SEINE :
Kiosque Saint-Jacques
167, bd Bineau

NICE : La Procure
10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica
23, bd Amiral-Courbet

PARAY-LE-MONIAL :
Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 1^{er} : Librairie Delamain
155, rue Saint-Honoré

PARIS 4^e : École-Cathédrale
8, rue Massillon

PARIS 5^e : PUF
49, bd Saint-Michel
- Saint-Jacques-du-Haut-Pas
252, rue Saint-Jacques

PARIS 6^e :
- Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four
- La Procure
3, rue de Mézières
- Librairie Saint-Paul
6, rue Cassette

PARIS 7^e :
- Basilique Sainte-Clothilde
23 bis, rue Las-Cases
- Saint-François-Xavier
12, pl. Président Mithouard
- Librairie du Cerf
29, bd Latour-Maubourg
- Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 9^e : Saint-Louis-d'Antin
63, rue Caumartin

PARIS 12^e : Paroisse du Saint-
Esprit
1, rue Canebière

PARIS 16^e :

- Lavocat
101, avenue Mozart
- Notre-Dame-d'Auteuil
2, place d'Auteuil
- Pavillet
50, avenue Victor-Hugo

PARIS 17^e : Chanel
26, rue d'Armaillé

PARIS 18^e :
Librairie de la Basilique
35, rue du Chevalier-de-la-
Barre

PAU : Duval
1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique
64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure
9, rue du Frouit

REIMS : LARGERON
23, rue Carnot

RENNES :
- Béon Saint-Germain
6, rue Nationale
- Matinales
9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure
24, rue de la République

SAINT-BRIEUC : SOFEC
13, rue Saint-François

SAINT-DIÉ : Le Neuf
15, place d'Alsace

SAINT-ÉTIENNE :
Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG :
Librairie du Dôme
29, place de la Cathédrale

TOULON :
Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France

TOULOUSE :
- Église de Gesù
22, rue des Fleurs
- Jouanaud
19, rue de la Trinité
- Sistac Maffre
33, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre
2, rue Émile-Augier

VERSAILLES :
- Arts et Commerces
1, place Saint-Louis

VINCENNES : Notre-Dame
82, rue Raymond-du-Temple
Comités de presses paroissiaux.

Communio, n° XXVIII, 1 – janvier-février 2003

Gianfranco RAVASI

L'Apocalypse, l'Église, l'État

AVANT de considérer le texte de l'*Apocalypse* – il s'agira plutôt d'un survol rapide – commençons par dessiner le double arrière-plan où situer l'objet propre de notre recherche, un objet que nous mettrons à l'épreuve de ce livre si énigmatique et déconcertant par tant d'aspects, si clair et si rigoureux par tant d'autres. D'une part, il faudra évoquer ce que l'Écriture nous dit des rapports délicats de la politique et de la foi, première toile de fond sur laquelle ressort toute l'originalité de l'*Apocalypse* ; de l'autre, déterminer la place de ce livre dans l'herméneutique séculaire à laquelle il a été soumis, avec des résultats souvent contradictoires.

***Ekklesia* et *pólis* : entre respect et défiance**

Même un rapide coup d'œil jeté sur la Bible montre que la question du rapport entre assemblée divine (*q^ehal-Jhwh*) et « maison de David » (*bêt-Dawîd*) subit des flottements historiques – gardons-nous en effet d'oublier le caractère historique et non pas simplement « théorico-mystique » de la Révélation judéo-chrétienne –, et que ce rapport oscille entre respect et défiance, légitimité et condamnation, sacralité et idolâtrie. Autrement dit, on peut passer de l'exaltation de l'institution, comme c'est le cas pour la monarchie dans l'idéologie davidique (voir par exemple 2 *Samuel*, 7 et le *Psaume* 72), ou, auparavant, dans la consécration-élection de Saül (1 *Samuel*, 10), à une position diamétralement opposée, qui dénonce en elle une réalité

THÈME _____ **Gianfranco Ravasi**

purement humaine traversée d'injustice : songeons par exemple à l'apologue de Jonathan en 1 *Juges* 9, ou à 1 *Samuel*, 8 et 15, et à la contestation presque systématique que les prophètes font du pouvoir, de Samuel à Élie et aux autres textes prophétiques.

Il arrive pourtant que cette oscillation s'arrête et que le mouvement de pendule se fige. On peut, d'un côté, tomber dans les diverses formes de théocratie, qu'elles procèdent de l'autel (avec Esdras et Néhémie, par exemple) ou du trône, qui tente d'absorber le champ de la sacralité (pensons aux différents rois de l'Israël septentrional) ; mais on peut, de l'autre, assister à la diabolisation et à la désacralisation du pouvoir et de l'histoire mondaine ; c'est ce qu'on trouve dans le livre de *Daniel*, document apocalyptique particulièrement net. Voilà, pour simplifier, ce que nous montre l'Ancien Testament ; dans le Nouveau, cette oscillation suit une trajectoire différente, que l'*Apocalypse* entraîne dans un mouvement dialectique.

Malgré la contestation très nette que l'Évangile fait du pouvoir dans ses méthodes de gouvernement (*Luc* 22, 25 et parallèles) comme dans ses prévarications (la condamnation à mort de Jean-Baptiste, de Jésus lui-même, la dénonciation des injustices), les textes, indéniablement, révèlent avant tout une attitude de respect à l'égard du pouvoir, et même de légitimation de l'autorité impériale romaine. Par la réponse d'une extrême finesse que le Christ donne à la question du tribut (*Matthieu* 22, 15-22 et parallèles), il reconnaît au pouvoir économique-politique un espace d'autonomie (« rendez à César ce qui appartient à César »), tout en affirmant le primat de la dignité transcendante de la personne humaine (« image » de Dieu, à qui doit être rendu ce qui lui appartient). Mais le Nouveau Testament va au-delà, sans doute dans le but de faire sa propre apologie face à l'empire, le christianisme voulant s'affirmer comme religion « non révolutionnaire » au regard de l'ordre civil.

C'est ainsi que Paul, dans une parénèse très appuyée (*Romains* 13, 1-7), affirme nettement le principe de soumission aux autorités constituées, surtout en matière fiscale, en ayant aussi recours à une argumentation de nature théologique. Principe repris dans l'*Épître à Tite* (3, 1-2 : « Rappelle à tous qu'ils doivent être soumis aux magistrats et aux autorités... »), et dans la première *Lettre* de Pierre (2, 13-17 : « Soyez soumis à toute institution humaine... ») ; l'Apôtre recommande par ailleurs à Timothée de prier « pour ceux qui détiennent l'autorité » (1 *Timothée* 2, 1-2). Luc, dans les *Actes*, est peut-être le plus « loyaliste » dans son rapport à l'empire : non seulement il minimise la responsabilité de Pilate (*Actes* 3, 13), comme l'avait

L'Apocalypse, l'Église, l'État

fait Matthieu (27, 11-26), mais il souligne la confiance de Paul dans la cour de justice impériale, et, ce faisant, sa fierté de citoyen romain (22, 25-29) ; si, au terme de son livre, il nous montre Paul en liberté surveillée, c'est pour rappeler qu'il y dispose de tous ses droits (28, 30-31).

Cette attitude tend ensuite à disparaître, sans doute sous l'effet des premières persécutions ; s'ajoute aussi le fait que le message chrétien, pourtant confié à une communauté désireuse d'éviter le conflit avec l'État, se révèle « explosif » dans ses rapports avec une société marquée par des injustices aussi nombreuses que persistantes. Devant le Sanhédrin, Pierre et Jean avaient déjà formulé – outre diverses stratégies d'accord et de coexistence pacifique – le principe de l'objection de conscience : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (*Actes* 5, 29 ; cf. 4, 19). Paul, à son tour, avait reconnu la responsabilité des « princes de ce monde » dans « la crucifixion du Seigneur de gloire » (1 *Corinthiens* 2, 8). L'*Apocalypse*, comme on le verra, ira beaucoup plus loin ; car la voie de la médiation et de la cohabitation est devenue désormais une impasse, et l'empire romain a ouvert les hostilités contre un corps qu'il sent étranger et capable de fissurer les structures du pouvoir.

L'Apocalypse entre histoire et allégorie

Il y a cependant un autre arrière-plan qu'il vaut la peine d'évoquer. Nous nous sommes intéressés jusqu'ici au « pré-texte » idéal de l'*Apocalypse* ; éclairons à présent le « para-texte », c'est-à-dire l'herméneutique qu'a connue le livre de saint Jean. On pourrait à nouveau y voir se manifester cette oscillation entre deux extrêmes. Il existe en effet un courant exégétique très puissant, qui, à partir d'Origène, est allé vers une déshistorisation allégorique de l'ouvrage. Même un interprète aussi différent d'Origène que Méthode n'hésite pas, dans son *Banquet* (VIII, 13), à considérer par exemple les sept têtes de la Bête comme une simple indication des sept vices capitaux émanant de Satan. Cette transposition de l'*Apocalypse* en métaphore éthico-spirituelle se reproduira dans les siècles suivants, jusqu'à se dégrader de la façon la plus nette dans des relectures récentes, qu'elles soient « astrales » ou, pire encore, parfaitement « gratuites »¹.

1. Signe manifeste de ces « aliénations » herméneutiques : l'ouvrage inqualifiable de D. et G. LEMAIRE, *Les OVNI de l'Apocalypse*, I-II, Bruxelles, 1976. Pour une synthèse des différentes approches interprétatives de l'*Apocalypse*,

THÈME _____ **Gianfranco Ravasi**

Sur le versant opposé, se développe au contraire une lecture historicisante qui voit dans l'*Apocalypse* le critère idéal d'une interprétation permanente de l'histoire, surtout dans le rapport qu'elle établit, avec toutes les variations possibles, entre pouvoir et esprit, Empire et Église. Pensons entre autres à la fameuse exégèse de Joachim de Flore et à son filigrane historique, où se succèdent trois époques : l'Ancien Testament avec 42 générations, le Nouveau avec 42 autres, et l'ère millénaire, de 42 générations elle aussi, qui commencerait en 1260². Dans cette perspective, les renvois historiques de l'*Apocalypse* seraient susceptibles d'applications variées : pour Joachim, la Bête devient l'Islam, blessée par les Croisades, mais relevée par Saladin ; pour Pierre-Jean Olivi, au XIII^e siècle, et par la suite pour Luther et même pour Newton, c'est le pape ; pour Ubertino da Casale (XIII^e-XIV^e siècles), la bête qui monte de la mer (13, 1-10) désigne Boniface VIII ; pour Luther, l'une des deux bêtes ne peut être que l'empire de Charles Quint, et ainsi de suite.

Au XVIII^e siècle, les commentaires du jésuite J. Hardouin et du protestant F. Abauzit (ajoutons celui de J. G. Herder, écrivain romantique fort célèbre) se signalent par un point original : ils identifient Babylone à Jérusalem, donnant ainsi naissance à une lecture historique d'un genre différent ; versant parfois dans l'anti-judaïsme, elle trouve aussi son point d'appui dans le débat entre l'Église et la Synagogue typique des origines chrétiennes. Nous en reparlerons un peu plus bas. La lecture historique de l'*Apocalypse* se retrouve jusque dans les positions fondamentalistes des groupes apocalyptiques contemporains ; issues des attentes millénaristes des Témoins de Jéhovah, elles se sont étendues aux terrains obscurs des sectes radicales, qui puisent dans cette œuvre leur idéologie insensée, et parfois suicidaire, de lutte armée contre l'État, incarnation du pouvoir satanique³.

Il est donc évident que l'*Apocalypse* peut connaître cette tension entre deux extrêmes, la pure métaphore spirituelle, sans aucune inci-

on peut utilement recourir à U. VANNI, art. « Apocalisse » du *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Milan, 1988, part. pp. 95-98.

2. Sur Joachim de Flore et l'histoire entière de l'herméneutique de l'*Apocalypse*, voir l'essai de G. BIGUZZI, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione*, Bologne, 1996.

3. On pense au massacre suicidaire des disciples de J. Jones en 1978, ou au carnage de Waco, au Texas, causé par D. Koresh et ses adeptes, la branche des Davidiens.

L'Apocalypse, l'Église, l'État

dence sur le *Sitz-im-Leben* qui l'a engendrée, et le réalisme historique comme enregistrement d'une opposition au pouvoir impérial ou comme « prophétie » des différents conflits entre Église et État, ou Esprit et Pouvoir sous toutes leurs formes. Une tension aussi radicale s'explique par les erreurs d'interprétation que la symbolique de l'*Apocalypse* a connues. Cette symbolique renvoie sans aucun doute au contexte historique dans lequel l'auteur écrivait et vivait ; elle est donc dotée d'un réalisme propre qu'on ne peut laisser s'évaporer dans des paraboles générales de nature morale ou mystique. Reste que l'œuvre garde sa valeur « prophétique » (ce n'est pas par hasard qu'elle se définit elle-même comme « prophétie » en 1, 9 et en 22, 7, 9, 10, 18, 19, selon un procès très net d'« inclusion ») ; elle ne saurait donc se réduire à un manifeste politico-ecclésial, et tend au contraire vers un Au-delà eschatologique.

« J'ai vu une bête monter de la mer... »

Après ces incursions dans le « pré-texte » et dans le « para-texte », nous voici donc parvenus au « texte » de l'*Apocalypse*⁴. Étant donné les limites théoriques et pratiques de notre analyse, nous ne pouvons recenser tous les passages qui reprennent des éléments de notre thème : la présence du pouvoir – qui n'est pas nécessairement le pouvoir impérial – se retrouve en effet dans la grande majorité des 406 versets et des 22 chapitres qui rythment désormais pour nous la lecture de l'*Apocalypse*. Tenons-nous en à quelques exemples : les quatre cavaliers du chapitre 6, qui incarnent les visages divers et terrifiants du pouvoir et de ses effets, de la violence sanguinaire à la famine et à la mort ; ou bien l'immense cavalerie qui se déploie après que le sixième ange a sonné de la trompette (9, 13-19), les rois d'Orient qui traversent mystérieusement l'Euphrate asséché (16, 12), le fameux dragon rouge-feu qui attente à la vie de la Femme et du Fils

4. Pour l'exégèse des passages cités, il serait possible de renvoyer aux innombrables commentaires de l'*Apocalypse*. Signalons ceux mentionnés dans la suite de cet article : E. CORSINI (Turin, 2002), E. LOHSE (Brescia, 1985), E. LUPIERI (Milan, 1999), P. PRIGENT (Rome, 1985), G. RAVASI (Casale Monferrato, 2001⁶), Sur le rapport entre Apocalypse et politique, renvoyons à quelques travaux : E. T. MERRIL, *Essays in Early Christian History*, Londres, 1924, et K. WENGST, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, Londres, 1987².

THÈME _____ **Gianfranco Ravasi**

(chap. 12), signe du conflit entre le mal sous toutes ses formes et la communauté chrétienne, ou encore « la grande cité qu'on nomme symboliquement Sodome et Égypte » (11, 8).

Contentons-nous de fixer notre attention sur deux symboles capitaux tirés de l'arsenal apocalyptique, mais dont l'auteur fait un usage personnel sans en oublier pour autant les racines traditionnelles. Le premier symbole est celui des deux bêtes, celle de la mer et celle de la terre⁵, que le dragon, c'est-à-dire Satan (*cf.* 12, 9), envoie en émissaires. La première bête surgit des flots de la mer (13, 1-10), symbole bien connu du chaos et du mal (on note qu'en 21, 1, il est dit que dans la Jérusalem céleste « il n'y a plus de mer »); sa description suit les canons apocalyptiques élaborés depuis *Daniel 7* pour les quatre bêtes, que le chapitre identifie explicitement aux empereurs de l'histoire. Elle a dix cornes, autant de diadèmes, et sept têtes sur lesquelles on lit « un nom blasphématoire » (13, 1); la typologie zoomorphe est réassumée, à travers une sorte de *pastiche* symbolique de *Daniel 7*, dans le but évident de synthétiser dans la figure de la bête les grandes puissances politiques (les couronnes) et leur immoralité, leur irréligiosité radicales (« les noms blasphématoires »).

La signification des sept têtes et des dix cornes nous est donnée par l'auteur lui-même en 17, 9-12. Ce septénaire est mis en relation, de façon contemporaine, avec les « sept montagnes » et les « sept rois ». Sans doute la symbolique de ce septénaire pourrait-elle incarner très généralement le suprême degré de perversion du pouvoir. Mais il s'agit plus probablement d'un renvoi à une réalité précise, comme c'est le cas dans le symbole, qui a toujours un point de départ concret : nous sommes en présence des sept collines de Rome et de la suite impériale rattachée à l'époque où vivait l'auteur. Inutile d'entrer dans la discussion complexe sur l'identification de ces sept souverains, dont le texte nous dit que « cinq d'entre eux sont tombés, le sixième règne, le septième n'est pas encore venu, mais, quand il viendra, il ne demeurera que peu de temps » (17, 10). On ajoute même un huitième roi promis à la perdition (17, 11), peut-être Domitien, dont le règne semblerait nous fournir les coordonnées chronologiques de l'*Apocalypse*.

5. L'idée des deux bêtes apparaît aussi dans la littérature juive apocryphe : 1 *Enoch* 60, 7-8 ; 4 *Esdras* 6, 49-52 ; 2 *Baruch* 29, 3-4.

L'Apocalypse, l'Église, l'État

Quoi qu'il en soit, on peut sans doute retenir que l'empire romain, dans sa structure politique fondamentale, constitue le grand cauchemar auquel la communauté chrétienne du Voyant doit se confronter. Les détails précis ont évidemment à faire l'objet de recherches exégétiques attentives, à commencer par celui-ci : « L'une de ses têtes était comme blessée à mort, mais sa plaie mortelle fut guérie » (13, 3) ; pour un certain nombre d'interprètes, ce roi – dont 17, 10 affirme qu'« il n'est pas encore venu, mais » que, « quand il viendra, il ne demeurera que peu de temps » – serait ce fameux *Nero redivivus*, d'après une légende alors répandue qui voulait que Néron fût revenu à la vie après sa fin tragique pour reconquérir le trône impérial à la tête d'une armée alliée des Parthes⁶. Ce qui est sûr, c'est que, pour l'*Apocalypse*, l'empire romain est un monstre d'origine satanique, qui se divise et se ramifie en autant de souverains. À première vue – mais nous devons corriger le tir –, nous pourrions dire qu'on y trouve la figuration de tous les pouvoirs oppressifs du monde, dans le sillage de la conception apocalyptique qui marquait l'histoire présente du sceau satanique, par opposition à l'éternité future gouvernée par Dieu.

La bestialité du pouvoir se manifeste dans son activité blasphématoire (les « blasphèmes » de 13, 5-6), son ardeur à persécuter les « saints », c'est-à-dire les chrétiens et les justes (13, 7), sa propagande visant à multiplier les idolâtres et les adorateurs de Satan (13, 4 et 8). « Notre auteur », écrit P. Prigent, « est conscient de vivre dans une société qui obéit à un maître odieux et terrible : Satan. Aussi invite-t-il les chrétiens de la fin du 1^{er} siècle à distinguer, derrière les prétendues vertus de l'ordre romain, les créatures mêmes du diable. » Nous voilà très loin désormais de la coexistence envisagée par les *Actes* et par Paul. On voit donc se dessiner, dans la perspective de l'*Apocalypse*, une alternative aux termes diamétralement opposés ; deux systèmes qui ne peuvent coexister, et qui doivent donc entrer en conflit, un conflit sur la nature duquel il nous faudra apporter quelques précisions. Contentons-nous pour l'instant de noter ce caractère « satanique » de l'État romain et de l'inspiration diabolique de ceux qui le dirigent.

6. JUVÉNAL, dans ses *Satires* (4, 38), et PLINE LE JEUNE, dans son *Panegyrique* (53, 3-4) identifiaient ce *Nero redivivus* avec Domitien.

THÈME _____ **Gianfranco Ravasi****« Alors je vis monter de la terre une autre bête... »**

Le chapitre 13 de l'*Apocalypse* est construit en diptyque. Au premier tableau montrant une bête marine succède une seconde représentation dominée par une bête terrestre (13, 11-18). Avec elle, le danger se fait plus insidieux : elle prend l'apparence de l'agneau, devenant ainsi une parodie du Christ ; elle a « deux cornes comme un agneau, mais parle comme un dragon » (13, 11). C'est l'anticipation du « faux prophète » (16, 13 ; 19, 20 ; 20, 10) – de celui qui vient, comme le Christ l'avait déjà dit, « vêtu en brebis, mais qui au-dedans est un loup rapace » (*Matthieu* 7, 15). Son vêtement, en l'occurrence, prend la forme d'une action aussi efficace que trompeuse (le verbe grec *poiein*, « faire », revient huit fois) ; et en effet la bête accomplit des prodiges qui semblent divins⁷, elle suscite un peuple d'adorateurs qui s'avancent en procession pour une sorte de baptême blasphématoire et démoniaque. Petits et grands, riches et pauvres, hommes libres et esclaves – trois couples « polaires », destinés à incarner tous les niveaux sociaux – reçoivent sur le front, symbole de la pensée et de la personnalité, ainsi que sur la main, expression des décisions agissantes, une marque infâme (13, 16) qui est la caricature du sceau imprimé sur les élus (7, 4 ; 14, 1).

Cette marque d'appartenance révèle « le nom de la bête ou le chiffre de son nom... qui est un chiffre d'homme, et son chiffre est 666 » (13, 16-18). On sait que sur ce chiffre s'est développée à travers les siècles une véritable danse interprétative. On soutient généralement que le chiffre 7 étant celui de la perfection, le rapprochement de trois 6 indiquerait le comble de l'imperfection et de la négativité. Mais, en grec, 666 n'est pas le rapprochement de trois 6, comme dans les chiffres arabes : il désigne une suite de nombres, « six cents, soixante, six » (600 + 60 + 6) ; c'est donc un multiple de 6 et la somme des multiples de 6, lequel est notamment la moitié de 12, autre chiffre sacré et parfait. La valeur, quoi qu'il en soit, reste la même : un concentré de limites, de négations ou d'imperfections. Mais l'auteur va plus loin, et suggère que nous sommes en présence

7. Irénée, au II^e siècle déjà, évoquait des « opérations magiques » qui parvenaient à faire parler les statues des dieux en suscitant l'effroi et l'adoration. On pense aussi aux galeries du sanctuaire d'Asclépios à Pergame, destinées à laisser filtrer, à la manière « théophanique », les oracles des prêtres, pour les patients qui y accouraient en foule. Cf. S. J. SCHERBER, in *Journal of Biblical Literature*, 103 (1984), 599-610.

L'Apocalypse, l'Église, l'État

d'un « chiffre d'homme ». Selon la numérologie, qui attribue à chaque lettre de l'alphabet une valeur numérique, on pourrait aboutir à une désignation impériale, la transcription hébraïque du titre de « Néron César », NRWN QSR (N 50 + R 200 + W 6 + N 50 + Q 100 + S 60 + R 200 = 666).

On peut aisément définir, à ce stade, la valeur symbolique de la bête terrestre : elle incarne le culte impérial, le pouvoir idéologique et religieux imposé par l'État, qui a ses fêtes, ses prêtres et ses fidèles, ses liturgies et même ses statues, que le grec appelle « icônes » (13, 14)⁸. On se rappelle par exemple la statue colossale de Nabuchodonosor qui faisait l'objet d'un culte, telle qu'elle est décrite en *Daniel* 3, 1-23, ou « l'abomination de la désolation » qu'est dans 1 *Macchabées* 1, 54 ou *Daniel* 9, 27 et 11, 31 la statue de Zeus placée par Antiochus IV Épiphane dans le temple de Jérusalem. Cette référence au culte impérial donne toujours plus de précision à l'identification concrète du pouvoir avec Domitien, qui, loin de se satisfaire d'une monarchie encore plus absolue que celle issue de l'autorité de ses prédécesseurs, se donnait le titre de « Seigneur et Dieu », d'après Suétone (*Domitien* 8, 13) et Martial (*Épigrammes* 10, 72).

D'après certains exégètes⁹, cette identification se heurte au fait qu'on manque d'attestations de persécutions antichrétiennes sous le règne de Domitien (81-96). Mais en réalité, il est possible de reconstruire un dossier indirect¹⁰ qui démontre l'hostilité de l'empereur à l'égard de ceux qui abandonnaient la religion d'État pour les cultes orientaux, surtout s'ils imposaient une adoration sans images, comme c'était le cas dans le judaïsme et dans le christianisme. On connaît aussi des condamnations capitales, prononcées après enquête ou sur dénonciation ; Pline témoigne de leurs procédures dans ses *Lettres* (10, 96-97). Après tout, l'auteur de l'*Apocalypse* se présente lui-même exilé à Patmos « à cause de la parole de Dieu et du témoignage rendu à Jésus » (1, 9), et, en 2, 13, on trouve mention du martyr d'Antipas à Pergame. Nous serions donc en présence, non d'une grande persécution comme celle qui sévit sous

8. Sur le culte impérial, voir J. N. KRAYBILL, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, Sheffield, 1996.

9. Ainsi, par exemple, de E. T. MERRIL, *op. cit.*, pp. 148-173, et de L. L. THOMPSON, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, New York, 1990.

10. Voir la synthèse de R. E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, 2002, pp. 1051-1054 [tr. fr. *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Paris, Bayard, 2000 ; texte original américain paru en 1997].

THÈME _____ **Gianfranco Ravasi**

Néron (persécution, du reste, limitée à la ville de Rome), mais d'une opération tout ensemble plus subtile et plus étendue de contrôle religieux.

« Babylone la grande, mère des prostituées »

Envisageons à présent l'autre symbole du pouvoir impérial qui suscite l'indignation de Jean. C'est l'image puissante de Babylone, qui fait sa première apparition en 14, 8, mais dont l'ombre s'étend sur les chapitres 17 à 19, où elle est décrite comme une prostituée, ou plutôt comme la « mère des prostituées » (17, 5) : typologie biblique qui s'appliquait déjà aux grandes villes ou aux nations corrompues et surtout idolâtres (*Isaïe* 13-14; 23; 47; *Nahum* 3; *Jérémie* 50-51; *Ézéchiel* 16; 23; 26-27). Il n'entre pas dans notre propos de commenter ces pages d'une puissance stylistique extraordinaire et d'une imagination symbolique très audacieuse. Nous voudrions surtout rappeler la non-univocité de l'identification entre Babylone et Rome. Augustin déjà préférerait y voir l'idéalisation de la « cité du diable et du mal ». Mais, à partir de Rupert de Deutz, Babylone devient le *carnalis Iudaismus*, et c'est dire combien une telle interprétation pouvait conduire à une dérive anti-juive. Des exégètes contemporains¹¹ voient dans la Babylone prostituée la Jérusalem historique qui a mis Jésus à mort : une ville, donc, indigne de porter le nom qui sera attribué plus tard à la cité « nouvelle » et céleste ; aussi est-elle appelée Sodome et Égypte (11, 8), ou encore Babylone, prostituée en raison de son idolâtrie, comme les prophètes l'en avaient souvent accusée. Cette ville pour finir serait détruite à grand fracas, et justement par Rome (chap. 18-19).

Il nous faut donc faire preuve de prudence en invoquant cette représentation célèbre dans notre analyse des relations tendues entre l'Église et l'empire romain. Nous aurions personnellement tendance à suivre l'opinion la plus répandue, qui veut que la Rome impériale se devine sous Babylone, conformément à la terminologie judéo-chrétienne de l'époque (cf. 1 *Pierre* 5, 13). Le lien qui l'unit à la bête est éclairci en 17, 7-18, comme on l'a déjà évoqué, et le portrait de la ville, en 17, 1-6, où revient si fréquemment la mention de la « prostitution »-idolâtrie, nous ramène au culte impérial incarné par

11. Signalons en particulier les commentaires de E. Corsini et de E. Lupieri, auxquels nous renvoyons pour la démonstration.

L'Apocalypse, l'Église, l'État

la bête terrestre. Les lamentations sur les ruines de la cité sont référées à trois catégories de personnes qui conviennent tout particulièrement à Rome : les rois, c'est-à-dire les vassaux investis d'un pouvoir local, les marchands et les pilotes de navires, donc tous les commerçants et ce que nous appellerions le secteur tertiaire qui s'agitait autour de la capitale et dont les réseaux couvraient tout l'empire (18, 9-20).

L'*Apocalypse* ne décrit qu'indirectement la chute de Babylone ; on en entend seulement les échos, précédés par l'annonce initiale de l'ange : « Elle est tombée, elle est tombée, Babylone la grande ! » (voir 18, 1-8), sorte d'épigraphe cruelle gravée sur la pierre tombale de la « grande cité », superpuissance du mal, épigraphe qui renvoie en un jeu d'allusions à toute une série de textes prophétiques (*Isaïe* 13, 21 ; 21, 9 ; 23, 17 ; 48, 20 ; 52, 11 ; *Jérémie* 50, 8, 15, 29, 39 ; *Ézéchiel* 27, 33 ; *Baruch* 4, 35). La scène qui nous montre la chute finale de Babylone précipitée dans la mer témoigne d'une hardiesse à la Michel-Ange, même si la description en est toujours indirecte : nous n'y assistons qu'à travers les lamentations des spectateurs et l'alléluia céleste que fait retentir le chœur impressionnant d'« une foule immense », celle des martyrs dont Babylone la prostituée avait bu le sang jusqu'à l'ivresse (19, 1-10). C'est à ce moment-là, dans l'espace devenu libre, qu'entrent en scène l'Épouse et la Jérusalem nouvelle, antithèse de Babylone, cité attendue et espérée sur laquelle doit se modeler l'Église, et vers laquelle elle doit tendre comme au terme de son espérance.

Il est suggestif d'observer qu'au moment précis où l'empire célèbre ses triomphes et révèle sa splendeur et sa puissance, la petite communauté chrétienne a l'audace de souligner la fragilité intrinsèque du pouvoir et de son arrogance, sans ressentir la moindre crainte ni le moindre découragement. Ou plutôt, l'*Apocalypse* veut proposer une défense et illustration très marquée de l'espérance au moment où le manque de confiance, la tiédeur, un sentiment de crise semblent gagner les différentes églises (chap. 2-3). Le message est donc clair ; il n'a rien de cette dimension catastrophique que la « vulgate » herméneutique de l'*Apocalypse* se plaît à souligner. Tout au contraire, l'insistance sur la relativité du pouvoir impérial fait naître la confiance et propose une interprétation optimiste de l'histoire. « L'empire est au sommet de sa gloire. Son pouvoir incontesté paraît s'étendre au monde entier. Mais ce n'est qu'une apparence. L'empire est condamné comme l'est l'orgueilleuse

THÈME _____ **Gianfranco Ravasi**

Babylone¹². » En ce sens, on peut dire que l'*Apocalypse* est véritablement une « prophétie » : dans le flux déroutant des événements, elle sait découvrir l'action divine, capable de l'emporter sur les projets humains et de réaliser son plan de justice et de salut.

Entre apocalyptique et prophétie

Nous pouvons avancer à présent quelques conclusions générales. Il est indéniable que l'attitude de l'*Apocalypse* face à l'État romain diffère considérablement de celle qu'on découvre dans l'ensemble des textes néotestamentaires. Le contexte historique est en effet tout autre ; et, bien qu'on ne puisse parler de persécution massive sous Domitien, les prétentions impériales semblent au Voyant de Patmos une prévarication contre laquelle l'Église doit s'élever de la façon la plus ferme. Sa protestation, passant par le langage symbolique des apocalypses, prend une tournure exacerbée et des accents enflammés ; mais il faut la rapporter à son véritable but : plus qu'un message d'annonce « exotérique », destiné donc à l'extérieur, l'*Apocalypse* se veut un appel « ésotérique », c'est-à-dire, dans sa forme et ses contenus, spécifique à la communauté chrétienne en crise, afin qu'elle retrouve le frémissement et la force de l'espérance. La fresque finale des chapitres 21-22 est précisément l'étoile polaire dont la présence doit soutenir la fatigue, le trouble et même le scandale que ne manque pas de faire naître l'amertume de la contingence historique dans laquelle chacun est plongé.

Cela étant dit, il faut signaler un point important. Comme on l'a vu, l'*Apocalypse*, bien qu'elle s'intitule elle-même *apokalypsis* (1, 1), prend soin de se ranger dans le genre prophétique (1, 9 ; 22, 7, 9, 10, 18, 19) : elle se veut donc interprétation théologique de l'histoire. Sans doute son langage est-il ouvertement apocalyptique, dans la tradition inaugurée par Ézéchiel, perfectionnée par Daniel, exaltée et codifiée par l'apocalyptique apocryphe juive ; mais son soubassement idéologique s'en distingue sensiblement. À l'antithèse radicale entre histoire et eschatologie, propre au genre lui-même, à sa conception démoniaque et négative de tout pouvoir et de tout État terrestre, l'*Apocalypse* ne donne qu'une adhésion partielle. Comme E. Lohse l'écrit avec justesse dans son commentaire de l'*Apocalypse*¹³, « il faut noter que le Voyant n'entend pas présenter

12. P. PRIGENT, *op. cit.*, p. 748.

13. E. LOHSE, *op. cit.*, pp. 135-136.

L'Apocalypse, l'Église, l'État

n'importe quel État comme satanique : il parle dans le cadre d'une situation concrète, et s'oppose aux prétentions d'un État qui non seulement exige de ses sujets l'obéissance aux lois et aux ordres de l'autorité, mais qui leur demande aussi d'honorer le souverain comme un dieu. À partir du moment où l'État romain fait valoir cette prétention inaliénable, il devient une anti-église, le bon ordre est détruit et perverti sous l'effet d'une menace satanique.»

