

revue
catholique
internationale



communio



La grande ville

www.communio.fr

revue
catholique
internationale



communio

La grande ville

« Nous vivons dans le temps des grandes villes. Délibérément, le monde a été amputé de ce qui fait sa permanence : la nature, la mer, la colline, la méditation des soirs. Il n'y a de conscience que dans les rues, parce qu'il n'y a d'histoire que dans les rues, tel est le décret »
Albert Camus, *Essais*, Paris, Gallimard, 1965 (« L'Été »), p. 854-855.

« Veux-tu connaître la solitude ? La Ville n'est qu'une solitude.
Veux-tu vivre la communion ? Dans la ville tout ensemble fait corps.
Tu veux être saint : la ville est sainte.
Sainte dès l'instant où elle est lavée par le sang du Christ sur la Croix.
Sainte parce qu'un jour il fera d'elle son épouse belle. »

Pierre-Marie Delfieux, *Jérusalem. Livre de vie*, Paris, Le Cerf, 2014 (7^{ème} édition), p. 126.

La métropole est si étendue qu'elle semble l'état natif du paysage : nulle contrée vierge à l'horizon. Dans la nuit, nul temps mort : la lumière des bureaux scintille encore. Les hommes ont bâti, et bâti encore, depuis des siècles, en tous sens, modelé ces structures gigantesques. Aujourd'hui, ils habitent, ils travaillent, ils circulent – ici, la ville est circulation : courbe sinueuse des voies rapides, trouée lumineuse des grands axes.

Que faire à l'échelle de ce continent urbanisé, où la ville verticale semble rendre les clochers insignifiants, où la Tour Eiffel elle-même n'est qu'un point de repère presque discret ? Cette vue donne le sens des dimensions urbaines, c'est-à-dire de ce que l'homme isolé perçoit comme une démesure. Mais c'est en ce monde-là qu'il faut annoncer l'évangile, parler aux hommes qui y vivent et y cherchent Dieu.

Thème  La grande ville

- 13 Cardinal Angelo Scola : Un nouvel humanisme pour la ville
À un moment de doutes et de crise économique, le cardinal archevêque de Milan montre comment un humanisme théocentrique dans la lignée du Bienheureux Paul VI permet de renouveler et de proposer, à l'encontre de la fragmentation, une « vie bonne » dans les différents domaines de la vie urbaine (vie en société, économie, culture et éducation, accueil des plus fragiles).
- 27 Christoph Schaefer : Jeune épouse et prostituée –
La ville dans l'Apocalypse de saint Jean
La ville n'est pas thématifiée dans les Évangiles, le Christ lui-même l'évoque très peu. En revanche, elle prend toute son importance dans l'Apocalypse de saint Jean, où sont mises face à face « Babylone la prostituée » et la « Jérusalem céleste ». L'analyse du rapport entre les deux montre toutes les implications théologiques que contient la description de l'une, de l'autre et du rapport entre les deux.
- 37 Philippe Lefebvre : Jérusalem et ses doubles
Le nom de Jérusalem est morphologiquement pluriel (duel) ; les textes bibliques jouent sur un dédoublement de la ville sainte : cette capitale paradoxale, d'abord ennemie du peuple hébreu, n'est pas le signe identitaire d'un monde clos. Pour l'auteur, cette complexité amène à une perception de ce qui est authentique au-delà du lieu proprement dit.
- 47 Jean-Robert Pitte : Grandeurs et misères de la grande ville
Entretien mené par Maximilien Artur et Paul-Victor Desarbres
L'auteur rappelle que la ville, agglomérat de population, est un espace hautement organisé et symbolique, et pas seulement un habitat. Le centre et la périphérie ne sont pas dilués dans la diversification de la grande ville : celle-ci pose des difficultés de gestion, mais est un lieu d'innovation et d'offre de services particulièrement riche.
- 53 Serge Paugam et Bertrand Ousset : « Grande ville », Église et société
La fluidité que les Trente Glorieuses avaient imprimée à notre imaginaire de la ville est passée ; la ville est sujette à une fragmentation complexe qui n'est pas réductible à une simple opposition entre zones urbaines riches ou pauvres. Les études du sociologue et l'expérience de l'aménageur urbain pointent la liberté que permet la vie urbaine, mais aussi le besoin de liens de proximité et de valeurs communes (qui contribuent au sentiment de sécurité). Outre la précarité matérielle, la pauvreté relationnelle, moins visible, est de celles qu'on peut faire reculer ; les communautés chrétiennes urbaines, socialement assez favorisées, sont mises au défi d'être des lieux d'accueil « sans confusion des genres ».

67 Gwenaëlle d'Aboville : « Comme elles sont belles les villes ... »
L'urbanisme avec le pape François

Le métier d'urbaniste connaît une crise liée à la complexité de ses enjeux, à la fin de certaines utopies et à la difficulté de poser un regard unifié sur la ville. L'exigence morale posée par Laudato si et la figure eschatologique de Jérusalem habitée par un peuple constituent pour l'auteur un moteur plein de sens pour la pratique et les processus de l'urbanisme.