C'est sous ce jour qu'on peut comprendre la remarquable «modération» de l'auteur de l'*Apocalypse*, malgré toute l'ardeur de son discours, qui se conforme au genre adéquat et à la psycholinguistique de l'aire culturelle sémitique à laquelle il est lié. Car «malgré la terrible description de Rome, on n'y recommande pas aux lecteurs de prendre les armes de la révolte et on ne leur assigne aucun rôle dans la bataille eschatologique. Ils doivent supporter la persécution et rester fidèles¹⁴.» À la différence du livre de *Daniel*, qui pouvait en faire entendre l'écho ou être à sa façon le manifeste idéal de la rébellion des Macchabées, l'*Apocalypse* laisse exclusivement à Dieu et à ses anges la mission de s'opposer à la toute-puissance impériale et à ses dégénérescences. C'est là qu'apparaît un dernier élément absolument décisif si l'on veut interpréter correctement l'*Apocalypse*, donc si on veut la lire comme un livre «prophétique» et «théologique».

Le Voyant ne cesse jamais de rappeler la souveraineté absolue de Dieu sur l'histoire. Il répète à plusieurs reprises ce que proclame le Seigneur Dieu : «Je suis l'Alpha et l'Oméga, Celui qui est, qui était et qui vient, le Tout-Puissant» (*Pantokratôr*, 1, 8 ; 21, 6). Le manteau et la cuisse du «Verbe de Dieu» portent l'inscription «Roi des rois, Seigneur des seigneurs» (19, 16 ; voir 17, 14). Au ciel résonne l'acclamation : «Le royaume du monde appartient à notre Seigneur et à son Christ : il régnera pour les siècles des siècles... Nous te rendons grâces, Seigneur Dieu Tout-Puissant, qui es et qui étais, car tu as exercé ta grande puissance et tu as établi ton règne» (11, 15 et 17). C'est vers «le Roi des nations» que converge l'histoire entière. La bête terrestre peut bien avoir un espace où agir, celui de la liberté humaine respectée par Dieu, cet espace même n'échappe jamais au contrôle divin : en 13, 14-15, il est à nouveau répété que même le pouvoir de séduction ou le triomphe transitoire de la bête «lui ont été donnés» par permission divine. Il y a donc toujours un arbitre

14. R. E. BROWN, *op. cit.*, p. 1057.

THÈME _____ **Gianfranco Ravasi**

divin qui intervient de façon décisive dans l'histoire après avoir laissé les hommes à leur liberté.

Le « livre de vie » (chap. 5), que seul l'Agneau peut desceller et déchiffrer en plénitude, contient bien les actions humaines, mais les paroles, les actes, les réalités historiques et cosmiques ne sont pas abandonnés à eux-mêmes, pas plus qu'à un destin aveugle : tout cela est remis au « Seigneur des seigneurs », qui le dirige selon ses desseins, tout en respectant la liberté et les limites de ses créatures. Dans cette perspective, la vision chrétienne de l'histoire interdit tout pessimisme radical. Car à la fin, « la bête fut capturée, et avec elle le faux prophète qui, par les prodiges opérés devant elle, avait séduit ceux qui avaient reçu la marque de la bête et adoré son image. Tous deux furent jetés vivants dans l'étang de feu embrasé de soufre » (19, 20). Même le triomphe provisoire du pouvoir démoniaque prend place à l'intérieur d'un plan divin sur l'histoire, comme Pierre, déjà, le confessait dans sa prière au temps de la persécution : « Oui, ils se sont vraiment assemblés en cette ville, Hérode et Ponce Pilate, avec les nations et les peuples d'Israël, contre Jésus, ton saint serviteur que tu avais oint. Ils ont ainsi réalisé tous les desseins que ta main et ta volonté avaient établis » (*Actes* 4, 27, 28). Le chrétien refuse alors une défiance radicale face à l'histoire, sans ignorer pour autant qu'elle est le champ où la cavalerie du mal déclenche ses offensives (6, 1-8). « L'œuvre du Christ a fait vaciller le monde. L'ennemi dont l'empire romain idolâtre n'est qu'une simple manifestation historique, a lui-même mordu la poussière¹⁵. »

Traduit de l'italien par Christophe Carraud.
Titre original : *Chiesa e stato nell'Apocalisse*

Gianfranco Ravasi (né en 1942), prêtre du diocèse de Milan depuis 1966, est le Préfet de la Bibliothèque-Pinacothèque Ambrosienne ; membre de la Commission Biblique Pontificale, il est membre de la Commission Pontificale pour les Biens Culturels de l'Église et professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à la Faculté Théologique d'Italie du Nord. Parmi ses nombreuses publications, signalons : *Job* (Rome, 1991) ; *Le livre des Psaumes* (3 vol., Bologne, 1981-1984 [1996]), *Qohélet* (Cinisello Balsamo, 1991) ; *Le Cantique des cantiques* (Bologne, 1992) ; *La légende du ciel* (Milan, 1995) ; *La Bonne Nouvelle* (Milan, 1996). Paru en 2002 en traduction française : *La paternité de Dieu dans la Bible*.

15. P. PRIGENT, *op. cit.*, p. 749.

Communio, n° XXVIII, 1 – janvier-février 2003

Jean-Robert ARMOGATHE et Olivier CHALINE

D'une société l'autre : Église du Christ et États modernes

ÉGLISE et État : le rapprochement des deux termes tente, sans y parvenir, de cacher la dissymétrie qui les oppose. Il est assez habituel cependant de raisonner comme s'il s'agissait de deux entités analogues, et cette erreur d'interprétation favorise une tension conflictuelle ou une indifférence réciproque à laquelle peuvent se ramener toutes les relations mises en œuvre entre ces deux termes.

a) *La dépendance religieuse de l'État* : un premier schéma consiste à affirmer que l'Église est le seul corps souverain, dont l'État découlerait par transfert ou substitution. Il faut convenir qu'il n'est pas facile de trouver un exemple historique clair, en dehors d'îlots de type sectaire : l'Empire constantinien conservait une forte emprise de l'État sur l'Église, tandis que les pouvoirs civils ont toujours revendiqué l'autonomie de leur sphère. La division entre guelfes et gibelins¹ parcourt toutes les sociétés modernes.

b) *L'Église dans l'État*, assurant les fonctions du culte. C'est l'idéal proposé et défendu par diverses doctrines, surtout à l'époque « moderne » (XVI^e-XVIII^e siècles), le gallicanisme pour la France, par exemple, le *fébronianisme*² ou le joséphisme³ pour l'Empire, qui

1. D'après les noms de deux factions, respectivement des partisans du pape (et de l'indépendance italienne) et des partisans de l'Empereur, qui divisèrent les villes italiennes du XII^e au XV^e siècles.

2. Le *fébronianisme* tire son nom du pseudonyme de Justinus Febronius sous lequel l'évêque-coadjuteur de Trèves, J. N. von Hontheim (1701-1790) publia

THÈME ————— *Jean-Robert Armogathe et Olivier Chaline*

ont eu en commun de vouloir assujettir à l'État le fonctionnement de l'Église. Ce type de relations a souvent tenté les États d'Europe occidentale, et nous analysons plus bas l'exemple de la Constitution civile du clergé (1790).

c) *La séparation de l'Église et de l'État* : c'est le mode le plus courant aujourd'hui, qu'on peut définir par le mot prêté à Cavour : « l'Église libre dans l'État libre ». C'est une attitude fréquente en France aujourd'hui. Il s'agit en réalité d'une fiction, car les liens entre Église et État sont nombreux et forts, sans constituer pour autant une dépendance. Dire que l'Église « ne fait pas de politique » revient à restreindre le politique aux seules activités politiciennes (les consignes de vote). Mais si le politique est la vie de la Cité, la vie même de l'Église catholique par ses œuvres éducatives, sociales, sanitaires... est imbriquée dans la vie de la Cité. De manière plus large, le droit de l'Église et le droit de l'État ont exercé des influences réciproques⁴. En droit civil, la législation du mariage, faisant prévaloir l'unité conjugale sur la polygamie, la liberté du consentement de l'épouse contre le rapt ou les contraintes parentales, la sauvegarde biologique de la famille contre les conséquences de l'inceste, a œuvré pour une authentique libération de la femme. On peut en dire autant des emprunts en matière de procédure civile, d'organisation des tribunaux et des procès (condamnation du perdant aux dépens, assistance judiciaire), mais aussi en droit administratif et en droit constitutionnel⁵. Réciproquement, l'ordre étatique constantinien, puis byzantin et carolingien, a beaucoup pesé sur la croissance et le développement du droit de l'Église, jusque dans la période contemporaine, aussi bien par la codification du droit au XX^e siècle ou par l'émergence, en 1968, d'un contentieux administratif canonique⁶ que par l'usage de techniques parlemen-

en 1763 un traité sur l'Église, d'inspiration épiscopaliennne, donnant aux évêques un rôle décisif de gouvernement dans les Églises nationales.

3. Le joséphisme désigne les mesures ecclésiastiques prises par l'empereur d'Autriche Joseph II (1741-1790).

4. Voir la précieuse collection *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, 19 vol., Éd. Sirey, 1955-1970, Cujas, 1971-1990.

5. Ces points, que nous résumons, sont développés par Joël-B. D'ONORIO, *Le Pape et le gouvernement de l'Église*, Fleurus-Tardy, 1992. Ce gros volume contient des indications extrêmement utiles sur le rapport entre constitution (mystique) de l'Église et gouvernement temporel.

6. Auprès du Tribunal suprême de la Signature apostolique.

— D'une société l'autre : Église du Christ et États modernes

taires dans les débats conciliaires et synodaux. Le discordat à la française est mal taillé, et repose sur une jurisprudence prudente, évolutive et circonspecte⁷.

Une difficile distinction entre les ordres

Aucune distinction n'est en effet totalement satisfaisante :

– ni entre dévotion privée (qui relèverait de la conscience individuelle) et engagement politique (car l'exercice du catholicisme entraîne la publicité du rassemblement dominical, le besoin de locaux spécifiques, tout un ensemble organisé de prestations éducatives et sociales, ainsi que des liens missionnaires) ;

– ni entre organisation ecclésiastique et vie civile (les clercs et religieux ne cessent pas d'être des citoyens, tandis que le droit propre de l'Église vaut pour ses fidèles, par exemple en droit matrimonial ou pour la nomination des affectataires de lieux de culte, les curés⁸) ;

– ni entre « Saint-Siège » et État national (malgré la question disputée des concordats, pactes ou contrats synallagmatiques entre deux États, concernant les droits des citoyens catholiques).

La constitution de l'Église

La question fondamentale est en effet la nature même de l'Église, qui ne saurait être réduite ni à un morcellement d'individus ni à une société de type étatique. La révision du code de droit canonique entreprise en 1965 (qui a abouti à la promulgation d'un nouveau Code pour l'Église latine en 1983 et d'un Code pour les Églises orientales en 1990) a donné lieu entre 1967 et 1983 à un long et passionnant débat autour de la loi fondamentale (*lex ecclesiae funda-*

7. Parmi de nombreux travaux récents, soulignons la pertinence du colloque publié par J.-B. D'ONORIO (*La laïcité au défi de la modernité*, Paris, Téqui, 1990), les ouvrages de Guy BEDOUELLE et J.-P. COSTA (*Les laïcités à la française*, Paris, PUF, 1998), de Paolo CAVANNA (*Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, Rome, A.V.E., 1998) et les travaux fondateurs d'Émile Poulat et de Jean Baubérot.

8. Rappelons que la loi française de séparation entre l'Église et l'État (9 décembre 1905) reconnaît explicitement « les règles d'organisation générale » des cultes (article 4 et interprétations de jurisconsultes en 1923).

THÈME ————— *Jean-Robert Armogathe et Olivier Chaline*

mentalis) : ayant écarté la suggestion d'un seul Code pour l'Église universelle, le Synode des évêques en 1967 avait retenu favorablement l'idée d'une loi fondamentale. Fallait-il faire précéder les deux Codes d'une sorte de préambule, qui aurait en quelque sorte servi de constitution à l'Église catholique? D'une part, les avis favorables soutenaient l'intérêt d'une définition de l'Église et d'un parallélisme avec les États, tandis que d'autre part les avis opposés rappelaient que l'Église avait été fondée par Jésus-Christ, et que sa constitution appartenait au donné révélé. Un point de vue juridique et un point de vue théologique se sont opposés, jusqu'à l'abandon du projet et l'insertion dans le nouveau Code latin de trente-six canons du texte primitif. Mais ce débat ne fut pas oiseux et a permis de poser de vraies questions sur la nature de l'Église, tout en précisant les formulations conciliaires (« peuple de Dieu », ou « sacrement du salut »).

« Société constituée et organisée en ce monde »⁹, l'Église catholique possède plusieurs caractéristiques, que l'on peut énumérer comme autant d'adjectifs épithètes : elle est générale et universelle, spirituelle et surnaturelle, publique et légitime, visible et extérieure, divine et humaine, juridique et organisée (dès sa fondation), égale et hiérarchisée, souveraine et indépendante, nécessaire (au salut) et volontaire¹⁰. L'expression *societas perfecta* ne doit pas prêter à confusion : le participe passé du verbe latin *perficere* indique l'achèvement et la souveraineté¹¹. L'Église dispose par elle-même de tous les moyens nécessaires à sa fin. Le Christ des Évangiles envoie ses apôtres enseigner et baptiser toutes les nations sans mentionner l'Empereur ni les souverains. L'appartenance sacramentelle et volontaire à l'Église dépasse et déborde infiniment toute appartenance sociale, communautaire et nationale.

Il n'est en aucune manière légitime de réduire ou de limiter les domaines d'exercice de l'Église, dans la mesure où elle se présente comme ayant pour fin non seulement la sanctification de ses fidèles, mais le bien commun des sociétés : « elle est comme le ferment et, pour ainsi dire, l'âme de la société humaine, appelée à être renou-

9. Vatican II, constitution *Lumen gentium*.

10. J.-B. D'ONORIO, *ouvr. cité*, pp. 37 à 46.

11. « L'Église est, de par la volonté de son fondateur, un corps social parfait », Paul VI, alloc. du 20 novembre 1966. L'expression « *societas iudice perfecta* », habituellement attribuée à Bellarmin, ne semble pas provenir directement de lui.

— D'une société l'autre : Église du Christ et États modernes

velée dans le Christ et transformée en famille de Dieu »¹². L'Église est au service de toute l'humanité, et non pas de ses seuls fidèles. Et l'humanité, culturellement et socialement, est redevable à l'Église de grands apports et de progrès importants.

C'est pourquoi la situation du croyant n'est pas celle d'un plongeur, immergé dans l'État, mais protégé par le scaphandre de son identité religieuse. Les rapports entre « Église » et « État » sont déterminés par la nature de chacune des deux entités. En gros, l'État moderne est identifiable dans les démocraties occidentales. Nous avons vu que la définition de l'Église est plus complexe : tout à la fois « peuple de Dieu » (c'est-à-dire investie par l'Alliance) et « sacrement du salut », elle ne saurait être ramenée à un « supplément d'âme » pour des sociétés matérialistes, à une sorte de poche d'oxygène spirituelle, en annexe des institutions étatiques.

« L'Église est la réalité de la Nouvelle Alliance, le rassemblement des hommes qui, réconciliés avec Dieu dans le Christ mort et ressuscité pour nous, sont appelés à vivre avec Dieu une vie de fils, de citoyens de la cité céleste, et à entrer en part des biens patrimoniaux de Dieu »¹³ : cette définition du cardinal Congar présente la complexité du *mysterium Ecclesiae*, de ce *mysterium (sacramentum)* qu'est l'Église. L'État démocratique n'est pas extérieur à l'Église, au sens où les fidèles – et tous les hommes – prennent part à l'État, sans être des schizophrènes. Les baptisés-confirmés constituent l'Église, mais ils exercent les pleins droits que leur citoyenneté leur confère dans l'État. Le caractère public et la finalité universelle de l'Église empêchent leur appartenance de constituer un « communitarisme » ou un « sectarisme ».

L'Église comme société complète

Prendre la « société » comme un mode de définir l'Église n'est pas inexact, même s'il convient de réfléchir sur les différents types de société : empruntant à Ferdinand Tönnies ses distinctions¹⁴, on

12. *Lumen gentium*, n. 40, § 2.

13. Yves CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Éd. du Cerf, 1953, p. 11.

14. Ferdinand TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft : Grundbegriffe der reinen Soziologie*, 1887, réimpr. de la 8^e éd. (1935), Darmstadt, Wiss. Buchges., 1991³, tr. fr. *Communauté et Société*, Paris, PUF, 1944 (rééd. Retz-CEPL 1977).

THÈME ————— *Jean-Robert Armogathe et Olivier Chaline*

a pu expliquer que l'évolution temporelle de l'Église l'a conduit à passer de la *Communauté (Gemeinschaft)* à la *Société (Gesellschaft)*¹⁵. Cette société est très particulière, puisqu'elle est ordonnée au salut des hommes, et non pas à sa propre conservation. À la différence de l'État, sa fin est transcendante à l'histoire. Or l'État, dont la fin est historique, s'est toujours trouvé mis en péril par deux écueils, le progressisme ou le traditionalisme. Dans un cas, l'avenir est supérieur au passé, dans une conception linéaire et cumulative du progrès, jusqu'à vouloir rejeter le passé dans l'oubli et le déconsidérer. Dans l'autre cas, le passé reste une référence, d'autant plus contraignante qu'elle est lointaine et imprécise¹⁶. L'une et l'autre tendances ont en commun d'être, dans leurs formes extrêmes, des idolâtries de l'histoire.

« L'Église qui est dans le ciel est la même que celle qui est sur la terre » : l'incisive formule de Bossuet¹⁷ résume tout l'enseignement apostolique¹⁸, si fortement présent dans la tradition orientale dans le concept de la *sobornost*¹⁹. Cette dimension surnaturelle va de pair avec l'entrecroisement de liens, souvent invisibles, qui lient les vivants et les morts, en particulier les saints, mais aussi, mystérieusement, ceux qui sont à naître. Ce besoin d'une conscience universelle se fait sentir avec acuité dans la religion civile, et les États ont toujours créé des Panthéons pour exposer à la vénération des sujets

15. C'est la thèse de A. RADEMACHER, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft*, Augsburg, Hass u. Grabherr, 1931, discutée en 1932 dans une chronique de la *Revue des Sc. phil. théol.* par Y. M.-J. CONGAR, republiée dans *Sainte Église*, Paris, Éd. du Cerf, 1963, pp. 460-461.

16. Voir le cahier de *Communio* sur les fondamentalismes, XXVI, 6, n° 158 de novembre-décembre 2001.

17. Dans son explication de l'*Apocalypse*, au ch. 21 (à propos de la descente de la Jérusalem céleste), Paris, 1689, p. 483.

18. *Est eadem ecclesia*, de saint Augustin (*Breviculus collationis cum donatistis*, *Patr. lat.*, t. 43, col. 635) à saint Thomas d'Aquin (*In epist. ad Col.*, cap. I, lectio 5, version électronique : « l'Église a un double statut [*status*], celui de la grâce dans le présent et celui de la gloire dans l'avenir, et c'est la même Église, et le Christ est la tête de l'un et l'autre état »).

19. *Sobor* désigne la cathédrale, comme lieu de rassemblement, *sobrania* désigne l'action (et le rassemblement) liturgique, *sobornost* est à la fois la collégialité et la communion. Le concept a été développé par Alexis Khomiakov (1804-1860) et répandu en Occident par Catherine de Hueck Doherty (1896-1985).

—— *D'une société l'autre : Église du Christ et États modernes*

les restes mortels des dynastes et de leur famille, ainsi que des héros éponymes ou fondateurs. La France en donne l'exemple peut-être le plus caricatural, en ayant transformé une église, encore surmontée de sa croix, en panthéon national. La forme extérieure reste celle d'une église, l'intérieur est vide, les tombes et cénotaphes sont dans une crypte froide et désolée. De l'inscription grandiloquente de la façade à la parodie des catacombes, le décalque chrétien est à la fois patent et dérisoire. La religion civile peut-elle produire autre chose (pensons déjà à la *Salute* à Venise) ? N'y a-t-il pas une contradiction fondamentale à omettre la Résurrection du Christ tout en voulant dépasser le seul cadre de l'histoire humaine ? Face à la mort, l'État se révèle froid et muet, comme les idoles raillées dans le psaume 115²⁰. Le recours au religieux, en l'occurrence le catholicisme « de la majorité des Français », montre cette impuissance quand il faut célébrer les obsèques d'un Président de la République. Le baptême laïc, pour sa part, souligne l'incapacité de l'État à assurer un lien avec les générations à venir. Cette incapacité se renforce d'une cruauté infinie quand l'État accorde aux générations présentes, par l'avortement, le droit de vie ou de mort sur les générations à venir.

L'appartenance baptismale ne fonde pas seulement une « citoyenneté ecclésiale », qui serait d'ordre privé. Elle organise aussi l'agir personnel dans la sphère du politique, du temporel. Les textes bibliques, les commentaires patristiques, les traités médiévaux ont en commun une insistance particulière sur le pouvoir comme *ministerium* en opposition au *dominium*. *Ministerium* renvoie au service, *dominium* à la domination. L'État est d'autant plus dominant qu'il s'est constitué sur un modèle global religieux²¹ et a longtemps conservé des prétentions englobantes. Les relations entre les fidèles et l'État ne peuvent être que tendues, dans une dialectique qui rend possible l'évolution de l'État et la sanctification des fidèles. Cette tension est féconde, qui passe au crible de la conscience religieuse les propositions et décisions de l'État.

20. « Elles ont une bouche et ne parlent pas »...

21. Voir les remarques de Louis BOUYER, *L'Église de Dieu*, Éd. du Cerf, 1970, pp. 581-591.

THÈME ————— *Jean-Robert Armogathe et Olivier Chaline*

La visibilité dans son ordre

Dans cet ordre, il est essentiel que l'Église assure et assume une visibilité qui n'est pas d'abord cléricale, ni même épiscopale, mais qui est signifiée, dans la cité, par l'église-édifice²² comme par les structures qui lui appartiennent en propre (ainsi, en dernier lieu, les radios ou télévisions). Une conséquence majeure de cette nécessité doit être le refus de toute existence de type associatif, hors les cas, comme en France, où l'obligation lui en est faite pour qu'elle puisse jouir et disposer de biens temporels (rappelons cependant, pour la France, le refus romain des « associations culturelles », étrangères à la hiérarchie constitutive de l'Église et les entretiens entre le cardinal Gasparri et Marie-Augustin-Jean Doulcet qui aboutirent à la constitution des associations diocésaines, conformes au droit canonique²³).

Enfin, l'Église est internationale, ce qu'aucun Empire n'est parvenu à être, malgré bien des efforts et des guerres. Dès ses origines, par l'essence même de son message, elle s'est diffusée dans tout le monde méditerranéen, puis vers l'Inde et l'Asie centrale et orientale, avant de traverser l'Atlantique et de se répandre dans l'Océan pacifique. Aucun État ne peut se prévaloir d'une telle extension mondiale, ni d'une telle durée. Il est frappant de constater que l'Église a été conduite à s'appuyer, au cours de l'histoire, sur des formes d'État, comme l'empire romain ou l'empire carolingien. Mais elle ne fut jamais sujette au point de disparaître lorsque ces États se sont écroulés, comme si elle disposait d'un dynamisme organisationnel interne lui permettant de subsister à l'effondrement des structures politiques lui ayant servi de tuteur.

Une ecclésiologie de sauvegarde

À cet égard, le caractère « tardif » de la mise en place d'une ecclésiologie de société – et la constitution du traité *de Ecclesia* –, c'est-à-dire vers les XVI^e et XVII^e siècles, ne constitue pas, à nos yeux, une preuve de l'invalidité ou de la non-légitimité théologique d'une telle

22. Rappelons les considérations dans le cahier de *Communio*, 1990, 5.

23. Encyclique *Maximam* du 18 janvier 1924 (et déclaration du cardinal secrétaire d'État en mars 1928).

— *D'une société l'autre : Église du Christ et États modernes*

ecclésiologie. Au contraire : elle est contemporaine de la constitution de l'État moderne (on sait que le mot *Stato* apparaît, en gros, avec Nicolas Machiavel [1469-1527]). Autrement dit : le concept de *societas juridice perfecta* a constitué la réponse théorique la plus adaptée à la mise en place de l'État-nation, au passage du féodalisme à l'absolutisme monarchique, à la réorganisation des classes sociales en Europe et à l'expansion mondiale des Empires européens. La réflexion politique catholique (Francisco de Vitoria [1492-1546], Bartolomé de Las Casas [1474-1566]), les réorganisations caritatives et éducatives (textes du Concile de Trente et nouveaux ordres religieux), le quadrillage de l'espace religieux (par les réformes tridentines), sont autant de conséquences de cette vision renouvelée de l'Église comme société disposant à elle seule de tous les moyens nécessaires à la réalisation de sa fin.

Cette ecclésiologie a été tout d'abord la réponse immédiate, défensive, aux institutions urbaines ou princières passées à la réforme luthérienne. L'histoire politique de la mise en place, dans les pays germaniques, des Réformes protestantes, est complexe ; de manière générale, on assiste à la mainmise des « souverains » sur les Églises (avec l'exception notable du gouvernement religieux imposé par Calvin à Genève). Les princes s'érigent en gouverneurs suprêmes des Églises, en « inspecteurs » de la vie ecclésiastique (le mot traduit le terme rejeté d'« évêque », *episcopos*), qui intègrent l'Église à l'État, tout en laissant parfois affirmer que la véritable Église ne saurait être qu'invisible. Mais cette même ecclésiologie a ensuite été fort utile contre les princes catholiques, prompts à imiter les souverains protestants pour assurer le contrôle financier et administratif de l'Église catholique (les monarques Bourbons). Les Lumières philosophiques, sous l'absolutisme monarchique, développent le contrôle de l'Église (France, Espagne, Portugal, Autriche...), qui persiste à vouloir instruire le peuple et organiser l'assistance aux plus pauvres. Un texte de Turgot (1753) est significatif :

« aucune religion n'a droit d'exiger d'autre protection que la liberté ; encore perd-elle ses droits à cette liberté quand ses dogmes ou son culte sont contraires à l'intérêt de l'État ».

Il poursuit en expliquant que l'État ne doit pas choisir « une religion, qui paraîtrait fautive par les lumières de la raison et qui s'évanouirait devant ses progrès, comme les ténèbres devant la lumière », qui exercerait une influence sur les familles en limitant les mariages (par les règles contraignantes sur les degrés de parenté) ou

THÈME ————— *Jean-Robert Armogathe et Olivier Chaline*

«établirait des dogmes faux et contraires aux principes de l'autorité politique»²⁴.

Un exemple : la constitution civile du clergé (1790)

On sait combien la Révolution française, d'abord accueillie généreusement par le clergé, s'est hâtée de vouloir contrôler l'Église par la nationalisation de ses biens, le serment et la constitution civile du clergé²⁵. Les débats autour de la constitution civile du clergé sont instructifs pour la théologie politique, mais aussi pour la philosophie de l'État. On a étudié²⁶ quel type d'Église était exprimé par cette constitution. Il peut être utile de réfléchir sur le type d'État qui se projette dans l'organisation d'Église qui y est proposée²⁷. Des dispositions souvent présentées comme de simples mesures d'ordre public (la mise à disposition de la nation des biens de l'Église et la constitution civile du clergé) ont un réel enjeu théologique.

La Constitution est civile parce qu'elle veut laisser de côté les aspects spirituels, et ses quatre titres se limitent, en apparence, aux aspects civils des relations entre l'État et l'Église : les offices ecclésiastiques, la nomination aux bénéfices, le traitement des ministres et leur résidence. Sous des motifs budgétaires, on supprime les bénéficiaires libres, ce qui revient à lier tout salaire à une fonction, donc à contrôler les ordinations. C'est ce qu'ont dénoncé des canonistes de l'époque :

«on ne réussira pas en traitant cette réforme comme une affaire de finance et une opération fiscale. On ne voit dans ces suppressions de sièges, que le moyen de se procurer des ressources, en s'emparant des biens ecclésiastiques ; mais quelque étendue qu'on

24. TURGOT, *Première lettre à un grand vicaire*, in *Œuvres*, éd. G. Schelle, Paris, 1913, t. 1, p. 390.

25. La Constitution civile du clergé, l'*Exposition des principes* (par Boisgelin, au nom des évêques de l'Assemblée) et la trad. fr. des brefs *Quod Aliquantum* et *Charitas* ont été réunies par Jean CHAUNU, *Pie VI et les évêques français*, Limoges, Criterion, 1989.

26. Bernard PLONGERON, *Conscience politique en Révolution française*, Paris, Picard, 1969 et de nombreux travaux du même auteur.

27. J.-R. ARMOGATHE, «Théorie de l'État et constitution de l'Église dans la Constitution civile du Clergé», in Mario CATTANEO, éd., *Diritto e Stato nella filosofia della Rivoluzione francese*, Milan, Giuffrè, 1992, pp. 117-127.

— D'une société l'autre : Église du Christ et États modernes

croie pouvoir donner à la puissance civile sur les propriétés des églises, ce sont deux choses très différentes que le droit sur les possessions temporelles et l'autorité compétente pour changer l'essence de la hiérarchie»²⁸.

Ce Mémoire à consulter est d'autant plus intéressant qu'il est l'œuvre de neuf canonistes dont certains (Jabineau, Maulrot) sont de grands noms de la pensée juridique « janséniste » et, surtout, gallicane²⁹. Ils trouvaient que la constitution civile du clergé procédait d'un « césarisme » qui entraînait un contrôle de l'État sur l'Église bien plus fort et plus contraignant que ne l'avait jamais réclamé le gallicanisme. En fait, et les évêques le dénoncent sans cesse, la constitution civile du clergé veut détruire l'Église comme *corps mystique*. Il suffit de citer l'*Instruction pastorale* de l'évêque d'Amiens (25 août 1790) :

« par cet ordre hiérarchique, qui subordonne les fidèles aux évêques, les uns et les autres à leur chef, l'Église forme un corps mystique, dont tous les membres se correspondent des quatre coins de l'univers, un corps qui enseigne partout, qui baptise partout, qui gouverne par ses ministres, chaque ministre exerçant au nom de l'Église une portion du sacerdoce, en vertu de la mission qu'il a reçue d'elle et la connexité qui, l'unissant à l'Église universelle, fait écouler dans leur ministère l'esprit de vie qui anime le corps entier »³⁰.

Les canonistes déjà cités réaffirmaient le principe de la *societas iuridice perfecta* :

« un principe fondamental en cette matière est que Jésus-Christ, en établissant son église, lui a donné tout ce qui était nécessaire à sa constitution et à son gouvernement »³¹.

La montée de l'État moderne rendait intenable une telle position, insupportable dans l'évolution renforcée d'un contrôle politique : l'échec de la constitution civile du clergé entraîne de manière profonde pour la France républicaine³² une rupture entre Église et État,

28. *Mémoire à consulter*, 15 mars 1790 (on le trouve dans A. DE BARRUEL, *Collection ecclésiastique*, 13 vol., Paris, 1791-1793, t. 2, p. 268).

29. Edm. PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIII^e siècle et la constitution civile du clergé*, Paris, 1929.

30. BARRUEL, *op. cit.*, t. 2, p. 330.

31. BARRUEL, *op. cit.*, t. 1, p. 254.

32. On sait que le souci de Bonaparte fut, très vite, d'établir le contrôle de l'Église.

THÈME ————— *Jean-Robert Armogathe et Olivier Chaline*

la séparation décrétée le 3 ventôse an III (21 février 1795) : la République ne reconnaît aucun culte.

L'Église dans l'État

Toute la polémique autour de la constitution civile du clergé (et ses sanglantes conséquences³³) tourne autour d'une expression, favorite chez les juristes de l'État : *l'Église dans l'État*. C'est le souci de réduire les diocèses aux départements qui entraîna la discussion la plus âpre. Le recours au pape est disqualifié comme à « une puissance étrangère ». La carte des paroisses est à l'initiative « des assemblées administratives ». Le serment civique est exigé, « pour maintenir la constitution décrétée par l'Assemblée et acceptée par le Roi ». L'administration veille à l'observation de la résidence par les évêques et les curés. Bref, le système organise totalement l'Église dans l'État.

Ici encore, l'ambiguïté volontaire de la formule est soulignée par les canonistes :

« cette maxime connue, qu'on se donne de main en main sans l'approfondir, que *l'Église est dans l'État*, est équivoque, en sorte que, vraie en elle-même, elle peut donner lieu à une application fautive, et à des conséquences dangereuses ; si on n'ajoute pas que, sous un autre rapport, un État chrétien est lui-même une portion de l'Église universelle répandue partout ; et qu'en y entrant, cet État a contracté l'engagement d'obéir à ses lois constitutionnelles, qui existaient indépendamment de son admission »³⁴.

Poursuivant le chemin de l'histoire, le concept de *societas perfecta*, largement réélabore au XIX^e siècle, a permis à l'Église catholique de traverser la perte des États pontificaux, puis de résister (victorieusement) aux persécutions des États totalitaires du XX^e siècle. À cet égard, le concept a fait ses preuves d'efficacité pour préserver l'institution.

33. Le décret du 19 novembre 1791, qui répute les non-jureurs « suspects de révolte contre la loi et de mauvaises intentions contre la patrie » et punit de la peine de mort le refus du serment.

34. BARRUEL, *op. cit.*, t. 1, p. 250.

—— *D'une société l'autre : Église du Christ et États modernes*

Théologique d'abord !

Église et État se trouvent donc constituer des concepts distincts et non comparables. Leurs relations sont nécessairement inégales, car s'ils trouvent des champs communs d'application et disposent de moyens communs, ils ne partagent pas la même fin. Il y a, comme le pape Jean-Paul II le rappelait en 1979, « un droit de cité du Christ dans l'histoire de l'homme et de l'humanité »³⁵. Le doyen Gabriel Le Bras (1891-1970) se plaisait à évoquer les crises que connurent des « concordats orangeux » et les années paisibles des « séparations cordiales ». Les moyens sont donc divers, pour obtenir que l'Église puisse remplir sa mission. Seule reste nécessaire l'affirmation vigilante de l'irréductible caractère sacré qui est le sien. Les sociétés sont aujourd'hui à la recherche d'un nouveau consensus, les positions classiques d'une laïcité de neutralité ne sont plus aussi assurées qu'il y a trente ans, quand elle s'est substituée à la laïcité de rupture. Le débat autour de la constitution européenne en est un bon exemple ; les mutations religieuses de l'Europe contemporaine³⁶ entraînent une nouvelle donne, dans laquelle les atouts de l'Église catholique sont considérables, dans l'unité romaine et l'universalité missionnaire qui lui sont propres. Les grandes constitutions de Vatican II, les Codes de droit canonique qu'elle s'est donnés³⁷, le travail d'inculturation lancé par Pie XII, le progrès théologique de la réflexion œcuménique sur la papauté sont autant de signes précieux qu'il ne faut pas négliger par timidité ou provincialisme. « Repenser la laïcité ? » Sans doute, si le débat ne perd pas la substance théologique qui constitue l'Église de Jésus-Christ comme telle.

J.-R. Armogathe, né en 1947, est prêtre (Paris) et directeur d'études à l'École pratique des hautes études (Sciences religieuses), Olivier Chaline, né en 1964, est professeur d'histoire moderne à l'Université Paris-IV Sorbonne. Ils appartiennent tous les deux au Conseil de rédaction de *Communio* francophone.

35. Encyclique *Redemptor hominis*, § 10.

36. Voir en dernier lieu J.-R. ARMOGATHE et J.-P. WILLAIME (éd.), *Les mutations religieuses de l'Europe contemporaine*, à paraître, Brepols, 2003.

37. Voir la réflexion importante, pendant la rédaction du nouveau Code latin, de Joseph LISTL, *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft*, Berlin, Duncker & Humblot, 1978.

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »
Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review
Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio
Rua Benjamin-Constant, 23-6°, Caixa Postal 1362-CEP, BRA-20001-970 Rio de Janeiro.

CROATE : Svesci Communio
Responsable : Adalbert Rebic, Krcanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL : Communio Revista Católica Internacional
Responsable : Felipe Hernández, Ediciones Encuentro, S.A., Cedaceros, 3,2°, E-28014 Madrid.

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional
Responsable : Alberto Espezel, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat
Responsable : Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura
Responsable : Andrea Gianni, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio
Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio
Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarow Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica
Responsable : Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitária Joao Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio
Depala Vas, 1, SLO-1230 Donžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio
Vojtech Novotny, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio
PO Box 808, Wynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici, Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

Communio, n° XXVIII, 1 – janvier-février 2003

Hans MAIER

Église et État dans l'Europe à venir

***L**a nouvelle donne européenne ne laisse pas les Églises indifférentes. Elle montre leurs faiblesses et leurs divisions, mais elle est aussi un défi pour les aider à devenir complémentaires et solidaires.*

L'Europe n'a jamais été un continent au sens propre, sur la base de ses données géographiques. Elle doit son unité à l'histoire. L'héritage commun qui lui vient de son éducation chrétienne joue ici un rôle particulier. Monastères et écoles cathédrales créèrent les premiers fondements éducatifs du continent. *Schola* et *clericus* ont été les racines pour « école » et « lettré » dans bien des langues européennes. L'Université, comme réunion de toutes les sciences, comme « école supérieure » pour les professions intellectuelles, a grandi dans l'Europe médiévale. Les confréries de prière, les fêtes communes, le calendrier chrétien, la chronologie chrétienne et, pour finir par ce qui n'est pas le moindre, le « discret effet intégrateur » de la liturgie romaine (G. Tellenbach¹), tout cela fit apparaître un espace culturel européen qui fut marqué par l'empreinte du message chrétien, un espace qui se laissa toujours à nouveau provoquer par les traditions antiques de la poésie et de la philosophie et qui

1. Il s'agit du médiéviste Gerd TELLENBACH, dans *Die historische Dimension der liturgischen Commemoratio im Mittelalter*, Munich, Fink, 1984, Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd. 48 (NdE).

THÈME _____ **Hans Maier**

produisit à profusion des littératures nationales originales sur la base du latin (ou en Orient du grec et du slavon).

À cet héritage commun appartient aussi le fait que Église et État coexistent en tant que forces autonomes dans le cadre d'un ordre juridique stable où ils sont en rapport l'un avec l'autre, tout en étant distincts l'un de l'autre, autonomes chacun dans leur domaine, avec des zones d'intersection pour les questions centrales d'intérêt commun (*res mixtae*). Une série de formes typiques de coexistence entre l'Église et l'État s'est développée au cours du temps : celles, médiévales, de la « symphonie » en Orient et des « deux glaives » en Occident, celles, modernes, de la domination par l'État de l'Église (du césaropapisme en Orient à l'Église d'État en Occident), et enfin celle, contemporaine, depuis la Révolution française, de l'émancipation mutuelle de l'Église et de l'État au travers de laquelle un large spectre de formes différenciées est apparu, allant de la séparation, amicale ou hostile, jusqu'à la coexistence neutre ou jusqu'aux modalités d'une coopération fixée par les constitutions ou les concordats.

L'effondrement du communisme et la « réunification de l'Europe » dans les années qui ont suivi (1989-1990) ont ranimé la discussion sur l'Église et l'État dans l'Europe à venir. Comment les relations entre l'Église et l'État dans les pays européens vont-elles se développer ? Quelles sont les tendances, les perspectives de développement qui se dessinent ? En restons-nous à la prédominance des ordres juridiques nationaux ou bien ici aussi va-t-on voir naître un « acquis communautaire » ? Et finalement quelles particularités les grandes Églises chrétiennes d'Europe – orthodoxie, catholicisme, Églises issues de la Réforme et communion anglicane – colorent-elles ce processus ? Qu'en est-il de leurs relations mutuelles ? Y a-t-il une « Oecuménée » européenne ? Les Églises sont-elles « eurocompatibles » ? Et inversement l'Europe est-elle consciente de son passé chrétien ? Quelque chose de cet héritage se reflète-t-il dans ses textes constitutionnels en voie d'élaboration ?

I. Le développement de l'après-guerre

Jetons un coup d'œil rétrospectif sur la période 1945-1989. Conformément aux données de la guerre froide et de la division de l'Europe, elle présente avant tout les traits du raidissement. Mais

Église et État dans l'Europe à venir

déjà à cette époque se produisaient des évolutions à l'est comme à l'ouest du continent qui, quoique peu remarquées pour la plupart, devaient être significatives pour l'avenir. Rappelons brièvement les plus importantes : 1 – l'autoaffirmation du christianisme dans l'Europe centrale, orientale et balkanique sous domination communiste ; 2 – la disparition ou l'affaiblissement des religions d'État en Europe du sud ou du nord ; 3 – l'érosion du système de séparation (surtout en France).

1 – Le communisme a instauré en Europe orientale un régime de stricte séparation entre Église et État dans un contexte où le fondement religieux populaire était encore largement intact. Tous les concordats et traités avec les Églises furent dénoncés ; le statut public des Églises supprimé, l'enseignement religieux à l'école réprimé, le clergé entravé dans l'exercice de ses fonctions. Pourtant on ne réussit pas partout à évincer entièrement les Églises de l'espace public et à les empêcher d'exercer leur influence sur la population. Là où, en raison de ces situations ethnico-religieuses confuses, si fréquentes en Europe orientale, les États communistes se trouvèrent face à plusieurs communautés religieuses, et où ils jouèrent soit sur leur antagonisme (Bulgarie, Yougoslavie) soit sur l'anticléricalisme latent, souvent teinté de nationalisme, de la bourgeoisie et de l'intelligentsia d'avant-guerre (Roumanie, Tchécoslovaquie), il leur fut proportionnellement plus facile de soumettre les Églises au pouvoir politique. Il en alla autrement dans les pays à forte et compacte majorité catholique (Pologne, Lituanie, Hongrie) où, malgré des persécutions de longue durée, l'Église s'affirma : l'État communiste s'est efforcé dans ce cas – le plus souvent en vain – d'imposer son influence sur l'Église même au moyen de groupes destinés à la faire éclater de l'intérieur², ou bien il a condescendu à un armistice – pour l'Église constamment incertain parce que tactiquement motivé – en renonçant provisoirement au refus de principe de la religion et de l'Église en faveur de la tolérance temporellement limitée d'une « coexistence des visions du monde marxiste et idéaliste » (W. Gomulka).

À la fin des années 50 la persécution ouverte des Églises se transforma graduellement dans la plupart des pays d'Europe orientale et

2. Cela échoua en Yougoslavie et en Pologne mais réussit pour une part notable en Hongrie et en Tchécoslovaquie.

THÈME _____ **Hans Maier**

centrale en un système de tracasserie bureaucratique. La volonté offensive d'anéantissement céda devant une tactique de surveillance et de réglementation tatillonnes qui pouvait bien être très douloureuse dans des cas d'espèce mais qui, face au tout ou rien du début, présenta les traits d'une plus grande souplesse. Le Parti se persuada que les Églises étaient de toute façon condamnées à disparaître³ à mesure que le socialisme se renforcerait. Ici et là, et d'abord en Pologne, apparut même une sorte de *modus vivendi* entre Église et État. Toutefois la stabilisation n'atteignit jamais le niveau de liens juridiques contractuels. Après comme avant, les régimes communistes s'efforcèrent jusque dans les années 80 de contrôler l'Église et contraignirent – surtout dans les Pays baltes et en Tchécoslovaquie – de nombreux prêtres et religieux à la clandestinité.

L'offensive communiste perdit peu à peu, et cela dès les années 60, l'appui de la foi philosophique, comme le prouve l'évolution de la situation dans de nombreux pays, en Russie, en Pologne, en Hongrie, en Tchécoslovaquie. Des courants révisionnistes gagnèrent du terrain en ces années-là, la thèse de l'extinction de la religion fut mise en question. Significatives à cet égard sont les biographies d'intellectuels communistes, de Djilas et Kolakowski à Machovec et Sakharov : elles se détournent du « Dieu qui n'en est pas un »⁴. Dans les années 70 en Europe de l'est, le communisme n'était plus un mouvement marchant vers la victoire, mais un cartel de conservation du pouvoir entouré du scepticisme et du rire des augures. La foi marxiste ne trouvait plus de témoins sur qui compter.

Les forces chrétiennes ont joué sans conteste un rôle singulier, encore à expliciter, mais que l'on ne peut pas écarter, dans la chute

3. Stanislaw Stomma, l'un des opposants polonais au communisme les plus précoces et les plus courageux, critiqua à Sejm le 8 janvier 1961, la tentative du Parti qui visait à refouler l'Église et le catholicisme sur des positions conservatrices, à mettre l'Église « dans la naphtaline » (*Tygodnik powszechny*, Cracovie, 8 janvier 1961). Cette politique de « muséification » de l'Église fut sensiblement perturbée par Vatican II, et quelque temps après par le Pape polonais !

4. Ce mouvement contraste de manière saisissante avec la floraison tardive du marxisme dans l'intelligentsia ouest-européenne des années 60 et 70. Un exemple : lorsque Leszek Kolakowski fut invité en 1970 à Francfort-sur-le-Main à la demande de Jürgen Habermas, le successeur de Theodor Adorno, la corporation du Séminaire de philosophie protesta contre son déviationnisme à l'égard du marxisme et empêcha la nomination.

Église et État dans l'Europe à venir

des régimes communistes à la fin des années 80⁵. Beaucoup de Russes et de Bulgares orthodoxes, de Polonais, de Hongrois, de Tchèques et de Slovaques catholiques, de Roumains et d'Allemands protestants résistèrent à la doctrine de salut communiste. La chute des régimes totalitaires d'Europe de l'est a conduit ainsi bien des gens à une ouverture et à une tolérance plus grandes à l'égard des traditions chrétiennes, et non seulement chez des chrétiens mais aussi chez des intellectuels sceptiques et agnostiques⁶.

2 – Moins spectaculaire mais non moins durable, l'évolution des situations dans le sud, le nord et le nord-ouest de l'Europe. Dans ces pays se perpétuait le vieux principe de la religion d'État dans un environnement catholique, protestant ou anglican, dans des Églises qui embrassaient, au moins nominalement, encore 90 à 100 % de la population, dans lesquelles on se trouvait inclus, en partie à cause de la législation, et qui, dans la vie publique, tenaient une place souvent semblable à un monopole ou en tout cas une place privilégiée (en partie au désavantage d'autres croyants ou de dissidents). Dans le sud catholique, « l'État chrétien » a d'abord été renforcé dans l'après-guerre, ainsi dans la constitution italienne de 1948 et dans le concordat espagnol de 1953. Il en alla de même pour les Églises de Scandinavie et de Grande-Bretagne : c'est ainsi que les réformes travaillistes après 1945 comptaient encore fermement sur les ecclésiastiques pour assumer des fonctions temporelles. Au cours des décennies qui ont suivi la Seconde Guerre Mondiale, les curés scandinaves et anglais remplirent des fonctions de greffier public, à l'égal des employés d'état-civil, ils tenaient les registres, certifiaient les signatures, délivraient des certificats de bonne conduite : vénérables monuments d'une administration ecclésiastique médiévale

5. Le *Journal varsovien* du romancier polonais Kasimierz BRANDYS, commencé en octobre 1978 et qui couvre la période de 1978 à 1981 (proclamation de l'état de siège), fournit des réflexions dignes d'intérêt. La narration de l'arrivée du Pape dans la capitale polonaise et de « l'espoir enivré de toute la nation polonaise s'élevant vers lui » voit son importance significativement doublée dans la bouche d'un écrivain agnostique qui s'était fait connaître dans les années 60 pour son attitude « d'opportunisme héroïque » (*Warschauer Tagebuch : die Monate davor (1978-1981)*, tr. all. de Friedrich Griese, Francfort, Suhrkamp, 1996, pp. 101 sq).

6. Que l'on pense, pour ne citer que trois noms caractéristiques, à Mikhaïl Gorbatchev, Vaclav Havel et György Konrad.

THÈME _____ **Hans Maier**

qui enserrait l'État et cela, dans un environnement entièrement sécularisé⁷.

Le modèle de la religion d'État perdit d'abord sa validité dans le monde catholique. Il était devenu définitivement obsolète avec Vatican II. L'Espagne s'en écarta en 1977, l'Italie en 1984 (puis les pays d'Amérique latine suivirent). Aujourd'hui il n'y a plus un seul pays au monde où le catholicisme soit religion d'État (ou même Église d'État). À la place de l'unité de l'État et de l'Église, est entré en vigueur un système de séparation ou de parité fondé sur le principe de la liberté religieuse. « La liberté individuelle de religion et la liberté corporative-institutionnelle des Églises dans la cadre du *iustus ordo publicus* d'une communauté sont reconnues maintenant comme les principes fondamentaux d'un ordre juridique juste des relations de l'Église et de l'État, principes fondés conjointement par le droit naturel et la théologie de la révélation »⁸.

Le changement ne fut pas aussi radical parmi les États protestants nord-européens. Ainsi y a-t-il jusqu'à nos jours dans les pays scandinaves des Églises d'État (ou comme on les appelle officiellement : des Églises du peuple) qui ont une place privilégiée dans la vie publique. Elles sont régies par les monarques et par les parlements. Les organes ecclésiastiques propres, dans la mesure où ils existent, n'ont le plus souvent qu'une compétence consultative⁹. Ainsi la décision sur d'importantes questions ecclésiastiques revient à des personnes souvent religieusement neutres, agnostiques ou ouvertement anticléricales, ce qui n'est pas perçu comme gênant aussi longtemps que l'on peut compter qu'une majorité considérable de la population appartient à l'Église. Avec la déchristianisation progressive, les rapports changèrent, et c'est précisément de la part de chrétiens convaincus que la domination de l'État sur l'Église fut

7. *Official Yearbook of the National Assembly of the Church of England*, Londres, 1883 ; *Svenska kyrkans arsbok*, Stockholm, 1921.

8. Alexander HOLLERBACH, « Staatskirchen und Staatsreligionen », in *Staatslexikon*, édité par la Görres-Gesellschaft, vol. 5, Friburg, 1989, pp. 182-186 (184).

9. Une exception est constituée par l'Assemblée d'Église suédoise (*Kyrkomöte*), protégée par la constitution, qui se compose à parts égales d'ecclésiastiques et de laïcs. Ses décisions nécessitent la confirmation du Roi (cf. Hans MAIER, « Kirche und Staat seit 1945 Ihr Verhältnis in den wichtigsten europäischen Ländern », in *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 9/1963, p. 569).

Église et État dans l'Europe à venir

perçue de manière grandissante comme un fardeau et comme un danger. Et pour l'État lui-même la coresponsabilité étendue qu'il avait dans la conduite de l'Église se révéla problématique du fait qu'elle rendait nécessaire une initiation, coûteuse en temps, aux relations avec l'Église et menaçait de plus en plus d'impliquer continuellement le gouvernement dans des factions intra-ecclésiales. C'est pourquoi les États scandinaves surtout, dans l'après-guerre, se sont progressivement éloignés des principes de la religion d'État. La tolérance fut accordée à toutes les religions. Les privilèges constitutionnels de la confession luthérienne furent restreints et doivent disparaître dans la plupart des États à l'échéance 2010.

Les réactions en Angleterre et en Écosse ont été plus retenues. Là aussi les voix critiques face à la dépendance à l'égard de l'État de l'«Église établie» se sont faites grandissantes dans les dernières décennies. Elles n'ont pourtant pas conduit jusqu'à aujourd'hui à une modification fondamentale de la vieille constitution de l'Église. Si rien ne change dans les années à venir, «l'Église d'Angleterre» et «l'Église d'Écosse» deviendront les dernières Églises d'État de l'histoire dans le monde occidental.

3 – On peut toutefois remarquer une usure des formes traditionnelles aussi de l'autre côté, du côté du système de séparation. S'il est apparu plus tôt comme «but naturel» du développement des relations entre Église et État¹⁰, il n'en fait pas moins aujourd'hui l'objet de doutes et d'interrogations critiques, aussi bien dans son pays d'origine, l'Amérique du Nord, que dans d'autres pays. L'exaspération de la dynamique antireligieuse de l'idée de séparation dans les totalitarismes modernes a conduit à un retour de pendule et a émoussé les formes radicales de séparation au moins à l'intérieur de l'aire couverte par les États occidentaux, les défaisant en partie.

L'exemple-type est la France. Malgré la déclaration programmatique de la Quatrième République d'être une «république laïque» (1946), la pratique du régime de séparation s'est largement détendue dans les dernières décennies. Cela apparaissait déjà en 1949 avec la réorganisation plus libérale de l'aumônerie militaire; cela continua avec l'implication d'ecclésiastiques catholiques dans la loi sur les

10. Telle est l'opinion d'un connaisseur aussi éminent que Zaccaria GIACOMETTI, *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche*, Tübingen, 1926 (réimpression: Aalen, 1961).

THÈME _____ **Hans Maier**

assurances sociales (1950), avec la concession de temps d'émission pour les Églises dans la radio étatisée et avec le lent mais insistant processus de détente dans le domaine de la politique scolaire. Déjà à la fin des années 50 on commença à parler de « concordat de séparation ». Pourtant ni la Quatrième République ni la Cinquième n'ont pris l'initiative d'une nouvelle régulation des rapports entre l'Église et l'État. La raison en est claire : en cas d'éventuel concordat, la France ne pourrait plus satisfaire aux vœux essentiels de l'Église catholique romaine, les plus importants sont déjà satisfaits et cela sans que l'État ait pour cela obtenu des contreparties notables. Au contraire, à la suite de l'abstinence que la constitution impose à l'État en matière de politique ecclésiastiques, « Rome » est infiniment plus puissante en France, en ce qui concerne la nomination des évêques, les domaines de compétence du nonce, etc., que par exemple dans un pays concordataire comme l'Allemagne où le Saint-Siège est lié à des régulations qui vont du droit de regard des chapitres cathédraux quant à la nomination des évêques jusqu'à l'investiture de ceux-ci.

C'est ici que l'on peut voir se dessiner le dilemme spécifique de la politique de séparation. L'État laïciste peut bien enlever à l'Église son statut juridique de droit public mais il ne peut cependant pas empêcher – étant garanti un certain minimum de droit public – qu'elle se développe activement comme un corps de droit privé, appuyé sur les principes de liberté et d'égalité, en fonction de son importance numérique, de la cohésion de ses membres et de l'universalité de ses objectifs et que, par voie de fait, elle réussisse à devenir une force avec laquelle il faut compter. L'État laïciste peut bien chercher à diviser de manière positiviste l'Église et l'État mais la réalité de la vie sociale avec ses innombrables interdépendances s'opposera toujours à ce concept de séparation sans que l'État puisse y faire quelque chose. La vieille idée de séparation suppose au fond l'État chargé d'idéologie du XIX^e siècle, pénétré du sentiment d'avoir une mission au service de la laïcité : ce n'est pas par hasard que le cours de morale laïque appuyé sur Comte et sur la phase radicale de la Révolution française constituait le noyau dur de « l'école laïque » de Ferry et de Combes. Il n'en reste plus grand-chose aujourd'hui ; le concept de laïcité a perdu sa vieille force missionnaire et l'école publique reflète particulièrement bien la décomposition de la foi libérale au progrès si bien qu'elle n'entre presque plus en ligne de compte comme concurrente de la tradition chrétienne¹¹.

11. Récemment (juillet 2002), le ministère français de l'Éducation nationale a même encouragé, sous le coup de l'impression des attentats terroristes du

Église et État dans l'Europe à venir

II. 1989-1990 : les données nouvelles

Depuis les événements de 1989-1990, toutes les confessions chrétiennes vivent dans une Europe réunifiée, sous les conditions de la liberté de religion. La longue chaîne des persécutions religieuses par les régimes totalitaires semble avoir pris fin. Les Églises ne doivent plus se défendre face à la concurrence de « religions séculières ». Mais la « grande Europe » a apporté aux Églises de l'est comme de l'ouest de nouveaux défis : elles doivent s'assurer à nouveau de leur identité, également dans leur rapport à la nation et à l'État ; la collaboration œcuménique doit être posée sur de nouveaux fondements ; et la discussion avec la culture séculière et avec les contradictions du sécularisme s'est par endroits aggravée. Les Églises chrétiennes sont invitées, plus fortement qu'auparavant, à penser en catégories européennes et à développer, grâce à un dialogue commun, de nouveaux concepts de mission et d'évangélisation qui s'opposeront au péril du dépérissement de la foi.

Le bouleversement de l'année 1989-1990 n'a pas peu contribué à changer la carte confessionnelle de l'Europe. Ainsi, avec la réunification de l'État, s'est achevé pour l'Église évangélique en Allemagne un temps de douloureux isolement géographique et politique. Les « pays historiques » de la Réforme sont retournés à la patrie commune. Eisleben et Wittenberg, Magdeburg et Eisenach appartiennent de nouveau à toute l'Allemagne, non plus seulement à cet État partiel qu'était la République démocratique. Une double hypothèque disparaissait ainsi : à l'ouest, la réserve sans cesse réitérée des protestants, depuis les années 50, face à la République fédérale et à sa politique d'intégration occidentale ; à l'est, le péril de récupération de l'héritage luthérien par l'État comme signe d'une identité RDA toujours plus affirmée. Le rapport numérique des confessions en Allemagne changea aussi du fait de la réunification : il y avait en 1987, dans l'ancienne République fédérale, 25 413 000 protestants pour 26 232 000 catholiques ; il y a maintenant, dans l'Allemagne réunifiée, une majorité protestante supérieure d'environ 3 millions de personnes. Le sentiment de former une force croissante, dans le protestantisme, se joignait à la fierté d'avoir contribué, par des offices et des prières, des processions et des manifestations, à cette révolution pacifique qui en République démocratique a conduit à l'effondrement du Mur.

11 septembre 2001, l'introduction de contenus d'information religieuse dans les programmes scolaires français !

THÈME _____ **Hans Maier**

En même temps que la confession évangélique devenait la plus forte d'Allemagne, la confession catholique, elle, devenait la plus forte d'Europe. Dans l'Europe réunifiée (en deçà de l'Oural) vivent aujourd'hui 520 millions de personnes ; la moitié environ sont des catholiques (255 millions, soit 49 %), 99 millions (19 %) sont des orthodoxes tandis que les Églises issues de la Réforme (en y incluant les anglicans) en regroupent 83 millions (16 %). Avec une netteté surprenante les anciennes structures religieuses d'Europe de l'Est, réprimées par le communisme mais jamais totalement détruites, ont refait surface après 1989-1990 : l'orthodoxie en Russie, en Ukraine orientale, en Russie Blanche, en Bulgarie, en Roumanie, en Serbie ; les Églises catholiques en Ukraine occidentale, en Lituanie, en Pologne, en Hongrie, en Slovaquie et dans certaines parties de la Tchéquie ; des régions à prépondérance évangélique dans certaines parties de la Roumanie, de la Hongrie, de la Tchéquie et dans les *Länder* orientaux de l'Allemagne¹². Le passé chrétien de l'Europe centrale et orientale – remis en pleine lumière depuis les années 80 – pourrait être un facteur puissant de cohésion face aux régionalismes et aux nationalismes séparatistes de l'ère post-communiste. Mais les confessions chrétiennes sont elles-mêmes de fait divisées, et particulièrement en Europe orientale et balkanique où elles n'atténuent nullement les disputes politiques mais au contraire les attisent.

Avec la chute du communisme, la partition de l'Europe a pris fin. Le vieux continent, longtemps divisé entre Orient et Occident, a été visiblement renouvelé dans son unité spirituelle et culturelle. Ainsi la « grande Europe », la « maison commune européenne », devint le concept-clef de la politique européenne dans les années 90. Comment les Églises ont-elles réagi à cette nouvelle situation ? Comment se sont-elles organisées dans ces circonstances nouvelles ?

1 – C'est l'Église catholique qui sut le plus vite s'y prendre, à cause de sa hiérarchie centralisée et de sa présence dans les deux parties de l'Europe. Elle mit sur pied déjà en novembre et décembre 1991 un Synode romain des évêques sur l'Europe : c'était la première fois dans l'histoire de cette institution que des représentants des conférences épiscopales de tout un continent étaient convoqués

12. Les chiffres viennent de l'Institut d'information religieuse de l'*Evangelischer Bund* de Bensheil (états de 1993).

Église et État dans l'Europe à venir

ensemble. Le thème du Synode des évêques fut : « Afin que nous soyons les témoins du Christ qui nous a libérés ». Trois thèmes ressortirent avant tout : la libération de l'Europe orientale, le dialogue avec la culture sécularisée et la nouvelle évangélisation de l'Europe. C'est surtout ce dernier thème qui occupa le centre de la discussion. C'était l'élément qui faisait la liaison avec tous les groupes. En revanche la tendance à s'engager dans un dialogue approfondi avec la culture occidentale et son pluralisme ne fut pas très soutenue par le synode, et cela dès le début¹³.

L'assemblée fut unanime pour dire qu'une telle nouvelle évangélisation ne pouvait pas être la restauration de l'Europe du passé, autrement dit pas d'adjuration à la Novalis pour une « chrétienté » qui planerait au-dessus des Églises et des confessions. On souligna également que le dialogue et la coopération avec les autres Églises chrétiennes et avec les juifs étaient nécessaires en même temps que la responsabilité commune de tous ceux qui croyaient en Dieu pour la destinée de ce monde. On examina de nombreuses voies possibles pour la nouvelle évangélisation des familles, des communautés, de la société et l'on honora en particulier les témoignages des Églises récemment libérées du communisme. Un évêque suisse résuma la « nouvelle évangélisation » en trois phrases : « Évangéliser une nouvelle Europe : oui ! Annoncer un autre évangile : non ! Annoncer autrement l'évangile : oui ! »¹⁴.

Mais pouvait-on concevoir une telle nouvelle évangélisation de l'Europe sans accord attentif avec les autres confessions chrétiennes du continent ? Une telle avancée ne devait-elle pas, sans prise de précaution, sans « filet œcuménique », conduire à des risques plus périlleux, à la défiance, à l'incompréhension, à des mesures de rétorsion ? Les Églises orthodoxes de Russie, de Serbie, de Roumanie, de Bulgarie et de Grèce avaient rejeté l'invitation de Rome déjà au moment du Synode des évêques. Elles critiquaient l'action des

13. Les Églises orientales attendaient de celles de l'Occident pas seulement des aides matérielles mais aussi une solidarité spirituelle, une fortification dans la foi, une « saine théologie », une loyauté au Saint-Siège, un esprit missionnaire et avant tout la préparation d'une Europe commune dans laquelle on verrait une espérance concrète après la fin du communisme. Extraits de la discussion : *Osservatore Romano*, édition allemande, n° 50/1991.

14. Synode des évêques : Assemblée spéciale pour l'Europe, publiée en latin et en allemand par la Conférence épiscopale allemande, Bonn, 1991.

THÈME _____ **Hans Maier**

Églises uniates en Ukraine et en Roumanie ainsi que l'institution de « structures parallèles » catholiques dans les pays de tradition orthodoxe. Elles voyaient en tout cela du « prosélytisme », un cas inutile et fâcheux de « mission à l'égard des chrétiens »¹⁵. Les Églises de tradition réformée – présentes au synode par l'intermédiaire de délégués – ont aussi rappelé la nécessité d'une entente œcuménique. Sans de telles précautions, la nouvelle évangélisation ne serait pas très prometteuse. Il apparaissait que dans l'euphorie du renouveau, on n'avait pas assez prévu du côté catholique les susceptibilités et les préoccupations des Églises-sœurs.

2 – C'est ainsi que les deux rencontres qui en mars 1992 suivirent le Synode romain, celle des Églises évangéliques d'Europe et celle de l'orthodoxie, n'eurent pas seulement le caractère d'un « inventaire des lieux » des deux Églises au sujet de ce qu'était devenu le thème européen. Elles eurent aussi un aspect « positionnel » et, par endroits, défensif, marquant des limites. Elles devaient donner une réponse à ce qui, du point de vue protestant ou orthodoxe, était perçu comme une « mise en avant » des catholiques. Par voie de nécessité on perdit quelque peu de vue la « maison commune » des confessions en Europe.

Le message que « l'Assemblée évangélique européenne » adressa en mars 1992 à Budapest « aux chrétiens et aux chrétiennes, aux communautés et aux Églises d'Europe » s'efforça de clarifier objectivement la position protestante¹⁶. Cette assemblée aussi était quelque chose de nouveau : elle fut, par sa composition, la première rencontre évangélique européenne depuis les temps de la Réforme. Il s'agissait de souligner le profil propre du protestantisme, de faire ressortir son « signe distinctif » en tant que confession évangélique. On put y noter un déficit en matière d'œcuménisme intraprotestant.

15. Ces reproches se sont continuellement répétés dans les années suivantes et jusqu'à aujourd'hui. Elles atteignirent un sommet particulièrement dramatique en 2002 lorsque, après l'érection des quatre administrations apostoliques de Russie en évêchés et l'institution d'une province ecclésiastique avec l'archevêque de Moscou comme métropolitain, l'Église orthodoxe russe a pratiquement « gelé » ses relations avec Rome.

16. Assemblée évangélique européenne, *Une responsabilité chrétienne pour l'Europe*, publié par le Service de presse évangélique, n° 17/92, n° 23/92.