83 Jeanne-Marie Martin : Des chrétiens dans la ville –
Approches missionnaires des espaces urbains en France (1945-2005)

Dans la France catholique marquée par l'industrialisation et les transformations violentes du XIX^e siècle, la ville (parfois honnie) et l'urbanisation ont fait l'objet d'une attention progressive : au XX^e siècle, de nombreuses initiatives montrent que la ville est perçue comme un enjeu d'évangélisation. Une nouvelle spiritualité citadine accompagne la mutation des types de paroisses (ou sanctuaires), des expériences de proximité relationnelle et des manifestations visibles d'évangélisation.

98 Gilles François : Ville et solitude apostolique –
Présentation de Madeleine Delbrêl

Le P. Gilles François nous introduit à la spiritualité de Madeleine Delbrêl qui évoque la présence apostolique en ville dans un appel réaliste et concret : il y a une façon d'être « de la rue », de garder le silence et l'obéissance dans le bruit de la foule, de se plier à « ce qui n'est pas malice » dans la grande ville, de mettre en acte l'amour de Dieu.

Signet.

107 Bernard Pottier : Depuis quand l'être humain est-il une
personne ? Parcours historique et systématique

L'humain, appelé à devenir personne, déploie et unifie progressivement les quatre niveaux anthropologiques qui le constituent : corps, psychisme, raison et esprit. Ces quatre niveaux se déclinent en psychologie génétique comme en thérapie, en épistémologie comme en musique, en analyse de l'amour, du bien et du mal, fournissant à la philosophie des médiations pour unifier le corps et l'esprit. Ainsi s'exprime de mieux en mieux l'incommunicabilité fontale de toute personne (Richard de Saint-Victor, Thomas d'Aquin, Duns Scot), à laquelle Balthasar indique son but ultime : l'accomplissement de la mission christique propre à chacun.

Nous remercions Françoise Brague et Jean-Robert Armogathe pour leur concours gracieux comme traducteurs.

Un chrétien dans la ville ?

C'est dans la « grande ville » que la grande majorité des baptisés est appelée à vivre sa mission au *xxi*^e siècle. Même s'il n'est pas citoyen au sens spatial, l'homme contemporain sera au moins amené à composer avec ce milieu. Ce cahier de *Communio* voudrait donner la mesure de l'enjeu, et montrer que ce nouveau milieu urbain pose des défis radicaux, qui concernent tout à la fois le « style de vie » et l'évangélisation. En ce sens, et sans préjudice d'autres enjeux cruciaux, la grande ville est un lieu prophétique.

Une réalité ambivalente

La croissance des villes est l'un des phénomènes géographiques et démographiques les plus marquants de l'histoire du *xx*^e siècle et du début du *xxi*^e siècle. Elle s'inscrit dans une tendance de fond à l'échelle planétaire et touche particulièrement l'Europe et les Amériques ; l'Afrique et l'Asie restent moins urbanisées, même si des agglomérations parmi les plus grandes au monde (ou mégacités) s'y trouvent¹. Plus de la moitié de la population mondiale (52 %) est désormais citadine ; la population européenne l'est plus encore (70 %²). La ville concentre des fonctions au point qu'elle polarise une population plus grande encore que celle des citadins. Quand bien même l'on ne réside pas en ville d'un point de vue spatial, on peut être citoyen d'un point de vue fonctionnel. Tel est le cadre de vie où nous sommes appelés à vivre et annoncer notre foi, puisque les habitants de la planète sont et seront désormais majoritairement des citoyens. Cette modification a de profondes incidences anthropologiques.

Or, même en France où l'urbanisation n'a pas donné lieu à la constitution d'entités gigantesques, l'espace urbain, avec sa complexité multipolaire, pourrait décourager les tentatives de compréhension. La grande ville est un espace difficile à saisir dans sa réalité concrète, et nos représentations ne sont pas unanimes³ : tel quartier d'habitations

1 Voir ONU, *Word urbanization prospects*, 2014.

2 Voir ONU, *Word urbanization prospects*, 2014. En 2050, 66 % de la population pourrait habiter en ville. Rappelons que la définition de la ville, du point de vue de ce rapport, varie selon le pays ; en France, l'INSEE considère qu'une commune dont la population agglomérée compte plus de 2000 habitants et dont les habitations ne sont pas distantes de

plus de 200 mètres les unes des autres (ce qui montre la continuité de l'habitat) est une ville ; deux ou plusieurs communes sur le territoire desquelles la population atteint plus de 2000 habitants avec la même continuité forment une agglomération communale. On parle dans les deux cas d'« unité urbaine ».

3 Voir Jacques LE GOFF, en collaboration avec Jean LEBRUN, *Pour l'amour de la ville*, Paris, Textuel, 1997.

H.L.M. est pour les uns un village, quand d'autres y souffrent cruellement de la solitude; il en va de même dans Paris *intra muros*. L'imaginaire médiéval, marqué par la figure de Jérusalem, semble avoir conçu la « cité » comme un espace clos, comme le jardin⁴ : ce n'est plus qu'indirectement le nôtre. Notre ville est sortie des remparts.

Nous n'avons pas voulu évoquer ici une structure géographique et architecturale aux dépens de la vie qu'on y mène; délibérément, nous avons choisi l'appellation de « grande ville » qui n'est pas un terme de la science géographique ou urbanistique. Du point de vue de la personne humaine, la ville est avant tout singulière par la concentration de population (permanente et provisoire) dans un espace et par les formes de culture qu'elle engendre.

Elle pose certes des problèmes matériels cruciaux pour ces prochaines années, mais le regroupement de moyens multiplie également les possibilités de les résoudre, comme le rappelle Jean-Robert Pitte⁵, qui montre aussi que, malgré ses aspects tentaculaires et ses ramifications complexes, la grande ville possède une force symbolique. Elle ne se définit pas de manière essentielle comme un lieu d'individualisme ou de fraternité systématique. Au contraire, la multiplicité des activités concrètes qu'elle rend possibles (économie, culture, relations personnelles) renforce son ambivalence. Ainsi, la concentration urbaine ne s'oppose pas symétriquement à la « campagne »; elle pose parfois des problèmes pastoraux et éthiques similaires, avec une intensité particulière. Cette concentration multiplie les possibilités de rencontres, elle en impose certaines et dispense des autres par l'effet de foules. La concentration de richesses et de services n'y rend que plus sensibles les disparités. La diversité de cultures y rend plus crucial le besoin de compréhension mutuelle et de repères communs. La grande ville d'aujourd'hui n'est encore ni tout à fait Babylone, ni tout à fait Jérusalem.

L'évangélisation des villes

Le magistère de l'Église a soulevé la question de la pastorale et de l'évangélisation des villes, d'*Octogesima adveniens* (1971) à *Laudato si* (2015). Le souverain pontife François en a fait le sujet de nombreuses réflexions, dès le temps où il était archevêque de Buenos Aires⁶. Il appelle à contempler la ville comme un espace emblématique des

4 Voir *Nuovi argomenti*, supplément au n°43, septembre 1992 : « Un'idea di città. L'imaginaire de la ville médiévale », éd. Rosanna Brusegan; plus récemment, voir Dominique IOGNA-PRAT, *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016 : l'articulation entre une doctrine de la « cité »

(synthèse médiévale entre la tradition chrétienne et aristotélicienne) et la réalité de la ville est le point de départ d'une réflexion sur la « cité » et ses métaphores architecturées.

5 Voir p. 47.

6 Voir José Maria BERGOGLIO- Pape FRANÇOIS, *Dieu dans la ville*, Paris, Téqui, 2013.

Éditorial ● disparités et des renfermements, mais aussi signe de la riche diversité de nos sociétés. Il n'est pas anodin qu'une image favorite du souverain pontife, les « périphéries » où il appelle les fidèles à se rendre, relève de la géographie urbaine, quoique celles-ci soient aussi qualifiées d'« existentielles ». De cette question s'est significativement saisi le Conseil pontifical pour les Laïcs. Un « Congrès international de pastorale des grandes villes » (en deux phases : mai 2014 à Barcelone et novembre 2014 à Rome) a ainsi cherché à discerner la beauté de la « culture inédite » qui « palpite » dans la ville, tout en rappelant combien s'y voient aussi de façon criante nos misères contemporaines⁷ : qu'on songe au célèbre tableau de l'expressionniste Otto Dix : *La Grande Ville* (*Die Großstadt*).

Ce défi universel se décline de façon très diverse selon les continents et les situations locales ; nous avons dû restreindre notre investigation au cas français et parisien. Peut-être faut-il se défaire d'un certain nombre d'idées reçues ou d'images, celle de la cité sainte comme celle de la ville sans Dieu. La ville n'est pas une « terre de mission » au sens où il faudrait y transposer des inquiétudes (fussent-elles tout à fait légitimes) sur l'avenir des communautés chrétiennes. Un optimisme métaphysique n'est pas de mise non plus. Le christianisme n'est pas de notre point de vue une religion de la ville, fût-ce par essence ou par circonstance favorable. De la Basiliade à la conception des diocèses de la couronne parisienne, il a simplement dû s'adapter à différentes réalités urbaines⁸. Enfin, il semblerait présomptueux de décider, en se restreignant au cas de la France, si le « christianisme urbain » est plus vivace que le « christianisme rural » : les facilités matérielles de regroupement permises par la ville, si elles peuvent favoriser l'assistance à la messe dominicale, n'impliquent pas que les communautés citadines connaissent une augmentation proportionnelle du nombre de baptêmes, de mariages ou d'ordinations. Il y a des communautés fort heureusement dynamiques dans la grande ville, mais l'Église y est confrontée au défi crucial pour l'évangélisation de la mixité sociale.

Les villes de l'Écriture et l'appel du salut

Face à ce défi, le pape François invite depuis longtemps à approfondir l'imaginaire théologique de la ville⁹. Notre cahier a proposé une réflexion biblique sur Jérusalem. À première vue, c'est un détour : la géographie ur-

7 Voir *Evangelium gaudii*, 73.

8 Sur le tournant essentiel de l'évangélisation des villes au IV^e siècle, voir Michel-Yves PERRIN, « Le nouveau style missionnaire : la conquête de l'espace et du temps », dans *Histoire du christianisme*, t. II : *Naissance d'une chrétienté*

(250-430), Ch. Pietri, L. Pietri (dir.), Paris, Fayard-Desclée, 1995, p. 585-621.

9 Le document de synthèse du Congrès de pastorale des grandes villes s'attèle à cette tâche : *La Pastorale delle grandi città*, dir. Lluís Martínez Sistach, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2015.

baine des Écritures n'offre pas un modèle de vie idéale. Mais cette réflexion confirme l'ambivalence de la figure de la ville et rattache celle-ci au salut.