Église et État dans l'Europe à venir

La question se posa de savoir ce qui unissait intérieurement les protestants d'Europe¹⁷.

Dans sa recherche de ce qui était spécifiquement évangélique, dans son rapport avec l'Europe, la rencontre de Budapest mit l'accent sur deux points précis. Les protestants, à l'instar des catholiques, soulignèrent d'abord les chances qu'offrait le renouveau, ils exprimèrent leur joie de ce que le rideau de fer fût déchiré et proclamèrent leur disposition à prendre leurs responsabilités à l'égard de l'avenir de l'Europe. Mais aussitôt après, ils renvoyèrent à un double héritage historique – et c'est là que se situait la différence d'avec le Synode catholique – qu'il convenait de garder fécond : « Nous sommes enracinés dans la tradition de la Réforme en même temps que marqués par celle des Lumières. Nous ne renoncerons pas à la tension entre foi et raison. La foi au Christ porte et éclaire la raison comme inversement la raison accompagne de manière critique la foi. Nous avons à nous situer par rapport à cet héritage en discussion avec les contradictions du sécularisme »¹⁸.

L'orthodoxie en revanche, dans sa première prise de position lors de la rencontre panorthodoxe d'Istanbul, resta en arrière de la clarté des prises de position catholiques et protestantes¹⁹. Le ton du texte fut tantôt plaintif, tantôt accusateur, d'un bout à l'autre apologétique. Pour les hiérarques de l'Église orthodoxe, l'effondrement du communisme n'a pas ouvert la voie à un nouvel avenir, à une coopération fraternelle des Églises. Bien au contraire, la nouvelle situation fut perçue avant tout comme menaçante pour l'orthodoxie confrontée maintenant au sécularisme occidental et aux « prétentions missionnaires » des catholiques et des protestants²⁰.

17. Il est intéressant et notable que l'Église anglicane ne répondit pas à l'invitation de Budapest au motif qu'elle était une Église aussi bien « évangélique » que « catholique » et qu'elle n'était donc pas à identifier simplement au protestantisme européen (continental) !

18. Cf. note 15, n° 17/92, pp. 1-4 (3).

19. Documentation dans « Forum orthodoxe », publié par Théodore NIKALAOU, 6, (1992), cahier 2, pp. 259-264.

20. Les Églises orthodoxes s'en tiennent visiblement, même après l'époque de la domination soviétique, – malgré toutes ses faiblesses – à la vieille représentation d'une liaison privilégiée entre Église et État (ou Église et peuple). Elles réagissent à la nouvelle situation le plus souvent par un rejet ouvert, une résistance intérieure, et il n'est pas rare qu'elles en appellent à l'État.

THÈME _____ **Hans Maier**

Ainsi, la chute du Mur créa bien un sauf-conduit pour la religion et les Églises en Europe. Mais en même temps, elle déclencha une recherche nouvelle et intensive d'identité, de physionomie, de patrimoine spécifiquement confessionnel, une évolution donc qui soumit l'œcuménisme jusqu'alors exercé à de nouvelles et difficiles épreuves. De nombreux champs conflictuels sont à nouveau apparus (surtout en Europe balkanique). Les rapports entre l'orthodoxie et l'Église catholique se sont, au moins au niveau des hiérarchies, plus dégradés qu'améliorés²¹. Entre catholiques et protestants, l'œcuménisme stagne : il n'y a pratiquement pas d'initiatives communes en rapport avec le thème de l'Europe. Il n'y a pas même de réflexion œcuménique sur la manière dont les relations entre Église et État pourraient évoluer dans l'Europe à venir.

III. Les Églises dans l'Europe à venir

La Communauté européenne n'a pas réagi sur les affaires en Europe de l'est dans les années qui ont suivi 1989-1990 avec un ralentissement mais avec une accélération du rythme de l'intégration. C'était juste au fond, mais cela amenait aussi des problèmes. En premier lieu se diffusa non seulement en Grande-Bretagne mais aussi dans des nations européennes classiques comme la France et l'Allemagne un certain euroscepticisme. Beaucoup se sentirent dépassés par le train et le rythme de l'intégration. L'appel à une légitimation parlementaire et démocratique retentit plus fortement. Les déficits démocratiques d'une intégration tirée en avant par des technocrates affichant des airs supérieurs finirent par toucher l'opinion publique. Ce n'est que par l'introduction réussie de l'euro en 2002

21. Cf. la note 14. Les rapports avec les Églises de la Réforme se sont aussi refroidis. A l'époque des contraintes du système soviétique, les liens œcuméniques étaient autant de « fenêtres ouvertes sur le monde ». Après 1989, de nombreuses Églises orthodoxes (surtout en Russie et en Serbie, et dans une moindre mesure en Roumanie) en sont revenues à un régionalisme d'Églises orientales où se mêlent héritage patriotique et aversion pour ce qui est occidental. Ce n'est pas un hasard si le patriarche Alexis II en 1992 se démit de la présidence de la Conférence des Églises Européennes (KEK), certainement aussi pour des raisons personnelles mais surtout parce qu'il avait déjà depuis longtemps perçu que cette fonction relevait de la nouvelle constellation.

Église et État dans l'Europe à venir

que la crise fut provisoirement surmontée. Cependant la question de la structure constitutionnelle de l'Europe à venir revenait inévitablement au premier plan.

Les débats de structure en Occident sont liés au problème de l'élargissement à l'est de l'Union européenne, problème qui dans les années qui suivirent 1990 occupa le centre de la politique de l'Union. Il en allait du démantèlement définitif des divisions de l'après-guerre, d'un nouveau sentiment d'appartenance européenne. L'Europe de l'est devait-elle avoir, après la chute du Mur, un avenir européen ou seulement postcommuniste ? Aussi bien du point de vue du besoin de sécurité des pays est-européens que de leur appartenance culturelle leur rapide intégration à l'Union était désirable. Cependant l'élargissement à l'est soulevait de difficiles questions économiques qui jusqu'à ce jour ne sont pas encore totalement résolues.

Pour les Églises, ces débats avaient une double conséquence : d'un côté ils déplaçaient la portée des discussions européennes sur la constitution ; la question était de savoir si et comment l'Europe devait tenir compte de l'Église et de la religion. De l'autre côté, le spectre des formes ecclésiales s'élargissait avec la prise en compte des États candidats à l'intégration. Orthodoxes et uniates entrèrent dans la discussion, aux côtés des catholiques, des protestants et des anglicans qui jusqu'alors s'étaient exprimés au sujet de la politique de l'Union. Comment les Églises d'Europe devaient-elles s'insérer dans le processus à venir de l'intégration ? Que pouvaient-elles attendre et que devaient-elles craindre ? Pourraient-elles elles-mêmes influencer le cours des choses et si oui, de quelle manière ?

Il n'y a jamais eu en Europe de modèle d'unité entre l'État et l'Église. Il aurait été vain d'en créer un de force. L'histoire de l'Europe ne s'est nulle part davantage ramifiée que dans le domaine des relations entre l'État et l'Église. Quelles énormes différences n'y a-t-il pas entre les Églises du Nord européen avec leur forme presque médiévale, les formes de séparation propres aux pays latins (surtout la France) issues du laïcisme, et les formes variées, allant de la séparation à la coordination, des pays germaniques ! Quiconque voudrait les réduire à l'unité ne ferait que toucher au noyau de chaque histoire nationale. C'est pourquoi doit valoir ici le principe de subsidiarité : tant qu'aucun besoin de régulation ne se fait sentir (et l'Union européenne ne possède d'ailleurs aucune compétence de régulation), le rapport Église-État doit conserver provisoirement (et

THÈME _____ **Hans Maier**

à long terme) sa forme allemande, française, anglaise, italienne (et bientôt polonaise, hongroise, roumaine, tchèque et slovaque). Les formes confessionnelles ne devront probablement pas être conçues de manière unitaire pour toute l'Europe en ce qui concerne leur relation avec l'État : entre le protestantisme de Hongrie, de Roumanie et celui de Norvège ou d'Écosse il y aura certainement dans cette perspective peu de choses en commun, et la même chose vaudra des catholicismes européens du continent (et bien sûr encore plus des Églises orthodoxes autocéphales).

On ne devrait pas oublier que les Églises, depuis les Actes unitaires européens de 1986, sont concernées au moins indirectement – et dans certains cas même directement – par la législation et la jurisprudence de l'Union européenne²². Les contacts sont multiples – je ne mentionne que l'activité économique des Églises (que l'on pense par exemple aux biens des monastères), la protection des informations, la protection de l'environnement, les activités caritatives, les institutions sociales, etc. Les conventions de Maastricht, d'Amsterdam et de Nice ont élargi les compétences de l'Union européenne avant tout dans le domaine de l'éducation mais aussi dans ceux du droit du travail et du droit social. La Communauté possède entre autres la compétence d'harmoniser les impôts indirects (pas les impôts directs). Demeure également ouverte la question de savoir dans quelle mesure pourra être conservée la latitude que le droit du travail offre par exemple aux Églises dans différents pays dans les réglementations européennes à venir.

Cela ne constitue certainement pas pour les Églises un souci angoissant. Le processus d'intégration européenne leur offre de nombreuses possibilités. Le fait que les grands projets doivent être mis par écrit, qu'il faille veiller à la protection des données informatisées, s'en tenir à la libre circulation des travailleurs dans les pays européens, rien de cela n'alourdit ou ne met en danger leur position. Au contraire : la libre circulation des travailleurs et des prestataires de service donne aux Églises la possibilité d'être actives dans tous les pays européens membres sans devoir craindre les discriminations.

22. Gerhard ROBBERS, « Die Kirchen und das Europarecht », in Rich. PUZA et Abr. P. KUSTERMANN, *Staatliches Religionsrecht im europäischen Vergleich*, Friburg (Suisse), Universität Vlg., 1993, (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, 40) pp. 177-187.

Église et État dans l'Europe à venir

Les Églises européennes pourraient (et devraient) néanmoins se montrer sensibles et plus impliquées dans le processus de l'intégration européenne. Elles ne devraient pas se laisser imposer le processus de manière seulement passive, elles devraient participer à son élaboration, de manière active, par des initiatives et des contributions propres. Cela vaut avant tout pour les Églises de l'ouest, du nord et du sud du continent. Aux Églises orthodoxes de l'est manquent encore pour l'instant les signes politiques européens. Mais on peut espérer cependant que le repli – bien souvent larmoyant – sur leurs traditions nationales ne pourra constituer leur dernier mot. Les chrétiens et les Églises seront jugés à long terme sur la capacité qu'ils auront eue, dans ce monde post-totalitaire, d'avoir ouvert de nouvelles possibilités de vie, de nouvelles perspectives d'espérance. Et la confrontation avec son propre passé n'y entre pas pour peu de choses : du fait que les régimes totalitaires ont eu souvent le caractère de « religions séculières », du fait qu'ils ont porté atteinte de multiples manières à l'esprit des gens, on ne pourra s'en libérer sans que soit atteinte cette couche profonde où s'accomplissent aversion et conversion (*metanoia*), et là la contribution des Églises est indispensable.

Comment l'Union européenne pourrait-elle prendre en compte de manière appropriée les Églises ? Les tentatives qui ont eu lieu jusqu'à présent ont fait l'objet d'essais, elles ont été intellectuellement tâtonnantes, marquées par la précaution. C'est ainsi qu'il y a dans l'Acte final du Traité d'Amsterdam un article qui concerne les Églises et qui témoigne en une forme générale du « respect de la communauté » envers les Églises : « L'Union tient compte du statut des Églises et des associations ou communautés religieuses jouissant de leurs prescriptions juridiques propres et le laisse intact. De la même manière, l'Union tient compte du statut des organisations philosophiques et non confessionnelles »²³. La formulation est naturellement un compromis – elle ne cherche nullement à entrer dans la question de savoir ce que les Églises sont « réellement », elle ne laisse subsister presque aucun concept voisin d'Église et surtout elle évite soigneusement de donner l'impression que la liberté de la foi puisse gêner la liberté de l'incroyance. Les articles déjà valides

23. Elle assume sous une forme modifiée des formulations qui se trouvent dans la prise de position commune au sujet du processus d'unification européenne présentées par le Bureau des Églises de l'Église évangélique d'Allemagne et par le Secrétariat de la conférence épiscopale allemande (1995).

THÈME _____ **Hans Maier**

concernant les Églises dans les États-membres ne doivent pas être touchés. La politique à l'égard des Églises et leur administration – et à plus forte raison leur propre législation – doivent demeurer « les biens propres » de chaque nation. Il n'y a pas de « politique européenne des Églises » en vue – et il n'y en a pas qui soit envisagée. Il n'y a – comme en témoigne le texte – ni religion européenne ni forme unitaire d'Église. Il en va de la politique religieuse comme de la politique éducative : il y a bien des traits communs que l'on retrouve dans différents pays mais il n'y a pas de modèle d'une « éducation européenne » qui s'imposerait aux États. Tout au plus pourra-t-on se mettre d'accord sur un concept minimum d'éducation européenne : sur la signification des civilisations grecque et romaine, sur la tradition judéo-chrétienne, sur l'humanisme et les Lumières, sur l'harmonie à trouver entre riches et pauvres, nature et technique, capital et travail, etc. Qui veut être plus concret est renvoyé aux programmes nationaux et régionaux. Au sein de l'Union européenne, les « valeurs fondamentales » – y compris chrétiennes – sont présentes de manière plus implicite qu'explicite ; les expliciter davantage provoquerait plutôt un conflit et mettrait en danger les aspects communs présents.

On a pu le voir récemment avec la controverse sur le nom de Dieu et la référence à « l'héritage chrétien » de l'Europe dans la charte fondamentale de l'Union. Il n'était pas possible – comme plusieurs pays l'avaient proposé – de s'entendre sur la formule « héritage religieux et moral ». Ce sont surtout les représentants français qui ont mis leur veto à l'emploi du mot « religieux ». On finit par se mettre d'accord sur l'expression « patrimoine spirituel et moral ». Toutefois il fut permis aux Allemands la formulation suivante : « Conscients de leur héritage spirituel-religieux et moral »²⁴. La discussion péniblement conduite pendant des jours – et occasionnellement interrompue par des interventions de haut niveau²⁵ – rappela à ses heures les conversations religieuses de la vieille Europe ou les querelles entre Église d'Orient et Église d'Occident au sujet du *filioque*. Elles montrèrent que les avocats d'une « *invocatio Dei* » ne pouvaient compter sur aucune majorité dans l'Europe

24. P. J. TETTINGER, « Die Charta der Grundrechte der Europäischen Union », in *Neue Juristische Wochenschrift*, 2001, cahier 14, 1010-1015.

25. Entre autres, Jacques Chirac et Helmut Kohl se téléphonèrent.

Église et État dans l'Europe à venir

actuelle et que cependant les partisans de positions laïcistes sont isolés

*

* *

Efforçons-nous de résumer et de tirer un bilan provisoire. Il est devenu clair que les questions qui concernent les rapports de l'Église et de l'État dans l'Europe à venir dépendent en grande partie de la situation – très différenciée – de chacune des Églises chrétiennes :

1 – L'orthodoxie a à peine découvert le thème européen. Mentalement, elle vit de manière prépondérante dans le monde traditionnel des patriarcats classiques – et elle s'est peu distanciée de l'État, du peuple, de la nation. La disparition de la surveillance politique tutélaire a certes rendu aux Églises orthodoxes de Russie, de Serbie, de Roumanie, de Bulgarie, leur fondamental pouvoir de décision. Mais elle a cependant aussi laissé bien des incertitudes et des doutes. Face aux éléments communs panorthodoxes peu prononcés, la vieille liaison privilégiée entre peuple et nation demeure dans l'orthodoxie après comme avant le point principal de cohésion. L'existence d'autres religions et de confessions, leur présence graduellement plus forte sur le même territoire « canonique » – comme on l'appelle – est perçue de façon prépondérante comme une « mission à l'égard de chrétiens » et comme « prosélytisme » non autorisés. Les chrétiens occidentaux découvrent souvent ici un nationalisme prononcé, religieusement motivé, souvent associé avec un clair rejet des valeurs occidentales ; celles-ci sont vues comme l'irruption de la sécularisation, comme un complot contre les traditions de la foi orthodoxe.

2 – Le protestantisme a retrouvé toute son ancienne importance dans les pays d'origine de la Réforme grâce à la réunification allemande. À l'échelle de l'Europe, il est cependant entré en minorité. C'est ainsi qu'il a revivifié ces dernières années ses liens anciens avec les Églises protestantes du nord et de l'ouest, avec les États-Unis, la Grande-Bretagne et la Scandinavie. À son profil nouvellement redéfini appartient, particulièrement en Allemagne, l'héritage fidèlement conservé de Luther aussi bien que les traditions de résistance et de démocratie politique remontant aux avancées de Calvin et des Anglo-saxons.

THÈME _____ **Hans Maier**

3 – Dans le catholicisme européen il y a également une diversité de forces à l'œuvre : un puissant élément populaire en Pologne, en Lituanie, en Croatie, en Slovénie, en Slovaquie, en Irlande, plus atténué en Espagne et en Italie ; des élites intellectuelles tournées vers la littérature et la science en France ; l'expérience d'une longue vie commune avec les protestants en Allemagne, dans les États du Benelux, en Grande-Bretagne ; enfin l'existence encore trop peu présente dans l'opinion publique de chrétiens unis à Rome en Pologne orientale, en Ukraine occidentale, en Biélorussie et dans d'autres pays d'Europe centrale, une famille d'Églises qui lient une forme orientale et une conscience de soi romaine.

En d'autres termes, la « religion » n'existe en Europe que comme fragment – en des formes fragmentaires, juxtaposées. Cela fait longtemps qu'il n'y a plus « d'Occident chrétien ». Il n'y a guère que les États islamiques ou les musulmans installés en Europe pour le croire encore de temps à autre ! Mais ce qui est fragmentaire, dans un monde pluraliste, peut avoir une force d'attraction et déployer toute une signification. La condition en est évidemment que chaque partie commence par reconnaître son caractère incomplet.

En ce sens, en la situation actuelle, les Églises tant de l'Orient que de l'Occident ont à apprendre l'une de l'autre. C'est aussi la condition pour que la politique européenne tienne davantage compte des traditions chrétiennes et en fasse usage. Les Églises à l'est ou à l'ouest ont à communiquer – chacune – d'importants messages. Elles ont besoin toutefois aussi de compléments mutuels, et aujourd'hui bien plus qu'autrefois. À l'ouest protestants et catholiques ont appris les leçons pluralistes du monde moderne (ou en tout cas ils sont à même de le faire). À l'est, ce processus d'apprentissage et de communication connaît en très grande partie du retard. C'est ainsi que l'orthodoxie doit édifier et développer en partie seulement maintenant ces « œuvres extérieures » sur lesquelles repose la force des Églises occidentales : diaconie, droit canonique, autonomie face à l'État, doctrine sociale propre, praxis sociale propre. Inversement les Églises occidentales devraient apprendre de celles d'Orient ce qu'elles n'ont pas (encore) ou en si faible mesure : l'héritage patristique et mystique, l'amour inconditionné de Dieu, le goût de la liturgie. Il s'agit de ce cœur brûlant sans lequel les « œuvres extérieures » du christianisme – aussi impressionnantes et « efficaces » qu'elles puissent être – demeurent vides et extérieures.

À l'intérieur de l'Europe de nouveau unifiée les religions sont conviées à une rencontre nouvelle. Pour cela il faut surmonter de

Église et État dans l'Europe à venir

nombreuses résistances et vaincre de nombreux ostracismes ou rejets. Un intérêt mêlé de curiosité doit se développer à l'égard de l'autre – un sentiment auquel l'Europe est lié non seulement à travers la culture de l'humanisme, des Lumières, des Droits de l'homme mais aussi par l'héritage commun de son éducation chrétienne. Une telle curiosité constitue la condition pour que l'Europe puisse, après des décennies de division, enfin « respirer avec ses deux poumons » et apprendre à nouveau « sa langue maternelle, le christianisme » (Jean-Paul II)²⁶. Le chemin n'ira pas de soi, il sera long et pénible.

Traduit de l'allemand par Éric Iborra

Titre original de l'article : *Kirche und Staat im künftigen Europa*

Hans Maier, né en 1931. Professeur émérite de l'université de Munich. Tout d'abord professeur de science politique à l'Université de Munich, longtemps ministre de l'éducation et des cultes de l'État de Bavière, a occupé la chaire Guardini à Munich. On peut lire de lui en français : *L'Église et la démocratie : une histoire de l'Europe politique (Revolution und Kirche : zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie)*, trad. de l'allemand par Isabelle Schobinger, Paris, Criterion, 1992, 417 p.

26. Jean-Paul II utilisa pour la première fois cette formule devenue célèbre lors du discours de clôture du symposium présynodal des scientifiques européens au Vatican le 31 octobre 1991 (*Osservatore Romano*, édition allemande, 21 (1991), n° 46, 15 nov. 1991, supplément XLIII).

Prochain numéro : mars-avril 2003
Les mystères de l'Incarnation
mai-juin 2003 : Problèmes de bioéthique

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1997/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)
 La parole de Dieu (2001/1)
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
 Les mystères de Jésus (2002/2)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)
 Les cœurs purs (1988/5)
 Les affligés (1991/4)
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et la politique (1976/6)
 La violence et l'esprit (1980/2)
 Le pluralisme (1983/2)
 Quelle crise ? (1983/6)
 Le pouvoir (1984/3)
 Les immigrés (1986/3)
 Le royaume (1986/3)
 L'Europe (1990/3-4)
 Les nations (1994/2)
 Médias, démocratie, Église (1994/5)
 Dieu et César (1995/4)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 La paroisse (1998/4)
 Le ministère de Pierre (1999/4)
 Musique et liturgie (2000/4)
 Le diacre (2001/2)
 Mémoire et réconciliation (2002-3)

**LES RELIGIONS
NON CHRÉTIENNES**

Les religions de remplacement (1980/4)
 Les religions orientales (1988/4)
 L'islam (1991/5-6)
 Le judaïsme (1995/3)
 Les religions et le salut (1996/2)

**L'EXISTENCE
DEVANT DIEU**

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)
 La force (1998/5)
 Justice et tempérance (2000/5)
 La transmission de la foi (2001/4)
 Miettes théologiques II (2001/5)
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)

Le corps (1980/6)
 Le plaisir (1982/2)
 La femme (1982/4)
 La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)
 La Providence (2002/4)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)
 La Révolution (1989/3-4)
 La modernité – et après ? (1990/2)
 Le Nouveau Monde (1992/4)
 Henri de Lubac (1992/5)
 Baptême de Clovis (1996/3)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'Église dans la ville (1990/5)
 Conscience au consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)
 La mondialisation (2000/1)
 Les exclus (2002/1)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
 Le nom de Dieu (1993/1)
 Le respect du sabbat (1994/1)
 Père et mère honoreras (1995/1)
 Tu ne tueras pas (1996/1)
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
 Tu ne voleras pas (1998/3)
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
 La convoitise (2000/2)

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.

Communio, n° XXVIII, 1 – janvier-février 2003

Émile POULAT

La France, l'Église et l'État

L'ÉGLISE et l'État (ou les États), c'est l'aigle à deux têtes de feu la Chrétienté, qui, comme le phénix, ne cesse de renaître de ses cendres : parce qu'on n'a jamais réussi à s'en débarrasser, parce qu'on n'a jamais su comment remplacer cette problématique, plus profondément sans doute parce qu'on n'en voyait ni la raison, ni l'utilité. C'était une habitude de pensée et une commodité de langage trop ancrée dans l'histoire européenne et dans la doctrine catholique pour qu'on y renonçât spontanément. Aujourd'hui encore, on n'y échappe pas. Et cette tyrannie intellectuelle, cette emprise notionnelle empêche la formation d'une pensée neuve qui ferait droit tout autant à la situation présente qu'aux exigences chrétiennes.

I. Prolégomènes

L'Église et l'État, ce fut, traduite en 1937, l'objet d'une grosse « étude de sociologie historique » de don Luigi Sturzo, fondateur en 1919 du Parti populaire italien. *L'Église et l'État en Italie*, traduit en 1960, c'était, cinq ans plus tôt, sous la plume d'Arturo Carlo Jemolo, le résumé d'une vie d'enseignement à Rome. Toute la génération suivante a essayé de dépasser cette perspective en s'attachant à l'histoire du mouvement social catholique et à sa matrice « intransigeante ». En France, dans le même temps, Gabriel Le Bras s'attachait

THÈME _____ **Émile Poulat**

à l'histoire du « peuple chrétien » (qui n'est pas « le peuple de Dieu » redécouvert à Vatican II).

Les méthodes et les préoccupations historiques n'ont cessé de s'ouvrir et de se renouveler : elles n'ont pu emporter la problématique sous-jacente des deux glaives, des deux puissances, du spirituel et du temporel, de la foi et de la raison, du religieux et du politique, de la grâce et de la nature, de la théologie et de la philosophie. Un *dualisme* irréductible fondé sur le partage des responsabilités – une sorte de division du travail –, sur une complémentarité qui a tourné à l'incompatibilité. Du « ni toi sans moi, ni moi sans toi », on est ainsi passé à un divorce : « moi sans toi ».

Histoire d'un conflit de prétentions divergentes, où le pot de fer l'a emporté sur le pot de terre, où les milieux catholiques sont passés, non sans déchirements internes, de l'anathème au ralliement, tout en restant accroché à l'idée que la situation allait se retourner à leur profit grâce à leur ouverture et à leur générosité. Le retour d'une « nouvelle chrétienté », qui serait profane et non plus sacrale, a longtemps hanté le rêve catholique : sans nostalgie du passé, d'ailleurs mal et peu connu, l'horizon restait celui d'une « société chrétienne » escomptée, avec tout l'outillage conceptuel – cadres et catégories – hérité de la tradition historique. C'est ce que Paul Claudel, dans *Le Soulier de satin*, appelait « du nouveau mais qui soit en tout conforme à l'ancien ».

Si une conviction inspire les réflexions qui vont suivre, c'est bien que nous avons passé la ligne et changé de ciel. Elles paraîtront polémiques, voire provocatrices à qui n'accepte pas de voir que le premier effet de ce passage est de nous désorienter : nous avons perdu les étoiles sur lesquelles nous nous guidions. Nous avançons sous un ciel inconnu où nos repères habituels sont devenus inutilisables. Ce n'est pas une situation nouvelle pour la foi chrétienne, et l'on est renvoyé à la phrase attribuée à Saint Augustin : « *Non flere, non indignari, sed intelligere.* »

Ici plus qu'ailleurs, tout tient à tout. « L'Église et l'État », la formule appartient à un univers et à un système de pensée qui ne sont plus les nôtres et dont la force de rémanence est considérable. Son apparence inchangée, son apparente immutabilité, sans que nous soyons assurés de son ancienneté, cachent une double rupture : ce qui a substantiellement changé dans la conjonction qui rapproche les deux termes ; ce qui a dissout le statut chrétien et fait oublier l'origine chrétienne de la formule. En régime laïque, « l'Église et

La France, l'Église et l'État

l'État» ne peut être une formule authentiquement laïque, même si leur *séparation* était au cœur de l'éloquence parlementaire qui a obtenu satisfaction en 1905. Encore faut-il observer que la loi de 1905 l'évite soigneusement et qu'elle n'en a eu nul besoin pour parvenir à ses fins.

Il nous manque une histoire *littéraire* de cette formule (comme de beaucoup d'autres), à partir des attestations datées de son usage. Cette manière abstraite de dire ne peut être que tardive. Le concordat de 1801 l'ignore : il ne connaît que « la religion catholique, apostolique et romaine », en un temps où l'on ne parlait avec révérence que de « la Sainte Église » notre Mère. Les historiens se sont attachés à la genèse et à la formation de l'État, sans oublier le rôle pionnier, par exemple en matière fiscale, des États pontificaux, mais cet État n'est qu'une administration, un instrument : ce qui est en première ligne, c'est le royaume de France, ou le Saint Empire, ou des principautés et, face à eux, au-dessus d'eux, le Saint-Siège, ou le Siège apostolique. C'est la décapitation du roi qui va permettre la montée en puissance de l'État et lui donner préséance sur la Nation et même la République.

On en est venu à dire, on dit toujours « l'Église et l'État » sans faire attention au glissement de sens qui s'opérait à l'abri de ce langage convenu. L'aboutissement en est une radicale inversion du sens originel, un renversement du rapport entre les deux termes : de « l'Église est les États », on est passé à « les Églises et l'État ». La formule trouvait sa signification et sa portée dans une perspective chrétienne, sur un fondement religieux : elle s'est naturalisée et particularisée ou, si l'on préfère, sécularisée et nationalisée. Nous sommes entrés dans un monde où la religion n'est pas réduite à une « affaire privée » selon un lieu commun, mais beaucoup plus sûrement à une affaire *naturelle* comme toute affaire humaine, même si chacun reste libre de se référer au surnaturel.

Dès lors, surgit en amont un problème majeur, décisif, que peu d'intellectuels catholiques semblent préparés et disposés à regarder en face, parce qu'il s'agit d'eux-mêmes : comment articuler une pratique naturelle (ou naturalisée) de notre culture, de ses savoirs et de ses disciplines avec une foi qui n'est pas un cri (selon l'expression d'Henry Duméry) et qui véhicule un enseignement fondé sur une révélation et une tradition ? Il faut s'en convaincre : ici, tout tient à tout. Se rallier sans question à une science politique des relations entre les Églises et l'État, est-ce faire droit à la doctrine catholique

THÈME _____ **Émile Poulat**

des rapports entre l'Église et les États? Et comme tout tient à tout, il serait aisé de montrer – ce n'est pas le lieu – comment la querelle inexorable entre l'Action française et la démocratie chrétienne et leurs difficultés avec le Saint-Siège s'enracinent dans cette méconnaissance.

Nous sommes ainsi renvoyés à ce qu'il faut bien appeler la *théologie politique* de l'Église catholique et à sa longue tradition. Celle-ci court du pape Gélase au v^e siècle à l'encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII « sur la constitution chrétienne des États » (1885), à l'encyclique *Quas primas* de Pie XI sur « la royauté sociale de Jésus-Christ » (1925), aux principes posés par Vatican II sur la liberté religieuse dans la constitution *Dignitatis humanae* (1965)...

Mgr Arquillère a qualifié cette doctrine d'*augustinisme politique* (1930). Son objet est de légitimer la suprématie du pouvoir pontifical sur la puissance civile sans méconnaître ce qu'on appellera « la légitime autonomie du temporel ». À cette conception, s'opposeront les divers *régalismes* dont le gallicanisme a été une forme éminente et singulière, fondée sur la vocation chrétienne spécifique de la France, dont le monarque était « fils aîné de l'Église ».

Cette vision chrétienne du monde et de son histoire a été mise en forme au XIX^e siècle sous l'appellation de *droit public de l'Église*, son droit externe par opposition au droit canonique qui régit sa vie interne. À la différence du droit canonique, ce droit public n'a jamais été codifié. Il a donné matière à une abondante littérature juridique, presque toute en latin selon l'usage, dont la dernière grande expression sera, sous Pie XI, l'œuvre du futur cardinal Ottaviani : *Institutiones juris publici ecclesiastici* (3^e éd., 1947), en deux volumes totalisant près de mille pages. Le premier traite de la constitution sociale et du pouvoir (*potestas*) de l'Église, le second, précisément, de *Ecclesia et Status*.

Augustinisme politique ou thomisme politique? La question mériterait un examen attentif à l'âge de la restauration du thomisme voulue par Léon XIII et ses successeurs, et d'un thomisme qui ne se réduisait pas à une philosophie antikantienne de la connaissance, mais qui embrassait l'entière organisation d'une société chrétienne. Le P. Louis Lachance, dominicain canadien, s'est bien penché sur *L'humanisme politique de Saint Thomas* (Ottawa et Paris, Sirey, 2 vol., 1939) : il s'est malheureusement limité aux rapports de l'individu et de l'État.

On trouvera du moins, en langue française, un savant traité de *Droit public de l'Église* en quatre volumes (2^e éd., Québec, 1916),

La France, l'Église et l'État

sous la plume de Mgr Louis-Adolphe Paquet, professeur à l'université Laval de Québec. Ses premières pages sont un parfait résumé de la doctrine commune en la matière jusqu'à Vatican II, dans un esprit assuré de ses prémisses, qu'aucun doute ne traversait :

« Deux grandes sociétés se partagent l'empire du monde.

« Issues des entrailles mêmes de l'humanité et plongeant leurs racines jusque dans les âges les plus reculés de l'histoire, toutes deux sont essentielles au progrès de la vie humaine, toutes deux sont voulues de Dieu, toutes deux sont nécessaires. Elles sont faites pour s'entendre, pour marcher de concert dans les voies du bien, pour vivre et se développer dans des conditions de paix, d'équilibre, de respect mutuel, qui, en laissant à chacune sa sphère propre et sa liberté d'action, assurent à l'une et à l'autre l'évolution normale de toutes les forces dont la Providence les a enrichies.