La Jérusalem de l'Ancien Testament n'est pas un idéal massif ou une ville parfaite. Comme le montre Philippe Lefebvre¹⁰, c'est une figure surcomposée, complexe, qui dérouté. Dans la théologie biblique comme dans la réalité archéologique, Jérusalem est inscrite dans un réseau de villes, et de dédoublement. Elle renvoie moins à un lieu qu'au peuple élu et à la personne auxquels s'adresse le salut de Dieu. Ainsi, le drame du salut ne s'articule pas seulement sur l'opposition entre les deux cités, mais aussi précisément sur l'ambivalence de la ville de Jérusalem.

Il s'agissait ensuite de repenser l'allégorie non univoque qu'est la Jérusalem de l'Apocalypse¹¹. Christoph Schaefer¹² nous fait parcourir le chemin qui mène à l'opposition entre Jérusalem la « jeune épouse » et Babylone la « prostituée ». Le livre synthétise et condense l'ambivalence des villes de l'Écriture. Jérusalem, qui semble certes une ville neuve encore à habiter, reprend les éléments de Babylone en mode inversé ; c'est ainsi une figure eschatologique de cette rencontre avec Dieu qui fonde la communauté des sauvés.

Les adresses prophétiques à Jérusalem la « ville populeuse¹³ » condensent ainsi les déclarations d'amour de Dieu et les malédictions, les constats de prospérité et de malheur. Dans l'Apocalypse, Jérusalem est le lieu eschatologique de la communion, selon une image vétérotestamentaire d'universalité répétée (*Apocalypse* 5, 9 ; 7, 9 ; 22, 24¹⁴), mais la ville n'a plus besoin de temple conformément à une extension nouvelle du peuple élu (*Apocalypse* 21, 22). C'est une foule citadine et hétéroclite, évoluant dans un cadre urbain luxueux, qui représente le peuple des rachetés à la fin des temps.

Grâce à cette image de communion, c'est en dernière analyse une affirmation théologique que la figure de la ville permet de poser à nouveau¹⁵ : celle de l'implication collective du salut personnel. La personne s'accomplit et se sauve dans une communion ; cette communion avec

10 Voir p. 37.

11 Voir à propos de la *civitas Dei*, Joseph RATZINGER, « La doctrine d'Augustin sur la "civitas". Échanges et confrontations avec Wilhelm Kamlah », *Saint Augustin*, dir. Maxence Caron, Paris, Le Cerf, 2009, où il est question de trancher le débat entre une interprétation idéaliste et une interprétation théocratique de la *civitas* : celle-ci est une *allegoria mystica*, c'est-à-dire non « un concept d'une tradition fermement constituée, mais plus généralement une allégorie

d'origine vétéro-testamentaire, commune à tout le christianisme et qui ne présente nullement un sens univoque. »

12 Voir p. 27.

13 *Lamentations* 1, 1 (Bible de Jérusalem).

14 *Isaïe* 60, 3 ou *Daniel* 3, 4.

15 Par une sorte de court-circuit, le terme même de « théologie de la ville » a fait l'objet de nombreuses études dans le monde protestant allemand ou anglo-saxon, où il est accompagné d'une réflexion sur la sécularisation.

Éditorial ● Dieu et entre les êtres humains est le salut ; le salut puise dans la vie trinitaire qui est elle-même une autre communion. Nous trouvons là un puissant instrument de discernement pour le baptisé et les communautés chrétiennes de la grande ville. Celle-ci est ambivalente : sommes-nous ambivalents ? Sommes-nous des personnes de communion ? Sommes-nous des communautés dont la communion profite à la ville ? Cette communion dans la ville est une affaire de salut.

« Construire » la grande ville

Quelle peut être la contribution des communautés catholiques à la ville ? Qu'on nous permette d'évacuer, s'il en est besoin, un fantasme bâtisseur, qu'il soit sécularisé ou chrétien. Le risque est en effet de se payer de métaphores architecturales et d'imaginer que la mission chrétienne est de reconstruire la ville, en fonction d'images nostalgiques de la cité chrétienne ou du village. Quels que soient les maux urbains, nous ne sommes pas à la fin de *La Ville* de Claudel où la ville est détruite et où l'enjeu est pour le poète Cœurve devenu évêque de convaincre de bâtir une cité sur le fondement de Dieu¹⁶. Les habitants du quartier insalubre de *Texaco* accueillent vertement l'ingénieur venu planifier la destruction de leurs habitations¹⁷...

Une intrication de leviers et de questions techniques fait la complexité du métier d'urbaniste qui connaît une crise d'idéaux et d'idéologie. Pour Gwenaëlle d'Aboville¹⁸ qui tire profit de la lecture de *Laudato si*, ce n'est pas un idéal urbanistique, mais l'espérance eschatologique de Jérusalem qui peut renouveler la profession et son regard sur la ville. Remettre la personne humaine au centre des pratiques de l'urbanisme apparaît ainsi comme une tâche essentielle, mais encore à inventer¹⁹.