« Au reste, malgré certains caractères communs et sous des dehors de vague ressemblance, ces deux sociétés sont marquées par des diversités profondes. L'une d'ordre supérieur, atteint l'homme dans ce qu'il a de plus noble et, j'oserai dire, de plus divin ; l'autre moins élevée dans son but, embrasse des intérêts d'une nature plus matérielle. L'une s'élançait vers le ciel ; l'autre s'incline vers la terre. L'une pénètre jusqu'aux profondeurs de l'âme ; l'autre s'arrête au seuil de la conscience, et n'exerce directement son action que sur le monde visible. La première, sans rien perdre de sa cohésion et de son unité, déploie ses étendards en tous les âges et sur tous les peuples ; la seconde, assujettie aux mille vicissitudes du temps et de l'espace, se fractionne et se multiplie selon les multiples contours du globe, la variété des langues et des mœurs ou des hasards de la fortune. L'une est indéfectible, l'autre mouvante et instable. L'une assiste, immortelle, aux funérailles des peuples les plus forts et des dynasties les plus glorieuses ; l'autre meurt, se transforme, pour mourir et renaître encore dans une mobilité indéfinie.

« Toujours pourtant ces deux sociétés, si diverses dans leur marche et si inégale dans leurs destinées, existeront parmi les hommes. Toujours on les verra, ou dans un état de franche union, ou dans une attitude d'hostile défiance, travailler à élargir le cercle de leur influence. Chaque homme naît citoyen d'un État ; chaque homme doit devenir enfant de l'Église. Et voilà pourquoi la coexistence de l'Église et de l'État entraîne des situations et des relations juridiques dont l'étude forme l'objet d'une des branches les plus intéressantes et en même temps les plus instructives de la science sacrée, je veux dire du droit public ecclésiastique. »

THÈME _____ **Émile Poulat**

Ces lignes ne peuvent qu'étonner, déconcerter et même choquer la plupart de nos contemporains, croyants ou incroyants. Elles ne peuvent que contrarier les desseins et les désirs de ceux qui aspirent à «une Église servante et pauvre», justifier les suspicions et les craintes de ceux qui dénoncent sa soif de pouvoir. Elles soulèvent ainsi deux ordres de problèmes, bien différents.

Côté catholique, on se demandera si l'Église se reconnaît encore dans cette doctrine, et quels sont les théologiens et les canonistes qui continuent de l'enseigner, quels remaniements elle a dû lui faire subir pour qu'elle demeure présentable et opérationnelle, comment elle a pu résister aux orientations de Vatican II. À l'inverse, comment l'Église pourrait-elle renoncer à un système de pensée aussi fortement structuré et aussi durablement cultivé ? Et si tel est le cas, pour quelles raisons et à quel prix ? On ne change pas de pensée comme de veste, à volonté et sur le champ : il y faut effort et durée, à travers résistances et conflits.

Côté laïque, cette entrée en matière manifeste sans équivoque ce que, déjà sous l'Ancien Régime, on appelait les «prétentions et les empiétements de la Cour de Rome». Entre les deux pouvoirs et leur conception du monde, la guerre est inévitable et, sur cette base, ne peut se terminer que par l'élimination d'un des deux adversaires.

Le renouveau éclatant de l'enseignement du droit canonique semble avoir pour contrepartie l'effacement du droit public de l'Église. Qu'enseigne-t-on à Rome à l'Académie pontificale ecclésiastique – l'école des nonces –, lieu par excellence de son enseignement ? Et dans les séminaires où l'on se préoccupe de «l'Église dans le monde de ce temps» ? Où en est aujourd'hui la théorisation des deux «sociétés parfaites» chacune dans son ordre ? Et, dans l'effort de réflexion en cours, comment éviter ce que, sous le pape Pie X, on dénonçait sous le nom d'athéisme social et de modernisme politique ?

On le voit, il ne s'agit pas simplement d'un *esprit nouveau* à favoriser de part et d'autre, mais d'une *culture nouvelle* qui atteint de plein fouet la théologie politique longtemps traditionnelle. De nouvelles théologies politiques sont apparues, en Europe et en Amérique latine, sans grand rapport avec ce qui avait cours jusque là et même à son encontre. Pour les historiens de la pensée chrétienne, il y a là une vaste friche abandonnée, dont l'étude serait éclairante.

Le XIX^e siècle avait pressenti les limites de cette théologie dominante. Des esprits dits «libéraux» avaient suggéré la distinction

La France, l'Église et l'État

fameuse entre *thèse* et *hypothèse* dont le succès reposa sur un malentendu, source de disputes sans fin. On l'entendit comme l'opposition du passé et du présent : il était permis de défendre la thèse, mais il fallait bien vivre dans l'hypothèse, qu'imposait la force des « faits accomplis ». En réalité, par rapport aux exigences doctrinales et morales du christianisme, le moyen âge représentait une hypothèse, différemment mais tout aussi éloignée de la thèse que les temps modernes. Chacun entend pour son compte l'appel évangélique. La grande question est de trouver comment lui donner une forme publique au fil des siècles et de leurs révolutions. En ce sens, l'Église a effectivement besoin d'une théologie politique et d'un droit public qui ne soit pas une simple construction de l'esprit.

II. Conjonctures

Ces longs prolégomènes sont-ils recevables ? Ils me paraissent indispensables à partir du moment où il ne suffit pas d'étudier les rapports tendus et souvent conflictuels entre « l'Église et l'État », mais où il importe de penser leur *irréductible dualité*, en sachant bien que celle-ci n'a pas cessé d'être pensée par les deux partenaires depuis que le christianisme est entré dans l'histoire, c'est-à-dire depuis le moment où ce qu'on appelle *l'au-delà* qui accueille les défunts est devenu le Royaume de Dieu à venir, qui affecte radicalement *l'ici-bas*, « le monde de ce temps ».

Il nous manque une histoire de l'exégèse du « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », souvent entendu aujourd'hui dans un sens libéral « séparatiste » – *Unicuique suum*, à chacun ses affaires et chacun chez soi –, comme si l'Église était Dieu et César l'État (il n'était que la puissance occupante). Il nous manque une histoire du Royaume de Dieu non pas à travers les exégètes, mais dans l'esprit d'une sociologie de l'attente et de l'espérance. Étienne Gilson avait commencé à s'y intéresser en étudiant *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (Louvain, 1952). Le P. de Lubac avait pris la relève avec *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* (2 vol. Paris, 1979-1981), y compris sous ses formes sécularisées au XIX^e siècle.

Les relations entre l'Église et l'État relèvent à part entière de cette histoire, qui fait éclater notre science politique, enfermée dans les limites de ses curiosités. Elles dessinent une succession de figures historiques dont la typologie reste à faire, mais aussi deux

THÈME _____ **Émile Poulat**

grandes voies divergentes, symbolisées par la péninsule ibérique et par l'exception française.

C'est sans doute l'Inquisition, apparue au XIII^e siècle, qui a été déterminante dans cette divergence. D'abord épiscopale, elle est très vite devenue pontificale, confiée par la papauté aux dominicains et aux franciscains. Cette intervention au nom de la foi et de la vérité posait un problème aux autorités civiles. Les rois d'Espagne et du Portugal se posèrent en délégués de l'Église pour exercer cette responsabilité et, dans la foulée, obtiendront du Saint-Siège, pour leur empire d'Amérique latine, des privilèges – le droit de *patronage* – qui ne seront jamais accordés au roi de France pour le Canada. La France, au contraire, n'aura de cesse qu'elle ne soumette les inquisiteurs à l'autorité du juge civil – baillages ou parlements : longue épreuve de force, qui se conclura par l'édit de Romorantin (1560), et qui soustraira réformés et sorcières au tribunal de l'Inquisition.

En cela s'affiche la différence entre gallicanisme et régalianisme. La marche vers la souveraineté de l'État est générale en Europe. En reconnaissant la suprématie pontificale et en assumant un rôle vicairé dans la répression de l'hérésie, l'Espagne ne fait que renforcer son pouvoir monarchique. La France s'y refuse : elle a conscience d'avoir reçu directement de Dieu sa vocation et sa mission, sans rien devoir au pape, et moins encore à l'empereur, alors que le roi d'Espagne sera élu à la tête du Saint Empire. On peut voir un prolongement de cette attitude dans les débats français sur l'adhésion à l'Europe et la nature de l'Europe, et il est significatif que la Communauté européenne ait été l'œuvre de démocrates-chrétiens, formés dans l'ultramontisme et les doctrines romaines. La tradition française a toujours exigé que, pour être exécutoire en France, les actes et décisions du Saint-Siège devaient être reçus et enregistrés en Parlement.

Tout a basculé avec la Révolution française qui, en suivant la ligne de pente *gallicane*, a transformé la nature de cette dualité. De la rivalité entre deux puissances, on est passé à l'opposition de deux systèmes qui, chacun selon son esprit, entendaient *régénérer* l'homme. La Révolution française n'a pas été l'aboutissement d'un complot ténébreux, mais bien l'enchaînement fatal d'une série imprévue d'événements. Le besoin d'argent a décidé dès novembre 1789 la nationalisation des biens du clergé, à charge pour la Nation de pourvoir aux frais du culte et à l'entretien de ses ministres. Il en résulta en 1790 la Constitution civile du clergé qui – Michel Vovelle et Claude Langlois en sont d'accord – « cassa la France en deux »,

La France, l'Église et l'État

durablement. D'elle est née ce qu'on a nommé « la guerre des deux France » : une formule qui attend son historien.

La Constitution civile du clergé avait deux faces. D'une part, elle transformait les curés et desservants en fonctionnaires, astreints aux serments successifs de fidélité à la République et de haine à la royauté. Il y aura les jureurs et les réfractaires, l'Église constitutionnelle et une vie religieuse clandestine. D'autre part, elle se fondait sur des principes ecclésiologiques que la papauté ne pouvait accepter et qui aboutissaient à la création d'une véritable Église nationale. La situation continua de s'envenimer et, en 1794, fut proclamée la première *Séparation* de l'Église et de l'État : « La République ne reconnaît ni ne salarie aucun culte. »

Le Concordat de 1801 tira un trait sur cette expérience et enterra l'Église gallicane avec ses libertés, même si, en droit français et jusqu'en 1905, la Déclaration de 1682 rédigée par Bossuet et adoptée par l'Assemblée du Clergé de France, continuait d'avoir force légale. En fait, il n'y avait plus de « clergé de France », constitué en ordre. Désormais, il y aura le Pape et l'Empereur et ses successeurs. *Pas d'épiscopat, à peine des évêques*, titrera un pamphlet sous la III^e République. Bonaparte avait obtenu de *nommer* les chefs de diocèse, qui émargeaient au budget public : c'était plus que les rois de France, qui pourvoyaient aux bénéfices majeurs à la discrétion de la Couronne. Et ces évêques ne pouvaient se réunir sans l'autorisation de l'État, ni correspondre avec le Saint-Siège sans son intervention.

On a dit que, pour la première fois, la papauté traitait avec un « État athée ». À l'époque, on distinguait entre les athées – aristocrates et libertins – et les « sans Dieu » qui pratiquaient le culte de la vertu. L'État révolutionnaire n'a jamais fait profession d'athéisme : il a seulement pratiqué ce que Lamennais dénoncera comme « l'indifférence en matière de religion ». Avec le concordat, le catholicisme cesse d'être la religion de l'État : il n'est plus que « la religion de la très grande majorité des citoyens français » et, à ce titre, service public. Le principe de la liberté publique de conscience pour tous et pour chacun est tacitement accepté par Pie VII et – on l'oublie trop – ne sera pas remis en cause par les condamnations doctrinales de ses successeurs.

En ce sens, Pie VII est bien le pape du premier *ralliement*. Sur ce point, Léon XIII sera son légitime continuateur, distinguant fermement – ce qui échappera à nombre de catholiques français « ralliés » – les exigences de la doctrine catholique et les nécessités

THÈME Émile Poulat

de la vie sociale. Ces confusions seront à l'origine de la malheureuse distinction entre la thèse et l'hypothèse : la thèse, dira-t-on, c'est la prière *pro perfidis judaeis* ; l'hypothèse, c'est le nonce dinant chez Monsieur de Rothschild.

En fait, la véritable distinction moderne est entre l'erreur et l'errant, si l'on peut dire. « L'erreur n'a pas de droit », enseignait-on jadis, et l'errant payait le prix de son erreur. Seule la personne a des droits et mérite que soit publiquement respectée sa liberté intime, en son âme et conscience dont Dieu seul est juge. Ce sera l'enseignement confirmé par Vatican II qui entraînera tant de discussions et de méprises autour de la « liberté religieuse ».

En 1863, Cavour et Montalembert proposeront une nouvelle formule : « L'Église libre dans l'État libre », d'inspiration libérale. Sans grand succès, ni du côté de l'Église, ni du côté de l'État. En fait, il est difficile d'aboutir à une formulation satisfaisante, pour deux raisons décisives.

En premier lieu, cette « Église », s'agissant du catholicisme, c'est d'une part l'Église d'un pays donné dans ses limites territoriales, et c'est d'autre part le Saint-Siège personnifiant l'Église universelle. Il y a bien une Église *dans* l'État soumise aux lois du pays, à condition de donner au mot État un sens englobant qui convient parfaitement aux « étatistes ». L'Église catholique n'est pas une confédération d'Églises nationales, ni un simple corps épiscopal (comme on parle du corps préfectoral) dont les membres seraient soumis à la fois au pape et au chef de leur État.

En second lieu, la pensée catholique a longtemps opposé État chrétien et État païen : c'était ou l'un ou l'autre, et, s'il n'était pas chrétien, c'est qu'il était païen. Là aussi, une étude historique reste à faire de l'usage catholique du mot *païen* depuis deux siècles, et son passage de l'antiquité classique (les « auteurs païens ») à une situation de « déchristianisation ». Le propre de l'État moderne, c'est de se vouloir sans référence religieuse : il est l'État, dans la communauté internationale des États, sujet du droit public. Les Églises, les religions, les confessions, les cultes sont laissés au droit privé et à leur libre déploiement dans un espace public commun à tous.

C'est l'explosion révolutionnaire qui a suscité l'antithèse entre les droits de l'homme et les droits de Dieu défendus par la contre-révolution catholique. Toute l'histoire de l'Église catholique en France en porte les stigmates. S'il y avait une formule à proposer

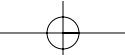
La France, l'Église et l'État

aujourd'hui, ce serait celle-ci : « Les Églises libres dans un État souverain et démocratique ». Elle est loin de correspondre à une réalité universelle et la liberté religieuse ne se réfère pas toujours à une Église. Elle a l'avantage de mettre l'accent sur la notion et le régime de *liberté publique* de religion qui est aujourd'hui la norme internationale, même là où elle est transgressée ou même récusée.

Vivre dans ces conditions s'apprend. L'Église de France a traversé une double *séparation* : avec la royauté (« le trône » et sa légitimité), avec l'État un siècle plus tard. Dans la situation radicalement modifiée où elle doit vivre, elle a tendance à sous-estimer sa force et à surestimer sa place. Il est vrai qu'elle est réduite à une place modeste par rapport à ses ambitions affichées et à ses projets militants. Mais elle a toute liberté d'occuper la place dont elle est capable, sans se troubler d'être mise « en accusation » par des esprits ou des courants qui, de leur côté, jouissent de la même liberté. Cette épreuve n'est pas nouvelle : elle est même la caractéristique de cette nouvelle situation. Le « dialogue interreligieux » apparaît aujourd'hui comme la nouvelle frontière de l'œcuménisme : il oublie trop cet au-delà dont *l'affrontement chrétien*, ainsi que disait Emmanuel Mounier, ne peut faire l'économie.

Ce n'est plus directement à l'Église, aux Églises que s'en prend désormais l'État en France. Son premier souci, ce sont ces problèmes de société auxquels, comme les Églises, il se trouve affronté. Et ce n'est plus de puissance à puissance que ces problèmes trouveront leur solution.

Né en 1920, Émile Poulat a été directeur de recherches au CNRS et directeur d'études à l'EHESS. Cofondateur des *Archives de sociologie des religions*, il est l'auteur de très nombreux livres sur l'histoire et la sociologie de l'Église catholique. Une bibliographie de 1950 à 1999 (600 titres) a été établie par Yvon Tranvouez (in Valentine Zuber, éd. E. Poulat, *Un objet de science, le catholicisme*, Bayard, Paris, 2001, pp. 291-335). En préparation, une étude sur la laïcité en France.



Communio, n° XXVIII, 1 – janvier-février 2003

Bruno BERNARDI

Sur l'idée de religion civile : une actualité paradoxale*

L'IDÉE de religion civile semble avoir connu le sort de ces espèces disparues qui sont au regard de l'évolution ce que l'on appellerait volontiers des essais manqués. Qui, mis à part quelques dix-huitiémistes, se souciera de cette curiosité historique qui n'a eu de consistance que théorique dans quelques pages célèbres de Rousseau? Mon propos voudrait seulement suggérer que ce jugement, à bien des égards justifié, ne fait pas droit au pouvoir critique que pourrait bien avoir aujourd'hui pour nous l'idée de religion civile. L'espace qui m'est imparti interdit d'emblée toute prétention à l'exhaustivité. Je n'aurai pas même le loisir d'être nuancé. Je chercherai donc plutôt à avancer des propositions susceptibles de susciter la réflexion, fussent certaines d'entre elles paraître hasardées, d'autres paradoxales.

* Ce texte a été conçu comme support d'une intervention orale, elle-même destinée à engager une discussion publique. *Communio* a bien voulu l'accueillir. Il est publié sans chercher à atténuer le caractère allusif, inchoatif, parfois volontairement risqué que ce contexte impliquait.

Pour la religion naturelle, on se reportera aux travaux de Jacqueline LAGRÉE (*La religion naturelle*, 1991, et *La raison ardente*, 1991). Pour la place de la religion civile dans le *Contrat social*, je me permettrai de renvoyer à mon édition annotée de ce texte, Garnier-Flammarion, 2001, B.B.

THÈME _____ **Bruno Bernardi****Religion civile et religion naturelle**

Les deux notions de religion civile et de religion naturelle ont un socle historique commun qu'il faut d'abord rappeler. L'idée de religion naturelle est aussi ancienne que celle de droit naturel avec laquelle elle a partie liée : c'est la tradition stoïcienne qui les a le plus fortement élaborées. On pourrait peut-être voir dans la doctrine corollaire du *kathêkon* (ou *officium*, selon le choix de traduction de Cicéron) l'une des sources de l'idée de religion civile : l'idée de convenance et celle de société bien ordonnée y sont également liées. Il n'y a pas de doute cependant : la réactivation de cette tradition et le développement moderne de l'idée de religion naturelle constituent une réplique du séisme qu'a été la Réforme. L'appel du christianisme réformé au *dictamen* de la conscience portait en lui, malgré lui peut-être, l'idée que la conscience seule pouvait et devait être source de la foi. D'un autre côté, le déchirement de la chrétienté ne pouvait manquer de conduire certains, renvoyant dos à dos les églises chrétiennes désunies, à rechercher une religion plus pure et plus essentielle que les religions historiques. La quête d'un « credo minimum » allait être, d'Érasme à Rousseau, le leitmotiv des tenants d'une telle religion naturelle. Mais la Réforme avait aussi bouleversé en profondeur la problématique du théologico-politique. Les pays de chrétienté se trouvaient désormais devant un fait totalement inédit : la pluralité religieuse au sein d'un même corps politique. À cet égard, ni le grand schisme, ni la tolérance des juifs ne pouvaient servir de repères : la division entre christianisme occidental et oriental était autant géopolitique que théologique, les communautés juives étaient traitées comme des enclaves. Les guerres de religion tentèrent en vain de réduire cette fracture par la violence. Il fallait apprendre à repenser le politique à partir de ce fait nouveau. Le débat autour de la tolérance est une expression de cette nécessité. L'idée de religion civile en est sans doute une autre. Tolérance et concorde civile constituent donc l'horizon commun des idées de religion naturelle et de religion civile.

Pourtant, ou plutôt pour cela même, religion naturelle et religion civile impliquent deux concepts de la religion fortement clivés. L'idée de religion naturelle renvoie à la relation du croyant à la divinité, elle est fondamentalement personnelle, individuelle même. On pourrait montrer qu'elle est engagée dans un mouvement de suppression des médiations : successivement celle de l'autorité, celle de

Sur l'idée de religion civile : une actualité paradoxale

la révélation, celle du raisonnement même, et trouve son terme ultime dans le sentiment intérieur. Terme auquel, par un étrange retour des choses, elle peut retrouver la mystique. C'est en tout cas dans son concept une religion sans Église. L'idée de religion civile au contraire se veut un substitut à la dimension communautaire, collective, et par là sociale du christianisme historique. Elle implique un culte, des rites, des lieux de culte. Et ce serait une réduction inacceptable de ne voir dans la religion civile qu'un instrument politique : l'idée de la politique qui y est à l'œuvre n'est pas celle du pouvoir et du commandement mais celle de la communauté, du lien social. C'est le pouvoir de liaison de la religion que la religion civile veut prendre en compte. D'une certaine façon religion naturelle et religion civile apparaissent donc comme les deux moitiés du concept de la religion chrétienne que la Réforme aurait eu conceptuellement et historiquement pour effet de dissocier. Encore une fois, malgré elle.

On voit, bien sûr, les usages profondément divergents que l'on pourrait faire de cette proposition. On pourra y voir une preuve de ce que la Réforme est proprement dissolution du concept chrétien de la religion. On pourra au contraire soutenir qu'elle a défait l'amalgame historique produit par le christianisme romain et médiéval. Il serait beaucoup plus intéressant, me semble-t-il, de suivre comment l'histoire de la théologie durant les trois derniers siècles est marquée par un mouvement contradictoire pour interioriser et pour résorber cette scission. Présente dès le concile de Trente, cette tension n'a pas cessé d'être motrice : la démythologisation bultmannienne d'une part, la théologie de la libération de l'autre la manifestent encore. Un marqueur intéressant de ce mouvement, pour qui en voudrait suivre la piste, serait sans doute la liturgie : on pourrait y reconnaître un mouvement pendulaire vers ces deux limites du concept de religion que religion naturelle et religion civile polarisent.

Si l'idée de religion civile a donc à voir avec celle de religion naturelle, c'est avant tout par ce qui l'en distingue. Essayer de penser la religion civile requiert par conséquent de se demander en quoi la religion naturelle ne se suffit pas à elle-même, ou plus exactement, se demander à quel besoin la religion civile entend répondre auquel la religion naturelle ne répondrait pas. C'est chez Rousseau que je vais essayer d'envisager cette question : il est le principal philosophe ayant tenté de former un concept de la religion civile.

THÈME _____ **Bruno Bernardi****Pourquoi le *Contrat social* a-t-il besoin d'une religion civile ?**

La religion civile intervient au terme des quatre livres du *Contrat social* et semble y tenir le rôle d'un ultime contrefort. Pourquoi, selon Rousseau, la société a-t-elle besoin de religion ? Pour penser cette question il faut se situer à l'intersection de deux problématiques, celle des « principes du droit politique » et celle de la philosophie de l'histoire.

Prolongeant une démarche à laquelle Locke avait donné une première expression (on pourrait dire qu'elle procède de l'affirmation du principe de libre examen), Rousseau établit, dans le livre 1 du *Contrat social*, deux principes indissociables : 1) La liberté constitutive de chaque homme fait qu'une obéissance légitime ne peut reposer que sur le libre consentement : « renoncer à sa liberté s'est renoncer à sa qualité d'homme ». 2) Une autorité légitime ne peut donc émaner que de ceux sur qui elle s'exerce. De ces principes, qui sont ceux du contrat, découlent les concepts rousseauistes de la souveraineté, de la volonté générale et de la loi. On n'est obligé que si l'on s'oblige : tel est le noyau de ces principes. Penser le lien social, c'est donc penser le fondement possible de l'obligation.

Cette question, Diderot l'avait clairement posée dans l'article « Droit naturel » de l'*Encyclopédie*, montrant au moyen du personnage conceptuel qu'est le « raisonneur violent », qu'il fallait « ôter à l'individu le droit de décider de la nature du juste et de l'injuste », pour l'attribuer à la « volonté générale du genre humain » qui est « dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui ». Cette solution, et la conception de la volonté générale qui la sous-tend, Rousseau les refuse. Elles reposent à ses yeux sur une double présupposition fautive. Il n'y a pas de société générale du genre humain qui lie naturellement les hommes entre eux : le lien social est d'institution. De plus un homme ainsi capable de sortir de lui-même et de généraliser ses idées ne peut naître que du « changement remarquable » opéré par le passage à l'état civil.

Loin d'évacuer la difficulté, Rousseau fait de la question soulevée par Diderot le cœur du problème de l'institution politique. Le lien social a ceci de fondamentalement paradoxal qu'il est seul à pouvoir produire ce qu'en même temps il présuppose : le sentiment

Sur l'idée de religion civile : une actualité paradoxale

de l'obligation. Si ce sentiment était naturellement développé, les hommes seraient des dieux, la société générale du genre humain serait effective et les institutions politiques inutiles. Mais il n'en est pas ainsi. Le sentiment d'obligation, sans lequel le sentiment de sociabilité est impensable, a besoin d'être éveillé, stimulé. Et pour cela l'appel à la raison ne suffit pas : la raison non plus n'est pas un fait de nature, elle s'étend à mesure même que les sentiments s'ennoblissent, s'élèvent. L'art politique consiste donc à produire un effet d'anticipation en liant ce qui ne sera effectivement lié que par la société développée. Tel est exactement le rôle des législateurs, ces instituteurs des sociétés (Du législateur, *Contrat social*, L. II, chap. VII). Comment s'y sont-ils pris ? Par la religion :

« Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. Ainsi donc le Législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre.

Voilà ce qui força de tout temps les pères des nations à recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les Dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux lois de l'État comme à celles de la nature, et reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique.

Cette raison sublime qui s'élève au-dessus de la portée des hommes vulgaires est celle dont le Législateur met les décisions dans la bouche des immortels, pour entraîner par l'autorité divine ceux que ne pourrait ébranler la prudence humaine. »

La problématique théologico-politique chez Rousseau est donc également historique. Le sentiment de l'obligation et celui de la communauté sont les conditions de possibilité du lien social, or ces sentiments ne peuvent se développer que dans la communauté politique et ne pourraient s'accomplir que dans une « société générale du genre humain » dont nous sommes encore loin. La religion est ce « supplément » qui peut nous faire agir comme des hommes alors que nous ne sommes pas encore complètement humains. Aux sociétés civiles commençantes (le temps des législateurs) correspondait

THÈME _____ **Bruno Bernardi**

un état théologico-politique de l'opinion dans lequel l'autorité de la religion faisait le ciment de la société et assurait le sentiment d'obligation. Cette religion politique primitive, comme le montre le début du chapitre sur la religion civile, était naturellement nationale et pour cela polythéiste. Les « sociétés perfectionnées » que sont « nos sociétés modernes » ont développé la raison. Une telle forme théologico-politique n'est plus possible. Le sentiment de la divinité s'est affiné. La liberté de la croyance doit être reconnue. « Il n'y a plus et il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive. » Les premiers balbutiements du droit naturel raisonné nous suggèrent « d'en user avec les autres hommes à peu près comme avec nos Concitoyens ». Le christianisme se présente à cet égard sous un jour contradictoire. C'est d'une part « la religion de l'Évangile », c'est-à-dire la « religion naturelle » qui correspondrait au droit naturel raisonné et à la société générale du genre humain. Cette religion est indifférente à l'obligation civile parce que pour elle l'institution politique est inutile. Elle est historiquement inadéquate comme contemporaine d'un état de l'humanité encore à venir. En un autre sens le « christianisme des prêtres », celui des sociétés instituées, est une absurdité politique puisqu'il met en concurrence deux obligations, deux autorités, celle de l'État et celle de l'Église.

La religion civile est donc pour Rousseau la réponse adéquate aux conditions historiques déterminées des sociétés modernes.

« Il importe à l'État que chaque Citoyen ait une Religion qui lui fasse aimer ses devoirs... Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle.

Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiement des méchants, la sainteté du Contrat social et des Lois ; voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul ; c'est l'intolérance : elle rentre dans les cultes que nous avons exclus. »

Il s'agit de garantir les deux sentiments sans lesquels l'institution sociale se déferait : la tolérance et le sentiment de l'obligation. La tolérance d'abord. Elle répond à une double nécessité. La première

Sur l'idée de religion civile : une actualité paradoxale

est une exigence qui est aussi la condition de possibilité de toute société légitime : la liberté de conscience. La seconde est plus contingente : il faut juguler les conséquences potentiellement désastreuses de la pluralité effective des cultes et de leur tendance à se faire valoir de façon hégémonique. La religion civile est une machine pour interdire à toute religion de se constituer en religion d'État. Mais la religion civile a aussi une fonction positive : garantir les sentiments de sociabilité et d'obligation. Il n'y a pas de société générale du genre humain, la seule raison ne conduit pas les hommes, nous vivons dans des sociétés politiques instituées : le sentiment de l'obligation demande à être conforté pour que la voix de la volonté générale puisse parler et être entendue au cœur de chaque citoyen. L'objet de la religion civile, c'est d'établir « les sentiments de sociabilité », de garantir le respect de l'obligation. Les « dogmes » de la religion civile sont strictement définis par cette fonction. Parce qu'il s'agit de sentiments et de sentiments partagés, un culte et des cérémonies collectives seront nécessaires.

La religion civile est-elle une curiosité historique ?

On peut sourire devant cette construction d'une religion civile privée de la vie des religions historiques, comme devant cet avatar qu'en sera la religion de l'humanité chez Auguste Comte, ou encore grimacer devant la tentative révolutionnaire de lui donner réalité. On peut surtout penser que la religion civile est un concept mort-né, une curiosité historique. Je suggérerai qu'il en va peut-être autrement si on considère la religion civile non comme un concept normatif, mais heuristique. De façon plus provocatrice, je voudrais montrer que, comme le pensait Rousseau, nous vivons bel et bien l'époque de la religion civile.

Historiquement, nous venons de le voir, l'idée d'une religion civile apparaît comme corollaire de l'idée de tolérance. Concluant son développement sur la religion civile, Rousseau ajoutait : « Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés ; les aimer serait haïr Dieu qui les punit : il faut absolument qu'on les ramène ou qu'on les tourmente. Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil. » Il s'agit de créer un cadre dans lequel la pluralité du fait religieux

THÈME _____ **Bruno Bernardi**

puisse être prise en compte et en même temps neutralisée. Il s'agit de rendre les différentes religions compossibles. Le caractère abstrait de la religion civile n'est plus alors un manque mais une nécessité. Pour une large part, ce qui cherche à se développer sous le vocable d'œcuménisme (je ne parle pas ici de l'œcuménisme chrétien mais bien de cet œcuménisme pan-religieux qui voit un imam, un évêque et un rabbin conduire ensemble une cérémonie en mémoire des victimes d'une guerre, le Pape et le Dalai-Lama prier ensemble pour la paix) ne s'inscrit-il pas dans un horizon que la religion civile permet de penser? Dans les hôpitaux, les aéroports, certains quartiers même, des lieux de culte multiconfessionnels se multiplient. Il ne s'agit pas ici d'une simple coexistence mais d'une reconnaissance mutuelle, à défaut de laquelle il n'y a pas d'autre modalité possible du religieux que le fondamentalisme. Dans la mesure où elles acceptent le pluralisme religieux, les religions, dans nos sociétés, ne requièrent-elles pas elles-mêmes quelque chose comme une religion civile? La société en retour ne tend-elle pas à exiger d'elles cette reconnaissance mutuelle qui serait alors le contenu minimal d'une religion civile?

Pour des raisons historiques et théologiques, la période révolutionnaire l'a montré, le rapport entre catholicisme et religion civile s'est présenté en France comme une alternative. Il ne pouvait donc y avoir que confrontation dramatique. Parce que ces conditions étaient sur les deux plans bien différentes, il en est allé tout autrement aux États-Unis. Il faudrait peut-être interroger l'idée selon laquelle la société américaine, dans ses principes constitutionnels, ses pratiques et ses valeurs, vit en large partie sous un régime que l'on pourrait assez bien décrire et caractériser au moyen de la notion de religion civile. Peut-être même faudrait-il aller plus loin et se demander (les développements les plus récents le suggèrent) si la référence religieuse dans la constitution des États-Unis n'est pas l'objet d'une double lecture possible, l'une relevant strictement du christianisme protestant des premiers immigrants (effet et reflet de l'intolérance des guerres de religion), l'autre d'une sorte de religion civile instituée par la révolution américaine. On verrait alors la société américaine agitée par une sorte d'hésitation entre deux mythes fondateurs, l'un renvoyant au xvii^e, l'autre au xviii^e, l'un à une religion révélée, l'autre à une religion civile. Le 11 septembre 2001 aurait-il induit un basculement?

Franchissant un dernier pas, j'avancerai une ultime proposition, plus provocatrice peut-être : n'y aurait-il pas quelque analogie entre

Sur l'idée de religion civile : une actualité paradoxale

le rôle imparti par Rousseau à la religion civile et la place occupée dans nos sociétés par la doctrine des droits de l'homme ?