Le magistère des quarante dernières années a insisté sur la composante évangélistrice de toute vie authentiquement chrétienne. Dans la ville, l'actualisation particulière de l'idée énoncée par saint Jean-Paul II se confirme : les terres de mission *ad gentes* sont à portée de main²⁰. Dans la ville, une proximité mécanique et subie exige l'évangélisation : on peut entendre un appel pressant à travers les échanges entre le sociologue Serge Paugam et Bernard Ousset²¹. De ce point de vue, la paroisse (même si elle n'est pas réductible à la stricte appartenance territoriale) présente l'avantage d'être une struc-

16 Paul CLAUDEL, *Théâtre*, éd. Didier Alexandre, Michel Autrand, Paris, Gallimard, 2011, t. 2 : *La Ville*.

17 Patrick CHAMOISEAU, *Texaco*, Paris, Gallimard, 1992.

18 Voir p. 67.

19 Voir Jean-Paul LACAZE, *Les Méthodes de l'urbanisme*, Paris, PUF, 2012, p. 51-66.

20 Voir *Redemptoris missio*, 37.

21 Voir p. 53.

ture indirectement affinitaire, c'est un levier puissant pour former des « communautés inclusives²² » – où l'accueil le plus large soit possible. On mesure par exemple la conversion personnelle que nécessite encore dans nos communautés chrétiennes l'accueil du pauvre, c'est-à-dire de la personne qui est visiblement ou discrètement exclue ou défavorisée.

La ville peut être à certains égards le lieu de l'individualisme; elle est aussi celui de l'anonymat salutaire et libérant, du « désert » qui favorise, comme chacun sait, la rencontre. Enfin, elle est aussi, – du fait de la multiplication des possibilités concrètes de transport et de services – marquée par un rythme particulier et accéléré. Tout cela, Madeleine Delbrél le remarquait déjà de son temps, comme nous le fait comprendre le Père Gilles François²³. Ce sont les éléments d'une culture urbaine qu'il nous faut apprendre.

Jeanne-Marie Martin²⁴ nous montre comment, depuis la fin du XIX^e siècle, se fait en France cet apprentissage, encore en cours, de la culture urbaine, qui est nécessaire à une vie dynamique des communautés. On peut retenir trois directions :

- le besoin d'entretenir une proximité vivante et concrète (par une subsidiarité partant du plus pauvre; par la construction respectueuses de liens socialement « inhabituels » entre personnes d'origine culturelle et de niveaux sociaux différents);
- le besoin de visibilité, car la ville est un lieu propice au spectacle (l'annonce ouverte, à travers divers événements visibles et de fêtes, est précisément une culture populaire en pleine réinvention dans les villes d'ancienne tradition chrétienne²⁵);
- la nécessaire disponibilité (c'est une disposition spirituelle comme une exigence collective qui implique un inconfort mais non l'éparpillement²⁶).

Ainsi se dessine ce qu'on a tendance à nommer une « pastorale de la relation » qui favorise une dimension communautaire concrète, inclusive et évangélisatrice.

22 Voir à ce sujet Tony ANATRELLA, *Développer la vie communautaire dans l'Église. L'Exemple des communautés nouvelles*, Paris, Échelle de Jacob, 2014, p. 19-33 et préface du Cardinal Marc Ouellet, p. 5-8.

23 Voir p. 98.

24 Voir p. 83.

25 Voir André Cardinal VINGT-TROIS, « L'évangélisation de la ville de Paris », *Revue théologique des Bernardins*, octobre 2011, 3, p. 15-26 : l'archevêque de Paris, après avoir énuméré des lieux urbains (gares, espaces culturels, hôpitaux, pri-

sons, églises-bâtiments) souligne la nécessaire articulation entre la proposition de la foi dans la proximité personnelle et la dimension publique (actes, discours et événements). La messe dominicale réunit ces deux dimensions. Voir aussi Christian DELARBRE, « Pourquoi l'Église dans la ville ? », *Recherches de Science Religieuse*, 2012-4, t. 100, p. 505-519 qui développe l'idée de Michel de Certeau faisant de la ville un lieu propice au « spectacle ».

26 Voir Pierre-Marie DELFIEUX, *Jérusalem. Livre de vie*, Paris, Cerf, 2014 (7^{ème} édition).

Éditorial ● Conversion

En définitive, la ville pose un défi pastoral et moral : celui de concevoir et de pratiquer une forme de communion de personnes renouvelée, rendue possible par la relation de chaque baptisé avec le Sauveur. Une évangélisation des relations humaines, qui ne dissocie pas le « caritatif » du « spirituel » est déjà amorcée ; c'est un tournant vital. Elle est au cœur du « nouvel humanisme » que le Cardinal Angelo Scola souhaite voir l'Église apporter à la ville de Milan : un « humanisme » non anthropocentré, qui tienne compte de l'aptitude relationnelle des personnes, avec le Créateur, les autres hommes et la création²⁷. Une « culture de la relation » ou « de la rencontre », ainsi que l'envoi de « missionnaires de la relation²⁸ » : autant de termes qui peuvent correspondre à un approfondissement radical du lien entre éthique et sotériologie²⁹. Cela nécessite une conversion qui dépasse l'opposition surannée entre christianisme horizontal et vertical.

Ce n'est pas une affaire de sentiments, mais de salut. Il est temps de renouveler les relations chrétiennes dans la grande ville (priantes avec le Créateur, communautaires entre chrétiens et disponibles à l'autre). Faute de conversion, d'autres formes de relations s'y construiront :

Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants à la manière dont une poule rassemble ses poussins sous ses ailes..., et vous n'avez pas voulu³⁰ !

Paul-Victor Desarbres, né en 1985, est marié ; ancien élève de l'École normale supérieure, et agrégé de lettres classiques, il prépare une thèse de littérature française sur la carrière politique et littéraire de l'érudit Blaise de Vigenère (1523-1596).

Paul-Victor Desarbres, Maximilien Artur et Gwenaëlle d'Aboville ont assuré la partie thématique de ce cahier.

27 Voir p. 13.

28 Voir sur ce point l'article de Jeanne-Marie Martin : parmi d'autres, ce terme est utilisé par Point Cœur, l'association Le Rocher – Oasis des cités.

29 Voir Gerhard Ludwig cardinal MÜLLER, « La pauvreté, un défi pour l'Église – Éthique et sotériologie », *Communio*, t. 40, 2015-4, « Les Pauvres », p. 57-63.

30 *Matthieu* 13, 34 (Bible de Jérusalem).

Un nouvel humanisme pour la ville



Cardinal
Angelo Scola

Chaque année, la fête de saint Ambroise donne lieu, de la part du cardinal-archevêque de Milan, à un discours aux autorités citadines : en décembre 2014, à l'occasion de l'Exposition universelle qui s'est tenue à Milan en 2015, le cardinal Scola a traité d'"un nouvel humanisme pour la ville"¹.

1. La nécessité d'un nouvel humanisme

1.1 Une situation complexe

Le contexte social, politique, économique dans lequel Milan et sa région s'apprêtent à vivre la grande Exposition universelle 2015 est davantage marqué par le doute et un manque de confiance que par cet élan vital qui permettrait de relancer la conjoncture économique et internationale pour le bien de tous. Sans doute, les difficultés du temps présent sont évidentes, et présentes à tous les esprits : je citerai seulement le chômage des jeunes, dans une crise économique persistante, ou encore les incertitudes politiques qui pèsent sur l'avenir de notre pays. Il ne s'agit certes pas de les ignorer, mais elles ne suffisent pas à expliquer le découragement qui semble prévaloir dans de nombreux milieux sociaux et culturels. Le malaise actuel, qui marque le changement de siècle, chemine nécessairement à tâtons. Et l'on est plus enclin à porter attention aux facteurs de désagrégation de notre ville qu'aux facteurs constructifs.

1.2 Une nouveauté radicale est aujourd'hui requise

Devant les terribles violences qu'affrontent chaque jour les chrétiens, les hommes religieux et les chercheurs de paix au Moyen-Orient et ailleurs, devant la situation persistante d'injustice qui condamne dans l'hémisphère Sud des millions d'êtres humains à la famine, devant la tragédie ininterrompue du flux de migrants sur nos côtes, qui peut ne pas désirer un sursaut d'humanité pour mettre fin à ces réalités insoutenables ?

1.3 Quelques traits d'un nouvel humanisme

Tout cela a conduit le pape François à exprimer un jugement tranchant sur la situation économique de la planète : « La crise économique

¹ Nous avons omis de cette traduction "note complémentaire" en fin d'article. quelques passages d'intérêt local. Voir la

que nous traversons nous a fait oublier qu'elle prend racine dans une crise anthropologique : la négation du primat de l'homme ! » (*Evangelii Gaudium*, 55). Le pape montre le chemin : remettre l'homme au centre. C'est ici que se présente le mot « humanisme ».

Mais on ne peut pas parler en termes généraux d'un humanisme à tout faire ! C'est de l'effort actuel, dans ses processus et ses rythmes, que doit surgir *un nouvel humanisme*. Et encore devons-nous bien comprendre ce qu'on entend par « nouveau ». Le nouveau n'est pas l'inédit à tout prix. Être nouveau, c'est continuer de cheminer sans perdre de vue l'origine, c'est toujours re-commencer. C'est ce que firent les Romains après les Grecs et les Hébreux. Énée quitte Troie portant son père Anchise sur ses épaules et tenant par la main son fils Iule : il déplace l'ancien sur un sol nouveau. Le christianisme appartient à ce comportement qu'on pourrait définir comme l'âme de l'Europe. Il suffit de penser à la préparation pédagogique de l'annonce du Christ dans le peuple de l'élection.

Thème

Il n'est pas besoin, dans ce contexte, de s'arrêter à décrire le parcours de l'humanisme ni la réflexion critique le concernant qui s'est développée au cours du xx^e siècle et dans les premiers lustres du nouveau millénaire. Un parcours qui en est venu à parler de « posthumanisme » (laissant l'humanisme derrière soi) ou de « transhumanisme » (dépasser l'humanisme pour atteindre à une vision du monde nouvelle, celle de la civilisation des techniques et des réseaux). Ces deux termes se réfèrent habituellement à une saison de la culture – avec tout ce qu'implique le mot « culture » – qui, de façon plus ou moins polémique, n'a laissé aucune place à l'homme dans la pensée et l'organisation de la vie personnelle et collective. Bien souvent, les tenants de cette position ont accusé l'Occident d'avoir cédé à un anthropocentrisme forcené, responsable des désastres souvent irréversibles causés à l'environnement².

Comment parler, dans ces conditions, d'un nouvel humanisme et comment le décrire ? Pour parler d'un nouvel humanisme, les chrétiens doivent avant tout affronter, de façon constructive, les critiques adressées à l'humanisme anthropocentrique. La centralité de l'homme ne signifie aucunement que tout provienne de l'homme et que tout doive aboutir à l'homme. Ce serait s'opposer à l'enseignement le plus constant de l'Écriture sainte, pour qui l'homme n'est pas un individu isolé, mais un être en relation.