La question principielle, on l'a vu, était celle de l'obligation. Si nul n'est tenu que par la règle qu'il se donne, si nul n'est obligé que s'il s'oblige, comment fonder et garantir le lien social ? Ce fondement devra être immanent. Telle est bien la place que nous attribuons à la doctrine des droits de l'homme qui coïnciderait alors assez bien avec ce que Rousseau appelait le « droit naturel raisonné ». Ce faisant, ce n'est pas la voie envisagée par Rousseau que nous avons suivie, mais celle dégagée par Diderot dans son article « Droit naturel ». J'en rappelle les termes : la « volonté générale du genre humain » est « dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui ». Or, on l'a vu, cette religion civile des droits de l'homme, aux yeux de Rousseau est condamnée à une ineffectivité prévisible parce que, comme la religion de l'homme ou le pur christianisme, elle ne saurait correspondre qu'à cette « société générale du genre humain » dont nous sommes toujours loin, parce qu'elle suppose ce que seul le lien social peut créer. L'immanence à laquelle il est fait appel, parce que c'est celle d'un principe abstrait, n'a pas en elle le pouvoir de lier.

On peut penser que la religion civile n'est pas une réponse plus concluante. Rousseau le pensait peut-être aussi. N'est-ce pas alors vers le pouvoir commun de lier, que Rousseau tente de penser sous le concept de volonté générale, qu'il faut se tourner ? Il y a bien là en effet un principe immanent de liaison. Mais la difficulté essentielle de la politique reste en tout cas : comment conforter dans le cœur de chacun des membres du corps politique le sentiment d'obligation sans lequel il ne saurait y avoir de lien social ? Ou, pour le dire autrement : comment la communauté politique peut-elle sortir du cercle qui fait qu'elle présuppose le lien qu'elle a précisément en charge de créer ? Ce n'est assurément pas une question close.

Si le vocable de religion civile appartient sans doute au cabinet des curiosités historiques, la problématique à laquelle il renvoie n'a peut-être jamais été aussi actuelle.

Bruno Bernardi, Agrégé de Philosophie, Professeur en Première Supérieure au Lycée Thiers à Marseille.

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ,**
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION,**
réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE,**
Édité aux PUF
12. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
14. Pierre van BREEMEN, s.j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
15. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p. : **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**
18. Michel SALES, s.j. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE,
UN NOUVEL ART DE VIVRE**
20. Jean DUCHESNE : **VINGT SIÈCLES. ET APRÈS ?**
21. Jean-Robert ARMOGATHE : **DIVINE TRINITÉ**

Chez votre libraire

Communio, n° XXVIII, 1 – janvier-février 2003

František X. HALAS

La Cité du Vatican, un État atypique

LE Pape est le chef de l'Église catholique et, en même temps, un chef d'État. Afin de comprendre les rapports entre ces deux faits, il convient de rappeler que si l'union entre la papauté et l'Église est essentielle (et surtout, au principe, entre le pape et l'évêque de Rome), l'union entre la papauté et l'État du Vatican est accidentelle. Sans le Pape, l'Église catholique serait autre, différente de ce qu'elle est et le Vatican perdrait jusqu'à sa raison d'être. En revanche, le Pape pourrait rester pleinement Pape, sans être en même temps le chef d'un État.

Du reste, la durée de l'existence du Siègne de saint Pierre ne coïncide pas avec celle du pouvoir temporel des Papes. Les Pontifes ne furent pas toujours souverains, ne régnèrent pas toujours sur un État. Et les catholiques envisagent sans appréhension la possibilité, à l'avenir, de voir cesser ce type de règne, comme ce fut le cas, par le passé, entre 1870 et 1929. D'aucuns considèrent même une telle perspective comme opportune. Pour autant, la lignée des 263 successeurs de saint Pierre constitue, par le nombre de ses membres et par sa durée, une succession qui dépasse toutes les dynasties de l'histoire du monde. L'institution de la Papauté existe depuis presque deux mille ans et on ne voit pas de symptômes annonciateurs de sa fin.

Le poids et l'importance politiques du territoire que le Pape gouverne est, cependant, en contraste avec la réalité que nous venons d'évoquer. Même par le passé, lors de l'éclat de la puissance

THÈME _____ **František X. Halas**

temporelle de la Papauté, l'étendue de l'État pontifical n'était pas considérable et, de nos jours, sa grandeur au point de vue de la surface qu'il occupe est plutôt négligeable. Considéré à partir de sa puissance matérielle, il peut sembler presque ridicule. C'est ainsi qu'il apparaissait au dictateur Joseph Staline lorsque celui-ci formula sa fameuse question sur le nombre de divisions blindées du Vatican. Ainsi, l'État du Vatican pourrait-il être compris, comme une survivance de l'histoire, une relique qui, ne gênant personne, continue de survivre, analogue à des États tels que la République de Saint Marin, la Principauté de Monaco, l'Andorre, etc. On pourrait y voir également une espèce de fossile documentant la fragmentation territoriale de l'Europe médiévale et qui, justement grâce à son insignifiance, a pu résister aux tendances unificatrices des âges modernes. Mais l'État du Pape ne ressasse pas les regrets de l'époque glorieuse où il occupait la totalité de l'Italie centrale.

Sens et raison de l'État du Vatican

Afin de comprendre l'État de la Cité du Vatican, il faut avoir en vue le double caractère de son souverain, le Pape, qui, tout en étant le monarque absolu de ce mini-État, est en même temps et avant tout, en tant qu'évêque de Rome, le chef de l'Église catholique. Rappelons que ses titres officiels sont aujourd'hui énoncés dans cet ordre : « Évêque de Rome, Vicaire de Jésus-Christ, successeur du prince des apôtres, souverain pontife de l'Église universelle, Patriarche d'Occident, primat d'Italie, archevêque métropolitain de la province de Rome, souverain de l'État de la Cité du Vatican, serviteur des serviteurs de Dieu. » L'État dont il est le chef lui sert donc d'instrument dans sa mission de chef de l'Église catholique. Tout ce que le Vatican représente, tout ce qu'il fait, est subordonné à cette mission principale. En abrégé, c'est pour ne pas se laisser dominer et non pour dominer que le Pape est chef d'État.

Cette doctrine étatique date de plus d'un millénaire et demi. Elle commença à prendre forme au moment où le christianisme, traité jusqu'alors comme une secte persécutée et constituant un danger public, devint religion de l'Empire romain. Pour s'assurer l'indépendance par rapport aux souverains séculiers, la Papauté eut recours à une solution neuve et qui fit du Pape, à son tour, un souverain. Une telle solution sortit d'un concours de circonstances,

La Cité du Vatican, un État atypique

mais les Papes, l'ayant une fois trouvée, y tinrent malgré et en dépit des nombreuses complications qu'elle peut entraîner et qui peuvent devenir parfois une entrave à l'accomplissement de leur rôle de chef spirituel de l'Église. Ils y tinrent non seulement par un attachement dû aux traditions, mais également parce que les avantages d'une telle issue surpassent les inconvénients qu'elle pourrait entraîner. Cette solution vaut notamment pour la forme actuelle de *l'État de la Cité du Vatican*, instaurée en 1929. Le vaste consensus accordé par la communauté internationale à une telle solution et se traduisant par le fait que très peu nombreux sont les États n'entretenant pas avec le Vatican des relations diplomatiques, prouve que la double position du Pape correspond à son but qui est le service de la mission principale du chef de l'Église catholique.

On pourrait même ajouter que la taille actuelle de l'État du Vatican, réduite à sa plus simple expression, est un véritable atout. En effet, à la différence d'un État traditionnel, le Saint-Siège, compte tenu de sa taille, est dispensé de politique intérieure. La mission spirituelle du pape n'est donc pas entravée par la lourdeur de la gestion d'un territoire et de ses sujets, et son image n'est pas brouillée par les vicissitudes d'une telle charge comme ce put être le cas par le passé. Il peut en revanche agir sur le plan international avec tous les moyens d'un État souverain, pour le bien de sa mission spirituelle.

Fin et moyens de la politique du Vatican

Pour le Pape et ses collaborateurs, la religion constitue donc la fin de leurs efforts, la politique le moyen ou bien un des moyens au service de leur mission religieuse. Il n'est pas de notre propos de développer cette très banale constatation en entrant dans des explications sur l'essence et les modalités de cette mission religieuse. Nous nous en tiendrons à une courte réflexion sur le rapport entre la fin et les moyens.

La fin aussi noble soit-elle ne justifie pas automatiquement les moyens. Et selon l'Église catholique, l'infailibilité doctrinale de son chef ne s'étend pas au choix des méthodes dont se servira l'État du Vatican. Exprimé autrement, il n'existe pas une proportion directe entre la pureté des fins et l'efficacité des procédés auxquels ont recours, dans le domaine politique, le Pape et ses collaborateurs.

THÈME _____ **František X. Halas**

Néanmoins, l'expérience historique démontre qu'il est impossible de rompre, durablement et impunément, le principe de la subordination du moyen par rapport à la fin. Nous nous permettrons d'éclairer cette observation par l'exemple du décrié Alexandre VI Borgia. Ce Pape de la Renaissance, qui régnait sur un territoire nettement plus grand que celui d'aujourd'hui, auteur de toutes sortes de crimes, ne fut autre qu'un très remarquable souverain temporel de son époque. Il put réussir, entre autres, du fait d'avoir choisi sans scrupules, les moyens qui lui permirent d'étendre et de rendre puissant son État. Eût-il été chef de n'importe quel autre royaume, il n'aurait aucunement dépassé la moyenne des souverains servant « la raison d'État ». Et si le Pape Borgia mettait cette raison d'État au-dessus de sa mission de chef de l'Église, il agissait de la même façon que maints de ses prédécesseurs et successeurs sur le siège de saint Pierre. Seulement il dépassa la mesure. Le scandale qu'il suscita dans toute la chrétienté, sa fin brutale, le discrédit jeté par son successeur sur toute sa famille le manifestent clairement.

Toujours est-il que le décalage dans la relation fin-moyen, qui a pour conséquence la métamorphose du moyen en fin, fut, dans l'histoire de la Papauté à l'époque du bas Moyen Âge, un phénomène courant. Et on le trouve également à la genèse de la crise qui s'abattit sur la chrétienté d'Occident et qui déboucha sur sa scission en parties catholique et protestante.

Le Vatican d'aujourd'hui, tout comme celui du passé, n'est pas à l'abri, malgré sa modeste taille, de la tentation de transformer le moyen en fin. Et comme par le passé, les conséquences d'une application des moyens en tant que fin en soi se traduiront toujours par des effets négatifs. Autrement dit, l'efficacité de la politique de cet État reste, dans son ensemble, dépendante de l'observation des principes sur lesquels s'appuie son existence.

Il est difficile, sur le plan des procédés concrets, de trouver l'exacte ligne de partage entre la fin et les moyens, d'établir la juste mesure d'autotélie du moyen respectif, de saisir le moment où la fin en soi entre en jeu. Les intentions subjectives des « auteurs » ou « bénéficiaires » de tels ou tels moyens, ne peuvent, non plus, garantir la suprématie des fins sur les moyens comme tels. Et l'application de la règle mentionnée sur le rapport entre le caractère du moyen et la répercussion qu'il a sur la politique concrète du Vatican n'est d'habitude possible qu'avec le recul du temps. Mais la règle existe. Elle vaut de tout temps et partout, et sans elle il est impossible de

La Cité du Vatican, un État atypique

comprendre la politique du Vatican, impossible également de réagir de façon adéquate à ses manifestations.

De l'importance des symboles étatiques

Concrètement, afin de parer aux inconvénients propres à la petitesse de son étendue, le Vatican cherche à s'octroyer le plus de traits caractéristiques de l'État comme tel. Sa différence par rapport à l'Italie est soulignée par la Garde Suisse, par la langue diplomatique qui est le français même si l'idiome interne est, tout naturellement, l'italien. Dans certains cas, l'accent mis sur le trait-symbole de l'indépendance du Vatican rejoint les aspects d'utilité purement pratiques. Le rapprochement des deux buts explique les raisons pour lesquelles le Vatican s'oppose au cumul des fonctions diplomatiques près le Saint-Siège et près l'Italie. (On peut facilement concevoir la diminution, en nombre, de missions résidentielles près le Saint-Siège, si le Vatican devait admettre la combinaison des fonctions d'ambassadeurs près le Saint-Siège et près la République italienne.)

Pour autant, si les efforts ayant en vue l'affirmation du Vatican comme État devaient être perçus purement et simplement comme une fin en soi, l'idée même déchoirait en folklore politique et friserait le ridicule. Seul le but que l'État du Vatican se propose d'atteindre justifie sa constance dans l'affirmation de son identité étatique. Et l'on peut affirmer que le respect dont le Vatican jouit aujourd'hui sur le plan de la politique internationale ne dépend pas du nombre des traits et signes le déclarant comme État, mais que ces traits et signes sont respectés dans le monde seulement et uniquement grâce à la subordination de l'État à la mission spirituelle du chef de l'Église catholique.

Portée et limites de l'influence du Vatican

Reste à savoir comment opère et sur qui s'exerce l'emprise spirituelle du Saint-Siège, celle du successeur de Pierre. Elle se propage par cercles concentriques, dont le premier est représenté par « l'appareil » de l'État du Vatican. Le deuxième cercle est celui des évêques et de tout le clergé catholique, entité qui, très souvent et à tort, est identifiée avec l'Église comme telle. Les laïques professant

THÈME _____ *František X. Halas*

la foi catholique et constituant partie intégrante de l'Église reçoivent cette influence spirituelle en troisième cercle, car l'obéissance qu'ils doivent au Saint Père est d'un ordre différent de celle qui détermine l'attitude du clergé. Le dernier cercle, le cercle extérieur, rassemble finalement tous ceux qui sympathisent avec le Pape et sa politique pour des raisons religieuses (chrétiens des confessions non catholiques, personnes ayant le sens du religieux), philosophiques, morales ou bien même proprement politiques. Il est évident qu'au fur et à mesure qu'on s'éloigne du centre, l'acquiescement donné aux procédés concrets de la politique vaticane perd de sa vigueur et plus extérieur est le cercle, plus il est nécessaire, pour gagner la faveur de ceux qui le représentent, que de tels procédés soient perçus par eux comme justes et légitimes.

La défense des Droits de l'Homme

La définition qui veut que la politique vaticane soit au service de la mission spirituelle du Pape ou du Saint-Siège est, bien sûr, très vague. Afin d'obtenir le consentement des catégories susmentionnées, nécessaire à l'efficacité de la diplomatie du Vatican, il faut préciser quelle est la fin poursuivie. Et c'est justement au niveau de la formulation concrète des finalités de sa politique que le Vatican, au cours des dernières décennies, a opéré un changement spectaculaire. Tandis que, par le passé, au cours de presque toute l'histoire de l'État du Pape, le Saint-Siège se proposait comme but de définir et de garantir la position (droits, devoirs, obligations, etc.) de l'Église catholique dans les États avec lesquels il était lié diplomatiquement, le Vatican de nos jours intègre ce but dans le contexte de la défense des Droits de l'Homme. La réaction, de la part de la communauté internationale, à cette nouvelle délimitation de la politique vaticane est nettement positive et se traduit, entre autres, par l'élargissement du domaine des relations diplomatiques. À l'heure actuelle, le Saint-Siège entretient ces relations avec presque tous les États du monde.

L'évolution des finalités dans la politique vaticane eut pour conséquence de rendre encore plus complexe le jeu politique international du Saint-Siège. Le degré de consentement accordé à son objectif général est en effet différent d'un État à l'autre, et ces différences sont prises en compte dans le choix des moyens nécessaires pour parvenir à cette fin concrète.

*La Cité du Vatican, un État atypique***Mécanismes de la mise au point de la politique du Saint-Siège**

Au point où nous en sommes, il convient d'aborder le problème de la mise au point des mécanismes de la politique du Vatican. Le Pape et la Secrétairerie d'État, son « ministère politique », sont les facteurs décisifs dans la détermination de la ligne à suivre. Quant au système de gouvernement, le Pape est, dans son État, souverain absolu, responsable uniquement devant Dieu. Cela ne veut naturellement pas dire qu'il n'y ait pas de limites à ses décisions. Sur ce point, il s'identifie avec tout autre chef d'État, et ne s'en différencie que par la façon dont s'élaborent ses options politiques et par la nature de ce qui limite les alternatives de ces options.

Une analyse du rapport entre le Pape et les quatre cercles concentriques, soumis à différents degrés à son influence et dont nous parlions plus haut, semble utile pour comprendre la formation des décisions de la politique du Saint-Siège. C'est par l'intermédiaire de tous les quatre que s'exerce l'ascendant de la politique vaticane sur les affaires de ce monde, mais de cercle en cercle la condition pour que cette politique soit en accord avec ce que pensent et veulent les gens sensibles à cette politique s'avère de plus en plus nécessaire. Lors du processus de la mise au point de la politique du Vatican, les quatre cercles évoqués ont le rôle d'indicateurs quant aux effets rétroactifs. Le tout dernier, celui des « sympathisants », n'en a pas d'autre. On suit de près leurs réactions à diverses démarches du Saint-Siège et ceux qui sont responsables de l'élaboration de la politique vaticane, peuvent, le cas échéant, la compléter ou la perfectionner. Le cercle intérieur, le premier, est celui où naît la ligne concrète, l'orientation à suivre. Sous la surface de la soumission et de l'obéissance au Souverain Pontife, différentes tendances naissent, vivent et s'opposent l'une à l'autre. Comme partout ailleurs, des groupes de pression plus ou moins constitués y cherchent à influencer les décisions à prendre et, afin de pouvoir imposer leurs avis, tâchent de trouver des partisans dans d'autres cercles reconnaissant l'autorité spirituelle du Pape, c'est-à-dire parmi le clergé et le laïcat catholiques, voire parmi les simples sympathisants.

THÈME _____ *František X. Halas***Le Vatican et la démocratie**

Le système qui dominait, par le passé, toute l'histoire de l'État pontifical a connu, de nos jours, d'importantes modifications, mais son essence reste intacte. Nous allons essayer d'illustrer ce fait avec le principal paradoxe de l'actuelle « philosophie politique » du Vatican. En effet, le Saint-Siège prêche un appui inconditionnel aux ordres démocratiques dans le monde entier, et en même temps, d'une façon moins manifeste, mais toujours déclarée, il défend le principe selon lequel pour l'Église (pour l'Église entière, non pas uniquement à l'intérieur du Vatican avec son souverain « absolu ») les principes de la démocratie n'ont pas cours.

Cette contradiction n'est qu'apparente, car, en réalité, elle incarne, comme un exemple classique, l'application de la philosophie politique vaticane, avec tout le discernement des fins et des moyens. Pour le Vatican, la démocratie n'est pas une fin, mais un moyen. Les représentants du Saint-Siège se sont rendu compte, depuis quelque temps déjà, que l'ordre démocratique est le meilleur garant des réalisations de leurs buts politiques aussi bien au niveau général – le respect des Droits de l'Homme – qu'à celui qui constitue une partie intégrante du premier et qui recouvre tout ce que la papauté prend, traditionnellement, pour base de sa mission spirituelle : assurer les meilleures conditions possibles pour les activités de toutes les Églises locales d'obédience romaine. L'expérience historique a appris au Vatican que, par rapport aux totalitarismes modernes et par rapport aux États du passé gouvernés, jadis, par les Monarques qui s'octroyaient le titre de Roi très chrétien, catholique, voire apostolique, les ordres démocratiques garantissent au rayonnement de la présence catholique des conditions autrement plus favorables. Cette opinion concernant la démocratie dans le monde commença à s'imposer parmi les dirigeants de l'Église catholique dès la fin du XIX^e siècle et, en dépit de différents renversements, continua à gagner du terrain pour obtenir, après le Concile Vatican II, leur acquiescement définitif. De nos jours, cette opinion est tout à fait courante. Et à l'extérieur aussi bien qu'à l'intérieur de l'Église, il est inimaginable de supposer que le Vatican puisse prendre, à l'égard de la démocratie, une position différente.

Et si, malgré tout ce qui vient d'être dit, les principes démocratiques ne purent pénétrer ni dans les structures intérieures de l'État du Vatican ni dans celles de l'Église catholique, il ne serait pas juste de considérer qu'il y aurait, pour le Pape, en quelque sorte deux poids,

La Cité du Vatican, un État atypique

deux mesures, l'une pour le monde, l'autre pour l'Église. Il faut y voir plutôt la preuve de ce que la démocratie, pour les représentants du Vatican, n'est qu'un moyen. Elle n'est en aucun cas une fin. Or, pour l'existence et la gestion d'un organisme aussi complexe que l'Église catholique, ce moyen ne semble pas aux autorités ecclésiastiques, opportun et applicable, et par voie de conséquence à l'État atypique qu'est le Vatican.

Du reste, la décision, par le vote, des mesures à prendre, qu'elles soient ou non politiques, n'est pas un procédé inconnu de l'Église catholique. Mais celle-ci le réserve, à des occasions spéciales et rares, à des votants qui ne sont ni des « experts », ni des personnes choisies par le plus grand nombre, mais des personnes cooptées selon un processus qui échappe largement à la compréhension du monde et qui a cependant permis à l'Église de passer les siècles : le discernement de la volonté de Dieu par la prière et par la grâce propre que donne le sacrement de l'Ordre. Ainsi, seuls ceux qui ont été progressivement choisis par la voix hiérarchique, sont compétents pour voter. Le Pape, par exemple, est élu par le vote des cardinaux nommés par ses prédécesseurs. Lui-même nomme les évêques qui décident des obligations du clergé, voire des laïques. Il est évident que ce système des acquisitions de compétences pour la gestion des affaires de l'Église n'est aucunement à l'abri des manifestations négatives, comme le protectionnisme ou les options arbitraires. La sauvegarde de l'équilibre y est assurée justement par différents procédés soucieux de l'effet rétroactif – comme par exemple l'élection par le vote – et qui empêchent la dégénérescence totale du système en question. Il repose aussi sur la foi en la présence invisible, mais permanente et efficace du Christ, Pasteur de son peuple, à tous les niveaux de choix des personnes et des prises de décision.

La politique du Vatican est donc un phénomène extrêmement complexe. Elle représente en quelque sorte le sommet de l'iceberg, dont la partie submergée, invisible, englobant les affaires ou problèmes internes de l'ensemble de l'Église catholique, agit sur sa partie visible, c'est-à-dire les prises de position concrètes du Vatican dans le cadre de la politique internationale, et la détermine plus qu'un observateur non averti ne saurait l'imaginer.

Cette complexité rend très malaisée toute analyse de la politique du Vatican. Il est, en effet, bien difficile de saisir et de percevoir les divers mobiles qui furent à l'origine des différentes mesures prises, et il est encore plus difficile d'évaluer avec exactitude l'importance

THÈME _____ **František X. Halas**

des mobiles dans les décisions des représentants du Saint-Siège. Mais sans la connaissance des principes qui gouvernent la politique du Vatican, sans la connaissance des mécanismes qui les mettent en vigueur, toute analyse sérieuse de cette politique est exclue. Afin d'appréhender n'importe quelle démarche politique du Vatican, il est nécessaire de connaître ce que nous nommons « la philosophie politique » de l'État qui est « l'instrument » du Saint-Siège, et peut-être plus encore la foi qui la fonde.

František X. Halas est né en 1937 à Prague. Marié, 2 enfants, 4 petits-enfants. Études d'histoire à la Faculté de Philosophie de l'université Charles à Prague, « petit » doctorat en Philosophie du Droit (1970). Empêché d'enseigner pour des motifs idéologiques jusqu'à la chute du régime communiste, il mène cependant des recherches à la Faculté de Philosophie de l'Université Masaryk à Brno. Il obtient son « grand » doctorat en 1993. De 1990 à 1999, il est ambassadeur de la Tchécoslovaquie et ensuite (dès janvier 1993) de la République Tchèque près le Saint-Siège à Rome. Depuis 1999, professeur d'histoire de l'Église à la Faculté de Théologie de l'Université Palacký à Olomouc (Université d'État).

Communio, n° XXVIII, 1 – janvier-février 2003

Jan-Heiner TÜCK

La force de l'infirmité

Pourquoi le Pape ne peut pas se retirer¹

« *Quand je suis faible, c'est alors que je suis fort* »
(2 Corinthiens, 12, 10)

LE visage du Pape est présent à l'esprit de tous. Nul autre dans l'histoire n'a été mis aussi souvent en images par les média. Celui qui inaugurerait son ministère en octobre 1978 plein d'un élan juvénile qu'il communiquait avec un optimisme galvanisant est devenu, à 82 ans et dans la vingt-cinquième année de son pontificat, une *icône de l'infirmité*. Les images des voyages les plus récents l'ont de nouveau montré : le fardeau de la fonction, de l'âge et de la maladie, mais aussi les séquelles de l'attentat de mai 1981 ont marqué son corps. Ce qui pose la question de savoir si une retraite ne serait pas possible, et même peut-être souhaitable, pour le bien de l'Église.

Une personnalité aussi importante que le Préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, le Cardinal Joseph Ratzinger, a évoqué, dans une interview à l'hebdomadaire *Die Welt* (2 avril 2002) la surcharge permanente du pape et a fait prudemment allusion à la possibilité d'une candidature africaine pour sa succession². Jusqu'à

1. Contribution suscitée par Uwe Justus Wenzel et publiée dans le *Neue Zürcher Zeitung* du 29 mai 2002.

2. Voir la fin de l'interview du Cardinal Joseph Ratzinger, dans *Die Welt*, 2 avril 2002.

THÈME _____ **Jan-Heiner Tück**

maintenant, dans l'histoire de la papauté, il n'y a eu qu'une seule abdication volontaire³. Célestin V, un très vieux moine qui fut élu à la plus haute charge dans l'Église en 1294, reconnu qu'il n'était pas de taille à assurer cette tâche, et démissionna seulement cinq mois plus tard, permettant ainsi l'ascension de Boniface VIII, qui était, lui, en pleine possession de ses moyens. Cet événement a été l'objet d'un commentaire subversif dans la *Divine Comédie*. Dante, dans une anticipation irrévérencieuse du Jugement Dernier, a exilé en enfer le vieux Célestin, « qui montra sa lâcheté devant l'ampleur de la tâche »⁴ – manifestement peu impressionné par le fait que ce pape ermite et ascétique, ce « pape angélique » avait été élevé sur les autels depuis 1313 par Clément V.

Indépendamment de cet exemple historique, qui pourrait presque servir de modèle à la situation actuelle⁵, une abdication serait aujourd'hui tout à fait possible du point de vue du droit canon. Dans ce code des lois de l'Église, la retraite d'un pape est liée à une seule condition, à savoir qu'elle soit librement consentie et annoncée publiquement (*Code de Droit Canon*, 332, § 2). Lors du remaniement du Code, on renonça, en connaissance de cause, à préciser canoniquement quand et sous quelles conditions une retraite serait conseillée ou même inévitable, cela afin de ne pas restreindre la liberté du pape. On peut déplorer ce vide, car il laisse la question ouverte en cas de crise. On peut aussi le lire comme une expression de respect envers la souveraineté de décision du pape, y trouver même une certaine prévoyance pour ce cas si particulier. La possibilité légale d'une retraite est maintenue, mais est-elle pour autant contraignante ?

Si l'on voulait considérer la charge de pasteur universel dans l'Église catholique de manière purement fonctionnelle, des raisons de poids plaideraient dans ce sens. Un exercice efficace et bien rodé des affaires liées au ministère papal serait sensiblement affecté par

3. Dans l'histoire de l'Église il y eut, avant et après Célestin V, d'autres abdications papales, qui furent causées sans exception par des circonstances extérieures – bannissement, pressions politiques, simonie, etc. Seule l'abdication du « pape angélique » fut volontaire. Voir Patrick GRANFIELD, « Papal Resignation », dans *The Jurist*, 38 (1978), 118-131.

4. Dante ALIGHIERI, *La Divine Comédie, Enfer*, III, 59.

5. Hanno HELBLING, « Un précédent ? Le *gran rifiuto* du pape angélique », *Neue Zürcher Zeitung*, 28 juin 2002.

La force de l'infirmité

la maladie et l'épuisement. Le pape doit gouverner, et il doit aussi être en mesure de gouverner. Moins il est en mesure de défendre sa compétence à diriger face aux autorités de la Curie, plus le déploiement de sa propre dynamique s'en trouvera entravé. Ce qui ne peut que renforcer davantage les tendances centralisatrices, qui heurteraient de front la ligne ecclésiologique de Vatican II, elle qui avait renforcé la collégialité des évêques et la relative autonomie des Églises locales, sans pour autant retirer au pape la moindre parcelle de son primat de juridiction et de son infaillibilité en matière de foi et de mœurs⁶. On pourrait donc s'inquiéter d'une perspective où un pape sénile commettrait des erreurs qui pourraient nuire à l'image publique de l'Église.

Même le scénario contraire et en tous cas peu probable serait dangereux, à savoir qu'un pape, depuis sa retraite, pourrait intervenir auprès de son successeur, au cas où celui-ci entreprendrait des réformes qui lui déplairaient. Une autorité se tiendrait en face de l'autorité, une instance ultime face à une autre. Et renaîtrait le spectre, que l'on croyait banni, du grand schisme d'Occident (1378-1417), qui a laissé dans la conscience de l'Église des traces traumatisantes. Et quelle instance pourrait arbitrer un tel conflit entre

6. Le pontificat de Jean-Paul II montre que la relation entre l'Église universelle et les Églises locales est délicate et reste toujours à équilibrer. Voir à ce sujet les réflexions sur le primat dans la communion, par Hermann Josef POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au troisième millénaire*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1999 (en allemand), en particulier les pages 123-146. Jean-Paul II a lui-même réagi devant l'indigence d'une réforme institutionnelle du ministère de Pierre, lorsqu'il décrit la fonction pontificale, principe visible de l'unité de l'Église, comme un obstacle sur le chemin de l'unité des chrétiens ; dans ce contexte, il a invité à une discussion plus intense sur la forme œcuméniquement acceptable du ministère de Pierre. Voir JEAN-PAUL II, Encyclique *Ut Unum sint*, n° 96. Cette invitation a suscité des échos très divers. Voir Peter NÜNERMANN (Éditeur), *Fonction pontificale et œcuménisme. Le ministère de Pierre pour l'unité des baptisés*, Ratisbonne, 1997 (en allemand). Heinz SCHÜTTE (Éditeur), *Le service de l'Église une. Réflexions œcuméniques sur la réforme de la papauté*, Paderborn-Francfort, 2000 (en allemand). Helmut HOPING, *Unité de l'Église et ministère de Pierre. L'avenir œcuménique de la papauté*, dans *Identité confessionnelle et communauté ecclésiale*, H. HOPING, Éditeur, Münster, 2000, 89-107 (en allemand). John R. QUINN, *la réforme de la papauté*, Fribourg-Bâle-Vienne 2001 (en allemand). Hans MAIER, « Rome a-t-elle besoin d'un nouveau gouvernement ? », dans *Stimmen der Zeit*, 219 (2001), 147-160 (en allemand).

THÈME _____ **Jan-Heiner Tück**

papes ? Même un concile œcuménique, à la majorité absolue, ne peut l'emporter sur le pape, et encore moins le déposer. *Prima Sedes a nemine iudicatur*⁷. Des observateurs inquiets du Vatican ont alors proposé de mettre à l'avenir une limite d'âge à l'exercice du pontificat, ou bien de mettre en forme les modalités d'une retraite anticipée sous des formes canoniques bien précises⁸.

Jean-Paul II lui-même s'est toujours défendu de considérer le siège de Pierre d'une manière purement fonctionnelle. Il ne se comprend pas comme l'administrateur en chef d'une macro-autorité, ou comme un haut fonctionnaire d'une grande institution religieuse, qui compte aujourd'hui un milliard de membres. Il est bien plutôt très profondément convaincu d'être appelé personnellement au ministère de pasteur suprême de l'Église, d'avoir été vraiment appelé. Et une vocation provisoire serait pour lui une contradiction profonde. Comme « disciple de Pierre et vicaire du Christ »⁹, qui représente symboliquement une institution de 2000 ans d'âge, il se voit engagé dans ce service jusqu'à la dernière parcelle de son existence. Il peut être de plus en plus « prisonnier de son corps » (Jean-Marie Lustiger), il porte cependant la charge de son ministère en regardant la Croix. Il a fait savoir à plusieurs reprises que ses infirmités ne pouvaient se comparer à ce que le Christ avait souffert. Et il a commenté son activité de voyageur inlassable en ces termes : « Beaucoup disent que le pape voyage trop, à des intervalles trop rapprochés. Je pense que ces gens, d'un point de vue humain, ont raison. Mais c'est la Providence qui nous conduit et parfois elle nous met en situation d'agir avec excès »¹⁰. Son intégrité personnelle, son style de vie spirituelle, ses interventions infatigables en faveur de la justice sociale, de la paix et des droits de l'homme ont donné de Jean-Paul II une haute image même dans les cercles non

7. Code de Droit canon, 1983, can. 1404.

8. Thomas J. REESE, *À l'intérieur du Vatican. Politique et organisation de l'Église catholique*, postface d'Otto Kallscheuer, Francfort, 1998 (en allemand). Sur les modalités de l'élection du pape, voir en particulier Alberto MELLONI, *Le conclave. L'élection du pape au passé et au présent*, Fribourg-Bâle-Vienne 2002 (en allemand).

9. Le titre *Vicarius Christi* se trouve dans *Lumen Gentium*, 18 et 22, de même que dans le Code de Droit canon, 1983, canon 331.

10. Cité d'après Jan Ross, *Le drame et le secret du pape Jean-Paul II*, Berlin 2000, 129 (en allemand).

La force de l'infirmité

ecclésiastiques. Ce n'est pas peu en des temps où les élites politiques et économiques perdent rapidement leur crédibilité.

Le pape se comprend, à la suite de Pierre, comme le témoin d'une espérance, qui vaut pour tous et doit être dispensée à tous (cf. *1 Pierre* 3, 13). Le sens de ses nombreux voyages apostoliques est de témoigner de cette espérance dans les contextes les plus variés et par là de renforcer les Églises locales dans la foi. «Évangéliser est un travail de pasteur» (Bernard de Clairvaux)¹¹. Dans cette entreprise missionnaire, qui s'accompagne d'une «géographie de la prière»¹², Jean-Paul II est entraîné dans la dynamique de l'Apôtre des nations, saint Paul. Il n'a pas peur d'annoncer avec franchise le message de la foi devant les *Aréopages modernes* – ainsi sur les forums de la politique, de la science et de la culture – et de pousser en avant de toutes ses forces le projet controversé de nouvelle évangélisation. Pour cela il utilise en virtuose, au-delà des moyens de communications classiques, les nouveaux média comme instruments de la propagation de la foi. Jacques Derrida a parlé d'une CD-Romanisation des encycliques papales par diffusion électronique et atteste que le pape «ce vieux renard, a particulièrement pris en compte la rhétorique télévisuelle dont il use avec expérience»¹³. Mais en même temps il a également mis l'accent sur le pouvoir d'aliénation, de déracinement, de délocalisation de «la machine télé-technoscientifique» et par là relativisé la thèse largement répandue du théoricien des médias Derrick de Kerckhove, selon laquelle Jean-Paul II utiliserait les médias «afin de rassembler de nouveau une Église divisée et en même temps d'inspirer à la planète une spiritualité globale. Par là il essaie de traduire les valeurs du message chrétien de la culture du livre imprimé vers celle des médias électroniques»¹⁴.

11. Bernard DE CLAIRVAUX, *De la considération*, tr. fr., Éd. du Cerf, 1986.

12. JEAN-PAUL II, *Entrer dans l'espérance*, 51 : «Le souci de toutes les Églises fait un devoir au pape, jour après jour, d'être pèlerin en prière, en pensée et de cœur à travers le monde entier». Ainsi apparaît une sorte de «géographie de la prière».

13. Jacques DERRIDA, *Foi et savoir*, dans Gianni VATTIMO et J. DERRIDA, *La religion*, Francfort, 2001, 42, 70-76 (texte français, Seuil, 2000).

14. Derrick DE KERCKHOVE, *La civilisation vidéo-chrétienne*, Retz, 1990.

THÈME _____ **Jan-Heiner Tück**

Non seulement Jean-Paul II n'a pas ignoré le soupçon tenace selon lequel l'Église n'aurait pas désavoué en profondeur les méthodes violentes et intolérantes utilisées dans l'histoire pour annoncer la vérité de l'Évangile, mais il a saisi l'occasion pour reconnaître publiquement, pendant l'année jubilaire 2000, les fautes passées de l'Église. Il garde présente à l'esprit, comme une image directrice, la notion de « purification de la mémoire » vis-à-vis de toutes formes de penser ou d'agir qui étaient de véritables *formes de contre-témoignage et de scandale*¹⁵. Les réflexions initialement exprimées, selon lesquelles une telle reconnaissance des fautes pouvait affaiblir la position de l'Église et être considérée comme une capitulation devant les préjugés des cercles critiques envers l'Église, se sont révélées non fondées. Ce qui eût été une faiblesse, c'était de s'agripper à une position de force hypothétique et de ne pas reconnaître les erreurs. Les demandes de pardon ont au contraire permis de décrier la relation de l'Église avec les aspects chargés de son histoire, et par là ont été considérées comme un signe de force et de vitalité. Il suffit de citer la voix du philosophe slovène Slavoj Žižek : « La figure de Jean-Paul II est exemplaire. Son *mea culpa* en mars 2000, indissociable de sa visite en Israël, sa demande de pardon pour tous les crimes que l'Église a commis envers les Juifs et envers d'autres, chrétiens non-catholiques ou non-chrétiens, était précisément un acte historique, dans la mesure où ce n'était pas une opération de troc du genre : nous, les catholiques, admettons les crimes que nous avons commis envers vous si vous, vous reconnaissez ceux que vous avez commis envers nous. L'enseignement éthique du *mea culpa* papal réside dans le fait qu'un tel acte est, en quelque sorte, sa propre récompense, et renforce l'Église elle-même d'un point de vue éthique »¹⁶.

Le pape polonais a même exercé une influence sur la sphère politique. Il est prouvé que son entrée en scène audacieuse à l'Est a accéléré la chute du communisme, bien qu'il n'ait opposé que des paroles et des gestes symboliques à un système armé jusqu'aux dents. « Ce qui est arrivé en Europe de l'Est ces dernières années », écrit l'ancien chef d'État et de Parti Gorbatchev en 1992 – « n'aurait

15. JEAN-PAUL II, *Tertio Millenio Adveniente*, §33, in La Documentation Catholique, n° 2105, p. 1025 (1994).

16. Slavoj ŽIŽEK, *Le fragile absolu. Pourquoi il vaut la peine de défendre l'héritage chrétien*, Berlin, 2000 (en allemand), p. 168.

La force de l'infirmité

pas été possible sans ce pape, sans le grand rôle – y compris politique – que Jean-Paul II a joué dans les événements mondiaux... Je reste convaincu de l'importance du comportement du pape Jean-Paul II durant ces années... Nous nous trouvons devant une personnalité hors du commun. Je ne voudrais pas exagérer. Mais j'ai éprouvé une impression particulière, comme si une énergie émanait de cet homme, grâce à laquelle on ressent en sa présence un profond sentiment de confiance»¹⁷. Sans relâche le pape en a appelé à la liberté de conscience, de religion et de culture contre une idéologie d'État athée. Un système qui limite l'existence au monde matériel fait violence à l'homme. Certes, sa protestation contre l'injustice structurelle était justifiée, mais le communisme s'est avéré « une médecine plus dangereuse que la maladie elle-même »¹⁸. Mais cet anticommuniste déclaré critiquait à peine moins sévèrement, du haut de la chaire de Pierre, le capitalisme débridé de l'Occident. La ligne directrice d'un humanisme chrétien, selon lequel l'homme ne se trouve que lorsqu'il reconnaît une vérité qui le dépasse, est éclipsée par un mode de vie fixé par l'argent et la consommation. Ce n'est pas par hasard que le pape a identifié, derrière l'idolâtrie du marché, une culture de mort souterraine¹⁹. La protection inconditionnelle de la vie, pour ceux qui sont nés et ceux qui ne le sont pas encore, résulte pour lui, né polonais, qui a grandi dans les environs d'Auschwitz, de l'expérience de l'Holocauste. Là trouvent leur fondement non seulement les racines de son extraordinaire engagement dans le dialogue avec les Juifs, qu'il a appelés avec respect « nos frères aînés dans la foi »²⁰, mais aussi sa position inflexible contre l'avortement, les recherches dévoyées sur l'embryon et l'euthanasie active, de même que la peine de mort et la guerre²¹.

17. Cité d'après Heinz-Joachim FISCHER, *Les années Jean-Paul II. Bilan d'un pontificat politique*, (en allemand) Fribourg-Bâle-Vienne 1998, p. 165.

18. JEAN-PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, 168.

19. JEAN-PAUL II, *L'Évangile de la vie*, 120.

20. JEAN-PAUL II, *Discours à la synagogue de Rome*, 13 avril 1986.

21. Voir aussi le discours programmatique lors de sa visite au camp de concentration d'Auschwitz le 7 juin 1979 : « Peut-on s'étonner que le pape qui a grandi en ces lieux, qui a accédé au trône pontifical en venant de ce diocèse où se trouve le camp d'Auschwitz, ait commencé sa première encyclique « *Redemptor hominis* » en la dédiant totalement à l'homme, au devenir de l'homme, à sa fragilité et à ses droits inaliénables, qui peuvent si aisément être foulés aux pieds et anéantis par d'autres hommes ? » Cité d'après Heinz-Joachim FISCHER, *ibid.*, p. 28.

THÈME _____ **Jan-Heiner Tück**

Les infirmités corporelles rendent plus difficile la mission du pape pour rappeler le caractère inviolable du devenir humain et de sa ressemblance divine, elle ne la rendent pourtant pas impossible. La présence télévisuelle de l'homme courbé dans sa soutane blanche, qui s'est complètement usé dans son ministère, contraste de façon frappante avec le culte de la jeunesse et du corps si présent dans les modes de vie et la publicité. À une société occidentale qui aimerait refouler le caractère inexorable de la vieillesse et de la mort et se défaire de plus en plus des mourants sur des institutions anonymes, le pape vieillissant renvoie une image inconfortable. Lui qui commença plein de force s'expose aux médias dans sa faiblesse et témoigne par là que la maladie, la souffrance et, à la fin, la rencontre inévitable avec la mort font partie de l'existence humaine. En des temps où généticiens et biologistes alimentent ouvertement les fantasmes d'immortalité « Si nous ne jouons pas à être Dieu, qui le fera ? »²² (James Watson) et où l'instauration d'une loi permettant l'euthanasie dans quelques pays montre que le projet « humanitaire » d'élimination de la souffrance et du handicap peut conduire à l'élimination des personnes souffrantes et handicapées elles-mêmes, ce témoignage de fidélité inébranlable constitue un contrepoint marquant. Certes, si une démence mentale ou une irresponsabilité psychologique se déclarait, le moment serait venu pour Jean-Paul II de se retirer de sa charge pour le bien de celle-ci. Mais ce point n'est pas encore atteint, le chemin n'est pas achevé. Cette fin, le pape, qui ne s'est pas lui-même appelé à son ministère, l'attend avec confiance de celui des mains duquel il a reçu sa vie – et aussi son ministère. Il a insisté sur ce point dans sa *Lettre aux personnes âgées*, que l'on peut lire comme une sorte de testament : « Il est beau de se dépenser *jusqu'à la fin* pour la cause du règne de Dieu. En même temps je ressens une grande paix, lorsque je pense à l'instant où le Seigneur m'appellera vers lui : de la vie dans la vie ! C'est pourquoi, sans le moindre soupçon de tristesse, me vient fréquemment cette prière à mes lèvres, celle que prononce le prêtre après la liturgie eucharistique : *in hora mortis voca me, et iube me venire ad te* » (à l'heure de ma mort, appelle-moi, et ordonne-moi de venir à toi)²³. Mais jusqu'à cette heure Jean-Paul II ne cessera pas de témoigner de

22. Cité par Hille HAKER, « Le corps parfait. Utopie de la recherche biomoédicale », *Concilium*, 38 (2002), 115-123.

23. JEAN-PAUL II, *Lettre aux personnes âgées*, 22.

La force de l'infirmité

la grandeur de Celui dont il espère le don de la vie éternelle. «La vie sans transcendance est une vie sans consistance»²⁴ a noté un jour Botho Strauss. Dans le délabrement du pape se manifeste précisément la consistance d'une vie dédiée à la transcendance, qui va jusqu'au bout. Mais c'est dans ce témoignage que réside la force de l'infirmité dont parlait déjà saint Paul.

Traduit de l'allemand par Isabelle Ledoux-Rak
Titre original : *Die Kraft des Gebrechens.*
Warum der Papst nicht zurücktreten kann.

Jan-Heiner Tück, né en 1967, marié 3 enfants. Membre de la rédaction allemande de *Communio*. Enseigne à l'université de Fribourg en Brisgau (Dogmatique et Liturgie). A notamment publié : *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz* (1999).

24. Botho STRAUSS, *Les fautes des copistes*, Munich, 1997, p. 60 (en allemand).

*Vous tenez à Communio, vous sentez que la revue
répond à un besoin, vous voulez l'aider : prenez un*

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 127)

*N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet
d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.*

Communio, n° XXVIII, 1 – janvier-février 2003

Sainte Thérèse-Bénédictine de la Croix – Edith STEIN

Poèmes

*Tabernaculum Dei cum hominibus*¹

Tu dis : tout est accompli et tu inclinas la tête en silence
 Il était accompli, ton chemin d’homme sur la terre
 Depuis le commencement
 ton trône de gloire était préparé pour toi
 à la droite du Père, et tu y es monté.
 Mais tu ne t’es pas séparé de la terre
 Tu lui étais uni de tout temps.
 Depuis que des hauteurs des cieux tu es descendu
 jusqu’à l’extrême anéantissement
 Tu aimes vraiment les tiens, ô bon Pasteur,
 comme jamais n’a aimé nul autre cœur humain,
 et tu n’as pas voulu laisser tes enfants orphelins,
 Tu t’es bâti une tente au milieu d’eux.
 Tu trouves ton plaisir à y demeurer
 Et tu seras là jusqu’à la fin des temps
 Ton sang versé avec largesse pour les tiens
 doit leur servir de breuvage de vie

1. Écrit le 27 mai 1937, deux jours avant la fête du Corps du Christ. *Tabernaculum Dei cum hominibus* : «la demeure de Dieu parmi les hommes».

SIGNETS _____ **Edith Stein**

Tu le proposes chaque matin qui vient
 Chaque matin le son des cloches appelle
 à travers toutes les rues, pour inviter au repas des noces.
 Les hommes, taciturnes et pressés, se hâtent dans les ruelles
 Le son atteint leurs oreilles mais non leur cœur
 Seul un petit reste de brebis fidèles entend la voix du Pasteur
 Avec une joie paisible elles suivent l'appel
 qui les invite à la tente sainte, à la table que tu disposes.
 Leurs yeux ne se rassasient jamais du spectacle sublime
 qui s'y renouvelle jour après jour, sens et terme de tout le cours du
 [monde.]

Tandis qu'au dehors grondent les orages et les affreux combats
 que le sceau de l'abîme est brisé, libérant les monstres des profondeurs
 qui combattent avec puissance pour le règne du grand dragon,
 ici en revanche c'est la paix, le trône de l'Agneau sur la terre,
 la sainte cour qui mène au Ciel
 et nul esprit créé ne saurait concevoir
 les merveilles que ta présence pleine de grâce
 prépare pour l'éternité
 dans les cœurs devenus tes temples par leur consécration.
 C'est ici que tu accomplis, cachée aux yeux du monde,
 l'œuvre qui renouvelle la face de la terre.
 Soustrait au regard des hommes dans la tente paisible
 tu tiens le monde dans ta main
 et de ses tumultes tu as fixé la mesure et le terme.
 Mais vient un jour où s'ouvrent les portes :
 le roi sort pour bénir son pays
 Des troupes d'enfants sèment les fleurs sur son passage
 Et chantent en liesse des cantiques de jubilation.

Et lorsque ensuite résonne au loin le son des cloches
 la foule s'agenouille en silence
 pour recevoir la bénédiction de son Dieu,
 tes anges ne passent-ils pas invisiblement parmi les gens
 surpris au bord des routes,
 pour tracer de ci de là sur le front de l'un ou l'autre
 le signe qui le retire de la perdition ?

Poèmes

Ils ne le pressentent pas encore mais leur bandeau tombera
 lorsque s'engagera le dernier combat
 et que tes témoins fidèles combattront pour toi jusqu'à la mort.
 Quand, Seigneur, quand ce jour viendra-t-il ?
 Mon Seigneur et mon Dieu, caché sous l'espèce du pain,
 quand te manifesteras-tu dans une gloire visible ?
 Le monde gît dans les douleurs de l'enfantement
 L'Épouse persévère dans l'attente.
 Viens vite !

Matin de Pâques²

Obscure est la nuit du tombeau,
 et pourtant l'éclat des plaies sacrées
 traverse l'épaisseur de la pierre,
 la soulève et la met de côté comme une plume ;
 de l'obscurité du tombeau se lève
 le corps ressuscité du Fils de l'Homme,
 éblouissant de lumière, rayonnant de clarté.

Sans bruit, il sort de la grotte
 dans l'aube naissante, paisible, d'une paix matinale,
 une brume légère couvre la terre ;
 elle est maintenant traversée par la lumière, scintillante de blancheur –
 et le Sauveur s'avance dans le silence
 de la terre qui s'éveille à peine.

2. Dédié à la révérende Mère M. Ambrosia Hessler, o.p., à l'occasion de la fête de Pâques 1924.

SIGNETS _____ **Edith Stein**

Sous ses pas divins
s'épanouissent des fleurs lumineuses, que nul n'a jamais vues –
et partout où son vêtement effleure le sol,
la terre se met à briller d'un éclat d'émeraude.

La bénédiction coule de ses mains sur les champs et les prés,
elle jaillit abondante et limpide –
et dans la rosée matinale de la plénitude de grâce
la nature rayonne de joie et ovationne le Ressuscité
pendant qu'il s'avance en silence au devant des hommes.

Traduction de Cécile Rastoin

Ces poèmes d'Edith Stein sont tirés du volume de ses poésies complètes qui viennent d'être éditées et traduites par Cécile Rastoin (sœur Cécile de Jésus-Alliance) aux éditions Ad Solem (Genève) sous le titre *Malgré la nuit*. Nous remercions les éditions Ad Solem pour leur aimable autorisation (2, rue des Voisins, 1211 Genève 12).

Communio, n° XXVIII, 1 – janvier-février 2003

Xavier TILLIETTE

Une philosophie selon l'Évangile

L'OUVRAGE posthume de Michel Henry, *Paroles du Christ*¹, a la portée d'un testament. Une longue quête spéculative et spirituelle s'est achevée avec la lecture de l'Évangile, comme la journée du potier de Pierre de Nolhac :

*Il est sur l'Acropole un vieux potier d'argile
Qui finit sa journée en lisant l'Évangile...*

La lecture très dépouillée que fait Michel Henry est aussi émouvante que limpide, libérée de l'érudition comme de l'abstraction. Faut-il que ce soit la philosophie qui nous restitue le goût et la saveur des Évangiles ? La théologie dresse un écran dogmatique entre le texte et nous, et c'est pour illustrer ses propres thèses qu'elle renvoie aux textes. L'exégèse historico-critique échelonne plusieurs filtres qui rendent problématique l'accès à l'authentique : transmission orale, prédication (kérygme), formation de communautés, traditions (didachè), documents et manuscrits... Le chemin est long jusqu'à la réception, et c'est pourquoi Kierkegaard, dans ses brillantes *Miettes philosophiques*, fait fi des témoignages et choisit la voie courte de la foi ; la distinction aujourd'hui en vogue d'un Jésus prépaschal et d'un Jésus postpaschal ne fait qu'ajouter à la confusion. Si bien que recueillir les *ipsissima verba*, comme l'a fait

1. Éd. du Seuil, 2002 [Michel Henry est décédé le 3 juillet 2002. NdE].

SIGNETS

 Xavier Tilliette

Joachim Jeremias, discerner les *logia* incontestables, s'avère être une tâche impossible et un sujet de contradiction. Un exégète mondialement connu m'a dit : il y a des paroles authentiques, mais nous ne savons pas lesquelles. De là l'entretien infini, à la Maurice Blanchot, qui selon Paul Ricœur est la croix de l'exégèse.

Le parti pris de l'authenticité, qui est celui de la piété, est encore la meilleure manière d'accéder à la vérité de l'Évangile, c'est l'attitude qu'a choisie Michel Henry, tout en réservant un traitement de choix à l'Évangile de saint Jean, dans lequel parle le plus souvent la personne du Verbe. Dans un but didactique l'auteur établit une distinction entre les paroles adressées par l'homme Jésus aux hommes pour leur parler d'eux-mêmes, et celles qui leur parlent de Lui – et ces dernières, comment sont-elles reçues, et comment les hommes sont-ils capables de les comprendre² ? Cette dichotomie d'une parole humaine et d'une parole divine, étayée par la distinction des deux natures, est évidemment assez artificielle, mais elle facilite l'exposé. Il y a un accent humain du Christ, une proximité aux hommes, une adaptation, qui se traduit par une prédication morale, par les paraboles, les comparaisons, les préceptes et les conseils. Mais il va sans dire que le Christ n'est pas divisé et que c'est toujours l'Homme-Dieu qui parle. Le changement de niveau est dû aux interlocuteurs, non à l'orateur. Les rares fois où le Christ parle du fond de son humanité, par exemple l'aveu de l'« ignorance de l'heure »³, se réfèrent au mystère de la kénose et prennent une allure dramatique au moment de l'Agonie et de la Passion. Mais Michel Henry n'envisage pas ces moments d'obscurcissement que d'autres ont soulignés. Pour lui comme pour Blondel, à aucun instant la conscience de sa divinité n'a déserté le Messie.

En général et presque toujours dans les Synoptiques, la prédication du Christ est faite en langage humain et elle s'adresse aux hommes pour leur parler d'eux-mêmes. C'est un langage qu'ils peuvent entendre même s'il bouleverse leurs habitudes de pensée. On se sent tenu d'évoquer le précédent de Spinoza, d'autant plus que Michel Henry a inauguré sa carrière universitaire avec le philosophe d'Amsterdam⁴. Le Christ auquel Spinoza ne ménage pas son

2. *Id.*, p.14.

3. *Matthieu*, 24, 36.

4. *Le bonheur de Spinoza*, Université Saint-Joseph. Beyrouth, 1997.

Un philosophe selon l'Évangile

admiration s'adapte par le moyen des paraboles aux intelligences frustes de ses auditeurs. Son but est de leur inculquer un « credo minimum » qui, avec la charité et les bonnes œuvres, assure le « salut des ignorants »⁵. Lui-même, élevé à la connaissance du troisième genre, est le détenteur du secret qui est la raison de sa prédication et qui échappe à Spinoza lui-même, à savoir cette voie de salut au rabais pour les non-initiés.

Rien de cela n'effleure l'enseignement du Christ selon Michel Henry. Il s'adresse directement aux hommes avec une force inégalée pour leur apprendre ce qu'ils sont, à savoir une *vie*, la vie de Dieu, une essence consubstantielle à leur être même. Il s'efforce de les détacher de l'emprise du monde, du visible, pour les reconduire à l'intériorité, à l'invisible. Cette opposition entre le visible et l'invisible est radicale⁶, elle se traduit par la dislocation des rapports humains habituels, et elle s'exprime en une série de paradoxes violents qui renversent la sagesse du monde. Ces paradoxes culminent dans les Béatitudes⁷, et il est curieux de remarquer que la lecture faite naguère par Hegel n'était pas différente. En tout cas le Christ subvertit la loi de réciprocité qui commande tous les échanges humains⁸. Une nouvelle définition non humaniste de la condition humaine en ressort, basée sur la non-réciprocité ou sur une nouvelle réciprocité signifiée par le « Qui sont mes frères et qui sont mes sœurs ? » Tout homme est fils de Dieu, engendré par sa naissance dans la vie à la filiation divine. Cette seconde nature est inscrite au plus secret de notre chair vivante, dans notre affectivité qui s'éprouve sans cesse. Certains alors seraient tentés de dire que la révélation du Christ sur l'homme coïncide trop bien avec la pensée de Michel Henry, voire d'invoquer l'exemple de Fichte.

Fichte, le Fichte de l'*Initiation à la vie bienheureuse*, est un des auteurs de prédilection de Michel Henry. L'idée qu'il proclame, qui est la thèse constitutive de la *Doctrine de la Science*, est celle de la génération divine. « De sa race nous sommes. » Tous les hommes affichent cette parenté génétique avec Dieu, que la *Doctrine de la Science* s'efforce d'élaborer de manière spéculative. Cela n'implique

5. *Tractatus theologico-politicus*, Alexandre MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, 1971 ; Sylvain ZAC, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, 1966.

6. *Paroles du Christ*, p. 22.

7. *Id.*, pp. 33-35.

8. *Id.*, pp. 36-37.

SIGNETS

 Xavier Tilliette

pas, dans l'esprit de Fichte, une supériorité de la spéculation sur la religion et la vie bienheureuse. Au Christ il revient d'avoir été l'initiateur et par là insigne, incomparable, alors que le *Wissenschaftslehrer* a bénéficié d'un environnement de réflexions, d'échanges, de discussions, qui ont orienté et affiné l'intuition. C'est pourquoi le Christ, solitaire, génie religieux, apparition prodigieuse et « personne nécessaire » de l'Histoire, est un *hapax*. Il est le Monogène. Fichte veut seulement le dépouiller de ses prérogatives et attributs judaïsants. Toutefois il n'enfreint pas l'interdit qu'il a statué lui-même : pas de transition du métaphysique à l'historique. On ne peut extrapoler de la conscience de soi du Christ, pure et béatifiante, à la nature divine. C'est vrai qu'en Lui et en Lui seul le métaphysique s'était fait historique, il était de plain-pied citoyen du royaume céleste. Mais son privilège n'est pas transférable, pas transmissible. Peu à peu et comme à son insu Fichte tend à élever Jésus du statut de *primus inter pares* à celui de Fils unique *primogenitus*. Mais il ne perd pas une syllabe sur le mystère central de l'Incarnation.

Rien de tel ni même de pareil chez Michel Henry. Son Jésus johannique est issu directement du Prologue, Il est le Verbe trinitaire et le Verbe intérieur désignés par la Tradition. Que l'enseignement essentiel du Christ se reproduise à grands traits dans la Phénoménologie matérielle, n'implique aucunement une metabase philosophique du kérygme. En réalité c'est le fil conducteur de l'immanence, étiré depuis les lointains débuts de *L'essence de la manifestation*, qui aboutissait à la philosophie chrétienne des derniers ouvrages⁹. Inutile de jalonner cette longue anticipation dont un moment fort est la désignation de Karl Marx, le philosophe du travail vivant, comme philosophe chrétien. La pensée de Michel Henry, peut-être quelquefois à son insu, était en quelque sorte aspirée par les enseignements du Messie johannique. Les références non seulement à Fichte et à Max Scheler, mais à Novalis et surtout à Maître Eckhart, attestaient qu'un pur levain de spiritualité chrétienne travaillait les longues analyses répétitives de la manifestation de l'essence. Que si toutefois on persiste à dénoncer une transposition philosophique des données chrétiennes, une clef philosophique de la Révélation – ce qui était ouvertement l'ambition de Hegel –, alors on méconnaît l'intention expresse de l'auteur, et surtout on interdit tout projet de christologie

9. *C'est Moi la Vérité*, Pour une philosophie du christianisme, 1996; *Incarnation. Une philosophie de la chair*, 2000; *Paroles du Christ*, 2002.

Un philosophe selon l'Évangile

philosophique, c'est-à-dire d'une christologie qui s'exprime avec la langue et les moyens de la philosophie ou plutôt d'une philosophie.

Les paroles du Christ qui Le concernent Lui-même font l'objet d'une attentive élucidation. L'auto-attestation qui constitue l'essentiel de son message se revêt d'une autorité qui est celle du Verbe de Dieu et par conséquent se légitime elle-même¹⁰. Il est de condition divine et nul témoignage extérieur ne prévaut contre la Parole de la Vie qu'Il profère, un *Logos* qui est l'auto-révélation de la Vie. Un chapitre est voué à cette « auto-justification » qui se rattache à l'Incarnation même, puisque celle-ci veut dire que la Parole même de la Vie est entrée « dans la chair du Christ »¹¹. Le Christ est cette Parole même, et c'est la présomption et l'aveuglement de l'humanisme qui prétendent décider que la voix entendue est la « voix de l'ange »¹², l'allusion à Kant n'a pas besoin d'être relevée.

Un des problèmes qui a tracassé le plus Michel Henry après la parution de *C'est Moi la Vérité* se rapporte à l'immanence des vivants mortels à la Vie impérissable, et à l'appartenance des hommes au Fils par antonomase, au Christ, qui se traduit par la formule *Filii in Filio*. Une vie finie et limitée ne subsiste que par son inhérence à la Vie absolue de Dieu. De même que la Vie absolue s'éprouve à jamais dans le Premier Soi vivant, de même tout vivant n'a d'ipséité que par le premier Soi auquel la vie s'est communiquée¹³. Tous sont vivants, et tous les vivants sont fils de Dieu par droit de naissance intemporelle. La génération éternelle du Verbe est la condition de la naissance surnaturelle. Tout homme est donc Fils de Dieu, en condition filiale, par l'immanence du Verbe en chacun. « Chaque vivant n'est donné à soi que dans cette auto-révélation de la Vie en son Verbe.¹⁴ » Tout homme est le « Fils de la Vie », une formule qui avait frappé le jeune Hegel.

On peut préciser encore le rapport du Fils Premier Né, identique au Verbe, et des hommes Fils de Dieu, engendrés dans la Vie. C'est le Verbe caché dans la vie de chacun qui confère la condition filiale¹⁵,

10. *Paroles du Christ*, pp. 59-62 ; 70-71.

11. *Id.*, chap. VI, pp. 75-85.

12. *Id.*, p. 84 n (Kant, *Le conflit des Facultés*, 1^{re} section, I, remarque générale, *Œuvres*, Pléiade, t. 3, p. 872).

13. *Id.*, pp. 105-106, 109, 114, 132, 135, 140.

14. *Id.*, p. 132.

15. *Id.*, pp. 67, 93, 121.

SIGNETS _____ **Xavier Tilliette**

c'est cette condition de Fils octroyée qui fait la faiblesse et la force de l'existence finie. C'est la vie infinie de Dieu et du Premier Vivant qui court dans les veines de tous les Moi vivants, mais elle ne se personnalise et ne s'immanentise que dans l'auto-révélation de son Verbe, tout homme est engendré dans le Premier Soi. Jadis l'abbé Nédoncelle avait émis cette suggestion profonde que le Christ est le Moi transcendantal, le Moi de tous les hommes¹⁶. C'est aussi la pensée de Blondel, cette assimilation atteint son paroxysme pendant l'Agonie. Ce que Michel Henry, avec une ardeur contenue, dit du cœur de Caïn¹⁷, va exactement dans le même sens. L'inhérence des *Filii in Filio* n'a même pas besoin de l'adoption par grâce qui vient parachever la naissance surnaturelle. « C'est dans le Soi de la Vie absolue, dans son Verbe, que chaque Soi est engendré à son tour : "En lui tout a été fait..."¹⁸ » La naissance est intemporelle, et l'étreinte de la Vie dans le Premier Soi se répète en chaque vivant¹⁹. C'est la prière du Fils, c'est sa mission, entrevue dans la « vision fulgurante de Maître Eckhart : "Dieu m'engendre comme lui-même."²⁰ »

Xavier Tilliette, S. J., né en 1921. Dernières publications : *Jésus romantique*, coll. « Jésus et Jésus-Christ », Desclée, 2002 ; *La Mémoire et l'Invisible*, Ad Solem, 2002.

16. Dans *Problèmes actuels de christologie*, Éd. H. BOUËSSÉ et J. J. LATOUR, DDB, 1965.

17. *Paroles du Christ*, pp. 103, 124, 126, 130.

18. *Id.*, p. 146.

19. *Id.*, p. 132.

20. *Id.*, p. 140.

Communio, n° XXVIII, 1 – janvier-février 2003

Marc OUELLET

Marie et l'avenir de l'œcuménisme

LES célébrations du Jubilé de l'An 2000 ont fait croître l'espérance et l'exigence d'une confession commune du Don de Dieu en Jésus-Christ, que les églises chrétiennes ont mission d'annoncer au monde. Maintes discussions sur l'avenir de l'œcuménisme expriment le désir impatient de résultats plus concrets et le besoin urgent d'une expression visible de la foi commune au Dieu trine afin que le monde puisse croire. J'aborderai ici cette exigence sous un angle peut-être inattendu mais qui permettra de saisir la nature de l'unité chrétienne à partir de son origine en Dieu. Les églises chrétiennes partagent déjà la vie de Dieu lui-même « par l'incorporation au Christ et l'inhabitation du Saint Esprit »¹. Car, en un sens profond, l'unité à laquelle nous aspirons est déjà donnée dans le don que Dieu fait de lui-même au baptême. Marie rayonne déjà cette unité, par son *fiat* simple et entier qui accueille pleinement le Don de Dieu. À sa suite, tout chrétien et chaque église sont invités à contempler avec elle le mystère du Christ, comme Jean-Paul II vient tout juste de le reposer². Bref, avant toute discussion sur l'avenir de l'œcuménisme, nous rejoignons Marie dans son écoute de la

1. *Novo Millenio Ineunte*, 31.