- En premier lieu, avec le Créateur qui lui a donné librement et gratuitement la vie : l'homme, de fait, est donné à lui-même, et c'est sur ce rapport à son créateur que repose la dignité de l'homme : « “tes mains”, dit-il, “m'ont modelé” : il dit “tes mains”, au pluriel, et non ta main [...] Dans l'œuvre de la création de l'homme, il semble que ne soit pas de trop ce qui aurait été de trop pour faire exister tout l'univers. Avec une seule main, il a établi le ciel, comme il est écrit, mais il a fallu à Dieu ses deux mains pour donner forme à l'homme » (Ambroise³).

- Il est de surcroît solidaire de tous les hommes et de toutes les femmes qui constituent la famille humaine. Réduire l'homme à l'« individu » autonome est profondément inexact, parce que cela ne permet pas de reconnaître le caractère responsable de la liberté humaine : tout homme est un don pour les autres.

- Enfin, il est en relation avec toute la création, qui lui est donnée comme la maison commune dont il doit prendre soin, et qui lui est aussi, en fonction de ce but, une ressource : toute la création est un don pour tous les hommes.

Le nouvel humanisme dont nous avons besoin peut cependant encore s'autoriser d'une lecture pertinente de la *Genèse* biblique. Une lecture qui « resitue » l'homme, voulu par Dieu, à l'abri d'une position de possession et d'exploitation des autres et de la création. Une telle relecture ne signifie pas dépasser « l'humanisme » : le mot, pris dans son sens le plus général, insiste sur la donnée élémentaire de la dignité et de la primauté de la personne humaine insérée dans les relations qui la constituent comme telle. C'est à cela qu'invite le concile Vatican II, dans un enseignement que les papes des cinquante dernières années ont tous repris : l'homme « qui est sur terre la seule créature que Dieu ait voulue pour elle-même » ne peut « pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même » (*Gaudium et spes*, 24).

Cardinal
Angelo Scola

Le nouvel humanisme sera donc, en propres termes, un humanisme du don de soi de la part de tout homme et de toute femme, au moyen de l'être-en-relation qui les constitue. La recherche du sens, qui est la commune expérience de toute l'humanité, prise dans tous ses savoirs, consonne particulièrement avec cette vision. Le nouvel humanisme fait le pari d'un être-en-relation en renonçant à l'illusion d'un être réduit à son unique expérience.

3 SAINT AMBROISE, *Commentaire du psaume 118*, X, 13.

1.4 La contribution des chrétiens

En quoi la proposition d'un « nouvel humanisme » concerne-t-elle directement la vie des chrétiens ? Les chrétiens ne peuvent pas faire l'économie d'un engagement à *construire une vie bonne dans la société plurielle, centrée sur un nouvel humanisme* : d'abord parce qu'ils font partie de cette société. Mais aussi – et plus encore – parce qu'ils sont les disciples d'un Dieu incarné qui a assumé la nature humaine non seulement pour nous indiquer l'appel à un amour éternel qui nous attend après la mort, mais aussi – et pour cela même – pour nous accompagner dans notre chemin quotidien sur cette terre.

Ici encore nous sommes éclairés par l'enseignement de Vatican II, qui constitue un point de non-retour pour l'Église de ce temps : « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur. Leur communauté, en effet, s'édifie avec des hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit saint dans leur marche vers le Royaume du Père, et porteurs d'un message de salut qu'il leur faut proposer à tous. La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire » (*Gaudium et spes*, 1). Au début du troisième millénaire, cet enseignement conciliaire apparaît comme une de ces choses précieuses que le scribe de l'Évangile tire de son trésor (*Matthieu* 13, 52).

Thème

2. Le chemin du *nouvel humanisme*

La confiance dans la Providence, qui guide l'histoire et ne cesse, dans les écueils, d'offrir des indications précieuses pour continuer la route, fait de notre temps un *kairos*, un moment de grâce. Avec réalisme, tournons-nous vers nos tâches présentes en esprit d'*ad-ventura*, tournés vers les choses à venir.

2.1 Un maître pour notre temps

Notre Église de Milan vient de recevoir, dans l'Église universelle, le don précieux de la béatification de notre ancien archevêque Jean-Baptiste Montini, devenu le pape Paul VI. Ce don est précieux parce que la figure et l'enseignement de Paul VI révèlent chaque jour leur actualité prégnante. Dès sa jeunesse, puis de manière plus évidente dans ses années de ministère à Milan, le bienheureux Montini a mis l'accent sur Jésus Christ comme origine de tout humanisme ; plus encore, il a indiqué la méthode à suivre. Dans son discours d'entrée dans le diocèse, le 6 janvier 1955,

il déclarait : « Le problème qui se pose à nous aujourd'hui est le suivant : nous avons besoin d'un christianisme vrai, authentique, adapté à notre époque. Problème que nous pouvons formuler de la sorte : comment la vie moderne, notre vie, avec toutes ses exigences, saines et légitimes, est-elle compatible avec un christianisme authentique ? ».