2. «Faisant suite à la réflexion proposée dans la Lettre apostolique *Novo Millenio Ineunte*, dans laquelle, après l'expérience jubilaire, j'ai invité le Peuple de Dieu à «repartir du Christ», j'ai senti la nécessité de développer une réflexion sur le Rosaire, presque comme un couronnement marial de cette lettre apostolique, pour exhorter à la contemplation du visage du Christ en

SIGNETS

 Marc Ouellet

Parole de Dieu afin de mieux cerner la nature de cette unité et la source d'où elle procède.

« Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient en nous eux aussi, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (*Jean* 17, 21). L'unité pour laquelle Jésus a prié et souffert, l'unité qu'il veut partager avec toute l'humanité, est l'unité d'Amour des trois Personnes divines qui se révèlent en sa mort et sa résurrection. Cette unité a fait son entrée dans l'histoire humaine quand Marie de Nazareth a dit « Oui » au dessein de Dieu.

Le Nouveau Testament témoigne que l'unité de Dieu et de son Dessein est un mystère d'Amour : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que tout homme qui croit en Lui, ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (*Jean* 3,16). Quand l'Évangéliste saint Jean parle de l'amour de Dieu, il pense évidemment à l'amour infini du Père pour le monde, mais son enseignement va beaucoup plus loin. Le disciple bien aimé sait que « quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu, car Dieu est Amour » (*1 Jean* 4, 7-8). Quand il écrit que « Dieu est Amour », il pense à Dieu tel qu'Il est en Lui-même, Amour trinitaire fondé sur le don du Père engendrant le Fils dans l'unité du Saint Esprit. L'unité de l'essence divine, selon le Nouveau Testament, est donc à comprendre à partir de l'Amour, c'est-à-dire à partir du Don de soi qui engendre l'Autre pour être Un avec Lui, dans le même Esprit.

« Le Père et moi nous sommes un » dit Jésus, « et la Gloire que tu m'as donnée, je la leur ai donnée afin qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un, et que le monde sache que tu m'as envoyé et que je les ai aimés comme tu m'as aimé » (v. 23). Jésus ne prie pas pour obtenir du Père une unité de deuxième ordre, un pâle reflet des rapports trinitaires ; il prie pour que le même amour qui l'unit au Père dans l'Esprit, unisse tous ses disciples « afin qu'ils soient eux aussi consacrés en vérité » (v. 19) et « qu'ils contemplent la gloire que tu m'as donnée » (v. 24). L'objet ultime de sa prière est le partage de la Gloire du Père qui resplendit dans l'Esprit Saint. Cela veut dire beaucoup plus qu'une unité d'imitation ; il s'agit d'une unité de participation aux relations trinitaires³.

compagnie de sa très sainte Mère et à son école » (JEAN-PAUL II, *Lettre apostolique Rosarium Virginis Mariae*, sur le rosaire, Libreria Editrice Vaticane, 2002, 3).

3. Pour l'analyse exégétique de la pensée johannique, cf. Klaus SCHOLTISSEK, *In Ihm sein und bleiben*. Freiburg im Brisgau, 2000.

Marie et l'avenir de l'œcuménisme

Dieu-Amour veut donc partager avec nous son unité. Celle-ci est descendue parmi nous quand le Verbe s'est fait chair. Le Fils du Père est devenu Fils de Marie et il a ainsi introduit dans les rapports humains l'amour trinitaire comme nouveau principe d'unité. Marie en a été la première récipiendaire quand elle a dit Oui, dans la foi, à la Parole de l'Ange lui annonçant qu'elle serait la Mère du Fils de Dieu. Par la grâce de son Oui, prononcé dans le Saint Esprit, l'amour trinitaire a fait irruption dans son âme et dans sa chair pour établir à partir du Verbe incarné en elle, une participation des relations humaines aux relations trinitaires. Son rapport maternel à Jésus, dans la foi, a été la première école de communion trinitaire sur la terre des hommes. Jésus lui-même a appris humainement à vivre sa relation au Père à travers sa relation filiale à Marie.

Joseph aussi a été introduit dans ce Royaume de l'Amour par l'accueil de sa vocation singulière d'époux de la Vierge et de père de cet Enfant venu d'Ailleurs. Il a cru, lui aussi, au mystère de l'Amour et il a été non seulement le protecteur et le gardien du rapport unique de cette mère et de cet Enfant, mais il y a participé à sa façon, en étant pour Jésus le visage humain de son Père éternel. Jésus, tout en étant conscient de sa relation unique au Père du Ciel, a voulu exprimer à l'endroit de Joseph sa soumission à la volonté du Père céleste et sa gratitude d'avoir un père humain qui veille sur lui et sa mère en toute chose.

Jean-Paul II a médité profondément ce mystère de communion de la famille humaine de Jésus qui laisse transparaître en filigrane sa famille trinitaire. Il en a fait un leitmotiv de son pontificat, depuis l'Exhortation apostolique *Familiaris Consortio* jusqu'à l'encyclique *Evangelium Vitae*, en passant par la Lettre *Mulieris Dignitatem* sur la Dignité de la femme et la Lettre *aux Familles*, sans oublier l'Encyclique *Redemptoris Mater* et la lettre *Redemptoris Custos* consacrée à saint Joseph et à son rôle dans la Sainte Famille, que le Saint Père désigne comme la première Église domestique. Cet enseignement explique pourquoi il a fait du mariage et de la famille une priorité pastorale de son pontificat et quelle a été l'inspiration et le fondement de son combat pour la dignité de la personne humaine et le respect des droits humains. Il laisse en héritage un développement significatif de l'image conciliaire de l'Église, Famille de Dieu, qui émerge maintenant comme une catégorie ecclésiologique prometteuse, notamment en Afrique⁴.

4. JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique Ecclesia in Africa*, Ed. Vaticana, 1995, 63, 80-85, 92.

SIGNETS _____ **Marc Ouellet**

Une autre priorité du pontificat de Jean-Paul II est l'œcuménisme qu'il a voulu promouvoir en suivant fidèlement les principes du Concile Vatican II. Le Saint Père est devenu sans conteste le champion de la cause de l'unité des chrétiens. Par son enseignement, ses voyages apostoliques et ses gestes, il a ouvert toutes grandes les portes de l'Église catholique à la fraternité retrouvée avec les autres églises et communautés ecclésiales. La préparation du Jubilé, l'Encyclique *Ut unum sint*, les demandes de pardon, l'ouverture de la porte sainte à saint Paul hors les murs en compagnie du primat de Canterbury et d'un métropolitain du patriarcat de Constantinople, la main humble et ferme tendue aux Orthodoxes lors de ses récents voyages, tout indique chez lui une conscience de l'urgence de la cause œcuménique et une détermination à répondre par tous les moyens à la volonté du Christ sur son Église. La visite officielle à Rome de l'Église orthodoxe de Grèce, d'abord très réticente, réveille de nouveau l'espoir d'une réconciliation prochaine des églises même si la route semble plus longue que prévu. Par ailleurs, une pleine réunification avec l'Église orthodoxe russe pourra-t-elle se faire autrement que par une conversion du cœur, plus profonde, et des relations fraternelles plus authentiques, de part et d'autre ?

Donner suite à cette grande priorité du pontificat de Jean-Paul II demande audace, persévérance et créativité au plan de la réflexion et des initiatives ; mais puisque l'unité est un don de Dieu, puisque l'unité est le Don que Dieu fait de sa propre communion, il faut penser à renouveler non seulement les structures, les habitudes, les mentalités mais avant tout l'attitude de base qui permet d'accueillir le Don de Dieu. Car l'unité est d'abord une grâce, ce n'est pas « notre » œuvre, c'est l'œuvre de Dieu et l'accueil de Sa Personne. C'est pourquoi l'avenir de l'œcuménisme m'apparaît lié au rôle de Marie dans la famille de Dieu qu'est l'Église. Il me semble qu'un renouveau de l'œcuménisme spirituel à l'école de Marie pourrait ouvrir de nouveaux horizons pour le rapprochement des églises. Trois points retiendront notre attention : premièrement, Marie et le renouveau de l'œcuménisme spirituel promue par le Concile Vatican II ; deuxièmement, Marie et la « spiritualité de communion » proposée par Jean-Paul II dans l'Exhortation apostolique *Novo Millennio Ineunte* ; troisièmement, le « profil marial » de l'Église selon Hans Urs von Balthasar et ses répercussions œcuméniques.

Cette approche peut surprendre et elle comporte certes des risques. On pourrait craindre une nouvelle dérive vers une piété

Marie et l'avenir de l'œcuménisme

mariale exagérée ou encore un retour à la mariologie isolée que le Concile a réintégrée dans l'ecclésiologie. Mais ces craintes légitimes ne doivent pas empêcher d'oser et j'ai été précédé dans cette audace par le Groupe œcuménique des Dombes qui a publié en 1997-1998 un beau document sur *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*. Ce groupe d'une quarantaine de théologiens catholiques et réformés a produit une synthèse remarquable qui conclut ainsi : « tout notre travail a montré que rien en Marie ne permet de faire d'elle le symbole de ce qui nous sépare »⁵. Une réflexion semblable est actuellement en cours dans le dialogue théologique officiel entre l'Église catholique et la Communion anglicane. Ne faut-il pas se réjouir de ce rapprochement significatif et souhaiter qu'un jour un nouveau Concile œcuménique portant sur l'unité des chrétiens puisse célébrer, avec la grâce de Dieu, la restauration de la pleine communion entre les Églises ? Je suis profondément convaincu que le dialogue sur Marie peut hâter cette réconciliation, car aucune cause n'est plus chère à la Mère de Dieu que l'unité de la Famille de Dieu qu'est l'Église.

I. Pour le renouveau de l'œcuménisme spirituel à l'école de Marie

De grands pas ont été franchis depuis l'entrée solennelle et irréversible de l'Église catholique dans le mouvement œcuménique au Concile Vatican II. Le moment le plus significatif du Concile n'a pas été le vote, très important, sur le Décret *Unitatis Redintegratio* qui établit les principes catholiques de l'œcuménisme. C'est un autre vote, très dramatique, qui a vu l'assemblée se couper en deux et décider finalement par 50 voix, après un débat passionné et mémorable, que le texte sur la Vierge Marie, prévu comme document à part, allait faire partie de la Constitution *Lumen Gentium* sur l'Église. Cette décision capitale marquait un tournant dans la façon de traiter Marie et la mariologie, non pas comme une doctrine en soi, mais comme une partie de l'ecclésiologie et de la christologie.

5. Document du Groupe des Dombes, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*. I. *Dans l'histoire et l'Écriture* ; II. *Controverse et conversion* ; La Documentation catholique, 3 et 17 août 1997, No. 2165, pp. 721-749 ; 2 et 16 août 1998, pp. 719-745, ici p. 742.

SIGNETS

 Marc Ouellet

Ressentie comme un cran d'arrêt pour le mouvement marial, cette décision a grandement favorisé le rapprochement de l'Église catholique et des frères chrétiens qui s'opposaient aux excès d'une certaine piété mariale catholique.

Parmi les grands moments de l'œcuménisme post-conciliaire, rappelons au passage la levée des excommunications réciproques de 1054 entre Rome et Constantinople, qui a été réalisée par Paul VI et le patriarche Athénagoras le 7 décembre 1964 ; ce geste à grande portée symbolique a ouvert des perspectives d'unité prochaine entre ces Églises Sœurs désormais réconciliées mais pas encore rétablies dans la pleine communion du premier millénaire. Signalons en outre que des accords christologiques ont été signés entre l'Église catholique et quelques anciennes églises orientales dont l'Église arménienne, l'Église copte, l'Église assyrienne ; une Déclaration conjointe de très grande importance entre l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale sur la Justification a été signée le 31 octobre 1999 ; enfin la célébration du Jubilé de l'An 2000 a fait grandir les attentes d'une restauration prochaine de la pleine communion entre les disciples du même Seigneur qui proclament le même évangile de par le monde.

Comment surmonter les obstacles qui s'opposent encore au témoignage commun que doivent donner les chrétiens ? Nous sommes plus conscients aujourd'hui des limites humaines qui freinent la marche vers la pleine communion ; c'est pourquoi il faut raviver l'œcuménisme spirituel qui replace les efforts humains dans leur juste lumière, et qui a toujours été considéré comme l'âme du mouvement œcuménique⁶. Cela veut dire raviver la prière pour l'unité, en contemplant le Christ priant le Père, comme nous le faisons au début. Rappelons que sa prière s'intéresse à l'unité des disciples « afin que le monde croie », mais n'oublions pas que cette prière s'intéresse avant tout à la gloire du Père : « Père, glorifie ton Fils pour que ton Fils te glorifie » (*Jean 17, 1*). Jésus ne cherche pas sa propre gloire, s'il prie pour sa propre glorification, c'est pour que le Père soit glorifié. Son attitude profonde est toute centrée sur le Père qu'il veut glorifier par sa mission comme il le glorifie dans l'éternité. Ce qui habite Jésus au plus profond, ce n'est pas le succès

6. Cf. Walter KASPER, *Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven für die Zukunft*. Stimmen der Zeit, Heft 2, Februar 2002, Band 220, 75-89.

Marie et l'avenir de l'œcuménisme

de sa propre mission, c'est que le Père soit reconnu, aimé et glorifié dans le monde, par l'unité de ses enfants pour qui il est prêt à tous les sacrifices.

Cette attitude filiale de Jésus passe en Marie avec le mystère de l'incarnation. L'Esprit Saint qui la couvre de son ombre dispose d'abord son cœur et sa foi à cette attitude, afin qu'elle accueille dignement l'hôte divin, le Fils du Très-Haut, qui l'inonde de sa grâce en faisant chez elle sa demeure. C'est pourquoi Marie est Vierge et pure d'une pureté à nulle autre pareille, car elle épouse en son obéissance à la Parole, l'attitude même de la Parole éternelle, toute tournée vers le Père, avant la création du monde (*Jean* 1, 18). D'où l'unité parfaite de la Mère et de l'Enfant, dans le même Esprit de louange, d'obéissance et de service de la Gloire du Père. L'Église naît de cette unité, l'Église «est» cette unité immaculée et indissoluble de l'amour trinitaire répandu et accueilli par la Servante du Seigneur.

Cette foi vivante de Marie en la Parole vivante de Dieu en elle n'est-elle pas depuis toujours la norme de la foi de l'Église face à l'Écriture? D'où peut-on reconstruire l'unité des Églises sinon à partir de cette attitude d'accueil et d'obéissance à la Parole de Dieu? Marie n'est-elle pas le vivant rappel à regarder Jésus, à lui confier tous les besoins et à faire ce qu'il dit? Pourquoi ne pas demander à l'Esprit Saint de couvrir de son ombre le mouvement œcuménique afin qu'ensemble avec Marie nous retrouvions tous l'attitude juste face à la Parole? L'œcuménisme spirituel ne pourra faire de nouveaux progrès sans un sérieux renouvellement et approfondissement à cet égard. La semaine de prières pour l'unité des chrétiens témoigne déjà d'un amour largement partagé de la Parole de Dieu. Suite à l'impulsion vigoureuse du Grand Jubilé, puisse l'œcuménisme spirituel redevenir l'inspiration et la méthode privilégiée de la pleine communion des églises.

II. « Faire de l'Église la maison et l'école de la communion » (*Novo Millenio Ineunte*, 43)

La Lettre apostolique *Novo Millenio Ineunte* propose, sous ce titre, « un engagement résolu, au niveau de l'Église universelle et des églises particulières » pour une spiritualité de communion « qui incarne et manifeste l'essence même du mystère de l'Église » (42).

SIGNETS

 Marc Ouellet

« Faire de l'Église *la maison et l'école de la communion*, tel est le grand défi qui se présente à nous dans le millénaire qui commence. »

Ce grand défi réclame un programme concret et opérationnel, mais il suppose avant tout un « esprit », sans lequel « les moyens extérieurs de la communion serviraient à bien peu de choses » (43). À l'heure du village global et de l'intense aspiration de l'humanité à une « maison commune » non seulement pour l'Europe mais pour tous, l'Église du nouveau millénaire éprouve de toutes parts l'urgence d'une écoute renouvelée de l'Esprit qui parle aux églises d'Asie, d'Afrique, d'Amérique et d'ailleurs, afin d'entendre le cri des pauvres et d'offrir aux pauvres la bonne nouvelle du Royaume qui vient. *Faire de l'Église la maison et l'école de la communion* est un idéal qui repart toujours de la rencontre du Christ avec les pauvres, de la rencontre du Christ pauvre chez les pauvres, d'où jaillit le respect absolu des personnes, quelles que soient leurs limites et leurs handicaps. Je me souviendrai toujours du témoignage émouvant de Jean Vanier devant Jean-Paul II à la Pentecôte de 1998, qui avait rappelé aux 200 000 membres et amis des nouveaux mouvements et communautés présents sur la place Saint Pierre, la dignité inviolable des plus petits et des plus vulnérables. L'Église est cette école de l'amour qui donne priorité aux plus faibles et aux plus menacés, parce qu'elle découvre en eux le Christ mendiant l'amour et la compassion. Mère Teresa n'enseignait que cela quand elle embrassait en chaque pauvre le Christ, le plus Pauvre d'entre les pauvres. D'où l'impact planétaire de son témoignage qui illustre l'œcuménisme de la sainteté.

Une « spiritualité de communion » suppose donc, nous l'avons déjà évoqué, « un regard du cœur porté sur le mystère de la Trinité qui habite en nous, et dont la lumière doit aussi être perçue sur le visage des frères qui sont à nos côtés » (43). Ce regard qui perçoit la lumière divine au-dedans et au dehors, est celui de Marie, la comblée de grâce. Regard de foi tourné vers l'Hôte intérieur mais menant directement à l'action immédiate et empressée. Elle se rendit en hâte visiter sa cousine Elisabeth. Plus tard, aux noces de Cana, elle voit la fête menacée et elle intervient simplement : « Faites tout ce qu'Il vous dira ». À la Croix, la Mère vit le côté de son Fils transpercé et elle se tint debout, dans la foi, compatissant indiciblement. Son accueil du Verbe fait chair, du début à la fin, est simple, empressé, joyeux, discret et tout traduit en service. « Bienheureuse toi qui as cru ! » chante l'Église en s'efforçant de communier au même Esprit.

Marie et l'avenir de l'œcuménisme

L'épanouissement de cette communion dans l'Église suppose des attitudes d'accueil, d'échanges, de réconciliation et de solidarité entre tous. D'où l'importance du « commandement nouveau » (*Jean* 13, 34) et de la « voie supérieure » de la charité dont parle l'Apôtre des Gentils (*I Corinthiens* 13). Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, docteur de l'Amour, a compris sa propre mission dans l'Église comme un témoignage rendu à l'Amour qui transcende et anime tous les charismes. Sa mission existentielle et théologique a été de vivre l'Amour englobant et enveloppant qui la rend si universelle et donc si proche de la Mère de Dieu. Patronne des missions, ses restes mortels parcourent actuellement le monde du Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest comme un sacrement de l'Amour qui n'a pas de frontières. Puisse-t-elle inspirer le mouvement œcuménique et susciter entre les Églises et communautés ecclésiales une plus grande ouverture à l'Esprit d'Amour qui opère l'unité dans la diversité.

Le primat de l'Amour permet d'approfondir aussi le sens de l'institution ecclésiale et de ses organismes de gouvernement, de consultation et de participation. La spiritualité de communion « donne une âme aux éléments institutionnels en proposant la confiance et l'ouverture » qui permettent à tous les membres du peuple de Dieu d'exercer leur propre responsabilité. *Novo Millenio Ineunte* rappelle opportunément le besoin de vérifier et de développer le fonctionnement des services spécifiques de la communion que sont le ministère pétrinien et la collégialité épiscopale (44). Toutefois, les méthodes synodales n'étant pas celles de la démocratie parlementaire, toute transformation légitime et souhaitable pour une responsabilité mieux partagée entre le centre et la périphérie, doit s'inscrire dans une logique de communion où prévaut le sens du mystère de l'Église. L'unité de l'Église et des Églises dépendra certes dans l'avenir de l'amélioration des structures de participation, mais à la condition de ne pas sous-estimer la force de l'amour et du pardon, qui libère des énergies plus profondes que la négociation ou la diplomatie.

L'expérience du mouvement des *Focolari* demeure à cet égard emblématique et prometteuse pour l'avenir de l'œcuménisme. La spiritualité de l'unité, qui est celle du mouvement, n'est autre que la « Via Mariae », qui accueille Jésus en son cœur et en son sein et le donne au monde⁷. *L'œuvre de Marie* de son vrai nom, ne promeut pas particulièrement la figure de Marie, elle épouse plutôt sa discrétion et sa communion à Jésus abandonné, de qui jaillit l'unité de

7. Chiara LUBICH, *La dottrina spirituale*, 2001.

SIGNETS _____ **Marc Ouellet**

l'amour plus fort que la mort. Les expériences innombrables de Chiara Lubich sur le plan œcuménique et même interreligieux annoncent l'œcuménisme de la vie et du peuple (« *ecumenismo di popolo* ») dont l'Église a grand besoin pour devenir plus crédible aux yeux du monde.

Au plan des rapports œcuméniques, une spiritualité de communion prend acte des acquis du mouvement qui sont décrits dans l'encyclique *Ut unum sint*, notamment la fraternité retrouvée entre les églises et communautés ecclésiales. Cette fraternité retrouvée, qui a supplanté l'antagonisme d'autrefois, se reflète dans la manière plus positive de désigner les frères qu'on disait « séparés », comme des frères n'étant pas encore en pleine communion avec nous. Les rencontres avec ces frères à l'occasion des célébrations, des dialogues ou des engagements communs, démontrent de plus en plus que la fraternité et « le dialogue ne se limitent pas à un échange d'idées. En quelque manière, ils (sont) toujours un « échange de dons » (*Ut unum sint* 28 ; *Lumen Gentium* 13) ; ces échanges provoquent toujours plus profondément à un « dialogue de conversion » non seulement pour les individus, mais aussi pour les Églises.

III. « Profil marial » de l'Église et dialogue œcuménique

Un survol des dialogues œcuméniques des vingt dernières années indique que la notion de *koinônia* – *communio* est devenue le concept-clef de l'ecclésiologie catholique et de plusieurs partenaires de dialogue. Une convergence remarquable se manifeste autour de ce concept biblique qui est au centre de l'interprétation ecclésiologique du Concile Vatican II. Les débats sur l'interprétation à donner au *subsistit in* l'ont clairement manifesté notamment depuis la Déclaration *Dominus Iesus* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Comment comprendre que l'Église du Christ « subsiste » dans l'Église catholique, sans s'identifier avec elle au point d'exclure les autres réalités ecclésiales apparemment détachées de sa propre communion ?

La façon d'interpréter la subsistance de l'Église comme « sujet » de communion pose la question de la nature de l'Église, du rapport entre sa dimension universelle et sa dimension particulière ou locale, de même que la question du rapport entre primauté pontificale et collégialité épiscopale, questions qui pèsent évidemment sur la manière de concevoir ensuite la restauration de la pleine commu-

Marie et l'avenir de l'œcuménisme

nion entre l'Église catholique romaine et les autres Églises et communautés ecclésiales. Le débat se développe au sein même de la Curie romaine où les positions exprimées récemment par les cardinaux Joseph Ratzinger et Walter Kasper ont fait percevoir les enjeux de l'ecclésiologie de communion. À mon sens, ce débat gagnerait à intégrer l'ecclésiologie mariale de Hans Urs von Balthasar qui apporte un éclairage et un approfondissement « symbolique » à la théologie de l'unité de l'Église⁸.

Selon lui, la priorité de l'Église universelle sur l'Église locale se comprend non pas à partir de Jérusalem, d'Antioche ou de Rome, mais à partir de Marie qui accueille et communique, dans la foi, au Verbe fait chair. Balthasar soutient que l'Église catholique ne commence pas à la Pentecôte mais dans la chambre de Nazareth où la communion de la Mère et de l'Enfant, dans le Saint-Esprit, contient déjà *in nuce* les propriétés de l'Église une, sainte, catholique et apostolique. L'Église qui préexiste dans la pensée de Dieu est la fille de Sion personnalisée historiquement en Marie, où elle subsiste qualitativement en cette personne « singulière » et « catholique » qui unit l'Église universelle à chaque Église locale. À partir de Marie, première Église, se déploie l'unité de l'Église dans la diversité des communautés, sans dissolution de l'universel dans le particulier ni absorption du particulier dans l'universel. Cette unité Marie-Église, de nature spirituelle et personnelle, jaillit partout de la communion eucharistique que partage chaque communauté de disciples, en accueillant avec Marie l'Esprit de Pentecôte.

L'Esprit Saint, Don du Père par le Fils, porte l'intimité trinitaire à l'intérieur du rapport Christ-Marie-Église. Aucun concept humain ne peut saisir adéquatement cette réalité qui est un mystère de foi. L'image paulinienne du grand mystère nuptial du Christ et de l'Église balbutie quelque chose de cette très intime communion. Il faudrait approfondir les implications de cette ecclésiologie nuptiale, à l'aide de la périchorèse Marie-Église déjà présente dans la patristique, pour poser dans une lumière renouvelée les questions controversées du ministère apostolique et pétrinien, de la collégialité et de la synodalité qui occupent les dialogues œcuméniques.

8. Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Qui est l'Église ?* Éd. du Cerf, 2000 ; *La Dramatique divine. II. Les personnes du drame. 2. Les personnes dans le Christ*, pp. 211-289 ; pour l'analyse critique des positions : Stephan ACKERMANN, *Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche*, 2001, pp. 291-350.

SIGNETS

 Marc Ouellet

Jean-Paul II l'a insinué en parlant du « profil marial » de l'Église comme étant plus fondamental pour l'unité de l'Église que le « principe pétrinien »⁹. Au numéro 28 de *Mulieris Dignitatem*, le Saint Père, s'éloignant de la réserve habituelle des documents du Magistère, a osé citer Hans Urs von Balthasar : « Ce profil *marial* est aussi fondamental et caractéristique de l'Église – sinon davantage – que le profil *apostolique et pétrinien*, auquel il est profondément uni... La dimension mariale précède la dimension pétrinienne, tout en lui étant étroitement unie et complémentaire. Marie, l'Immaculée, précède toute autre personne et, bien sûr, Pierre et les apôtres, issus de la masse du genre humain qui naît sous le péché... Comme l'a bien dit un théologien contemporain, "Marie est la Reine des Apôtres", sans revendiquer pour elle les pouvoirs apostoliques. Elle a autre chose et beaucoup plus.¹⁰ »

« Elle a autre chose et beaucoup plus. » Marie est la réponse de l'amour à l'Amour. Elle est la servante du Seigneur qui accueille parfaitement son Amour, l'unique chose nécessaire pour l'éternité. « Dans le cœur de l'Église, ma mère, je serai l'Amour, ainsi je serai tout » s'écriait Thérèse de l'Enfant Jésus. Marie ne convoite pas le pouvoir des Apôtres de représenter le Christ, car elle incarne tout simplement de façon singulière et personnelle, l'identité la plus profonde de l'Église-Épouse. Tout ce qui est structure, pouvoir, institution dans l'Église n'a de sens qu'en fonction et en vue de l'Amour. Marie ne représente rien, elle est tout simplement l'Église de l'Amour en son membre le plus éminent, dont l'éminence consiste précisément en son rapport intime de communion avec tous les autres membres du corps du Christ. Une méditation biblique et œcuménique sur ce rapport permettrait de préciser la « hiérarchie des vérités » qui sont nécessaires à l'unité de l'Église et d'approfondir l'attitude œcuménique permettant de respecter et d'intégrer les diversités compatibles avec l'unité voulue par le Christ.

Je suis persuadé qu'un dialogue œcuménique élargi sur *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints* à l'instar du Groupe des Dombes pourrait marquer une avancée très significative de la cause de l'unité. Une prise de conscience plus large et plus profonde de l'unité qui procède du « principe marial » permettrait de

9. JEAN-PAUL II, *Lettre apostolique « Mulieris Dignitatem »*, 27, note 55.

10. *Ibidem.*, note 55 ; H. U. VON BALTHASAR, *Neue Klarstellungen* : Allocution aux Cardinaux et aux Prélats de la Curie romaine (22 décembre 1987) : *l'Osservatore Romano*, 23 décembre 1987).

Marie et l'avenir de l'œcuménisme

mieux situer la dimension apostolique et pétrinienne qui occupe davantage l'actualité, mais sur laquelle on ne parviendra pas à un accord tant que ne sera pas mieux intégrée la dimension mariale et féminine de l'Église. Tant que les Orthodoxes et les Orientaux ne sentiront pas profondément notre communion mutuelle en la *Theotokos*, ils se méfieront de notre œcuménisme et ils résisteront à l'envahissement de l'Occident. Du côté protestant, le recentrement opéré par le Concile, que confirme le Document du Groupe des Dombes laisse présager d'autres avancées significatives pour l'avenir. Il me semble qu'un accord multilatéral – pourquoi pas un Concile ? – sur la figure évangélique de Marie en son lien au Christ et à l'Église, d'après les Écritures, aurait un impact symbolique sans précédent. Ne serait-ce pas une invitation pressante lancée à tous les disciples du Christ, en commençant par ceux de l'Église catholique, à se convertir plus profondément à la cause de l'unité ?

J'évoque en terminant mon récent voyage en Afrique de l'Ouest, comme secrétaire du Conseil Pontifical pour la Promotion de l'unité des chrétiens, où j'ai eu la surprise de découvrir le sanctuaire de Yamoussoukro en Côte d'Ivoire, dédié à Notre Dame de la Paix. Quel étonnement de voir surgir au milieu de la jungle ce temple fabuleux, littéralement tombé du ciel comme un feu d'Apocalypse. Un temple grand, plus beau et plus universel que Saint Pierre de Rome. Temple eschatologique, rayonnant de Gloire trinitaire, aux dimensions de la planète. Cadeau gratuit, inexplicable et splendide de la Mère de Dieu à tous les enfants de Dieu dispersés de par le monde. Car la grâce de Dieu aime confondre la sagesse humaine par la magnificence de ses dons aux pauvres. Qu'une foule innombrable de saints, de communautés et de peuples prennent la route de cette Jérusalem céleste descendue du ciel de l'Afrique, et confiée aux bons soins du Saint Père. Que le mouvement œcuménique tende la main au mouvement marial pour qu'ensemble avec Marie et tous les pauvres, sous la mouvance de l'Esprit Saint, tous s'unissent pour hâter la venue du Royaume et pour chanter la Gloire du Père qui resplendit sur le visage de son Christ. *Duc in Altum !*

Marc Ouellet est membre du comité de rédaction de *Communio* Amérique du Nord. Prêtre du diocèse d'Amos, Québec, Canada ; puis titulaire de la chaire de théologie dogmatique à l'Institut Jean-Paul II pour les études sur le mariage et la famille, Université du Latran, Rome. Secrétaire du Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens, lorsqu'il a composé le présent texte. Vient d'être nommé archevêque de Québec et Primat du Canada.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Présidente-directrice de la publication : Isabelle LEDOUX-RAK. Directeur de la collection : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteurs en chef-adjoints : Thierry BEDOUELLE et Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Béatrice Joyeux, Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureauux, Didier Laroque, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Xavier Morales, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, fax : 01.42.78.28.40, courrier électronique : communio@club-internet.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires.

BULLETIN D'ABONNEMENT

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – CCP 18676 23 F Paris

pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur
 pour la **Suisse** : « Amitié Communio », monastère du Carmel, CH 1661, Le Pâquier
 pour le **Canada** : PERIODICA CP 444 OUTREMONT QC. H2V1E2

- OUI, je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement :).
- Je parraine cet abonnement :
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :
- Nom Adresse
-
- Montant du règlement à joindre* par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.
- Date : Signature :

TARIFS ABONNEMENT

Un an (six numéros)

Le numéro : **11 € (72,16 FF)** en librairie

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France et Zone Euro	Normal	56 € 367,34 FF <input type="checkbox"/>	100 € 655,96 FF <input type="checkbox"/>	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Soutien	68 € 446,05 FF	127 € 833,07 FF	
Belgique	Normal	56 € 2 259,04 FB	100 € 4 034 FB	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	68 € 2 743,12 FB	127 € 5 123,18 FB	
Suisse	Normal	98 FS	177 FS	« Amitié Communio », monastère de Carmel, CH 1661 Le Pâquier CCP 17-3062-0 Fribourg
	Soutien	120 FS	225 FS	
Autres pays (par avion)	Économique	61 € 400,14 FF	114 € 747,79 FF	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Prioritaire et Soutien	70 € 459,17 FF	127 € 833,07 FF	

* Indiquez le montant de votre règlement après avoir coché dans le tableau de tarifs, ci-dessus, la case correspondant à votre choix.



Dépôt légal : janvier 2003 – N° de CPPAP : 0106 G80668
N° ISBN : 2-9072-1295-8 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 – Directrice
de la publication : Isabelle Ledoux-Rak – Composition : DV Arts Graphiques à Chartres
– Impression : Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 6207.