C'est à Milan, la grande ville, que la question est posée : « Ce problème se pose de manière particulière à Milan, notre ville, parce qu'à Milan plus que partout ailleurs en Italie et peut-être dans le monde, se trouvent réunies les deux données du problème : l'admirable richesse séculaire d'une tradition religieuse – et j'entends par là une richesse de foi, de sainteté, d'art, d'histoire, de littérature, de charité –, et une autre richesse, merveilleuse et moderne, de vie – j'entends par là de travail, de commerce, d'art, de sport, de politique⁴ ». Notre nouvel archevêque identifiait ainsi la vocation spécifique du catholicisme ambrosien, qu'il jugeait prioritaire. La situation a eu beau changer, il reste une même sensibilité à l'homme concret dans son contexte historique.

Le 8 décembre 1957, dans son homélie à la Cathédrale, Mgr Montini demandait : « Qui est l'homme ? » (DS p. 1870-1871). Répondre à cette question en gardant le regard fixé sur le Christ fut un des axes de la prédication et du ministère du nouveau bienheureux. On sait combien il insista pour que l'homme d'aujourd'hui puisse « penser Dieu ». Il était profondément convaincu que « si l'homme moderne veut être cohérent avec sa rationalité, il doit être religieux » (DS p. 5017). Nous nous trouvons ici au cœur de l'enseignement du Concile que le pape Paul VI résumait ainsi : « Notre humanisme devient christianisme et notre christianisme devient théocentrique [...] ; pour connaître Dieu, il faut connaître l'homme⁵ ». Cette préoccupation l'habitait depuis longtemps : le 10 juin 1923, par exemple, le jeune don Montini invitait son frère Louis à « chercher l'homme pour chercher Dieu⁶ ».

Cardinal
Angelo Scola

Populorum progressio (1967) parviendra à tracer « un humanisme plénier », authentique en tant qu' « ouvert sur l'Absolu » (*Populorum progressio*, 42). Et Dieu, écrivait Mgr Montini en 1930, se reflète dans le Christ, Fils de l'homme : « Ainsi Dieu pense, parle, agit dans le milieu humain [...] ; Dieu aux hommes, les hommes à Dieu⁷ ». L'humanisme transcen-

4 *Discorso d'ingresso nel duomo di Milano*, 6 janvier 1955, in *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, Brescia-Rome, 1997-1998, 4 vol. (désignés par DS), p. 55-71, ici p. 61.

5 Homélie pour la dernière session publique de Vatican II, 7 décembre 1965, in *Insegnamenti di Paolo VI*, III (1965),

Città del Vaticano, LEV, 1966, p. 731.

6 G.B. Montini-Paul VI, *Carteggio I (1914-1923)*, p.p. X. Toscani, Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, Brescia-Rome, 2012, p. 1325.

7 *Su le ordinazioni. 1930, X° anniversario di messa*, p.p. V. Noè, in « Istituto Paolo VI. Notiziario » 11, novembre 1985, p. 23.

dant auquel se réfère Montini a toutes les caractéristiques d'un nouvel humanisme, l'humanisme du Christ : « Le Christ, en venant parmi nous, s'assoit à notre table, nous accompagne sur la route, devient notre ami, notre partenaire, notre collègue, l'un des nôtres, *cum hominibus conversatus est*, il se mêle à la foule des hommes. Il fut un de nous, un de nous⁸ ». Le Christ connaît l'homme, « connaît tous les besoins des hommes⁹ ».

L'enseignement de Montini fut poursuivi par le saint pape Jean-Paul II, et a trouvé une heureuse expression dans son encyclique-programme : « l'homme est le chemin de l'Église » (*Redemptor hominis* 14). Le magistère nous enseigne une chose : la proposition d'un nouvel humanisme est la capacité innée de la foi chrétienne à engendrer une culture, c'est-à-dire d'offrir aux hommes et aux femmes, à chaque époque, à partir de leur contexte historique, social et culturel un sens pour vivre chaque jour.

2.2 Une proposition de « vie bonne »

Pour les chrétiens, le chemin du témoignage d'un nouvel humanisme part de la vie de chaque jour. Il s'agit de partager autour de soi l'expérience que la rencontre avec le Christ et la vie avec Lui dans la communauté chrétienne permettent de mieux aimer et engendrer, de mieux travailler et se reposer, d'éduquer, de partager joies et douleurs, d'assumer l'histoire, d'accompagner et de prendre soin de la fragilité, de promouvoir la liberté et la justice... Le pape François a identifié la dimension sociale de ce témoignage lorsqu'il a parlé du devoir de *devenir un peuple* : « Devenir un peuple [...] demande un processus constant qui implique chaque génération. C'est un travail lent et difficile qui exige de vouloir s'intégrer et d'apprendre à le faire pour développer une culture de la rencontre dans une harmonie symphonique ». Il s'agit, en somme, de vivre toujours et partout, une « culture de la rencontre ».

a) la vie en société et les mœurs

La proposition d'une vie bonne comme contribution chrétienne à la promotion d'un nouvel humanisme ne peut se passer d'une prise en considération du terreau culturel de notre société. Les cultures, les civilisations sont désormais métissées. Nous avons cependant du mal à nous défaire de certains styles de vie qui continuent d'imprégner notre existence personnelle et sociale. La politique ne vit-elle pas de sondages d'opinions ? Une certaine forme de pensée unique, plus habile et plus attrayante, tend à se répandre : au-delà de la variété des produits de consommation et

8 Méditation du Mercredi saint, 2 avril 1958, in DS p. 2059.

Pierre et Paul, Pogliano, 5 juillet 1959, in DS p. 2912.

d'une plus grande liberté objective de choix, on en vient à penser que « tout s'achète et tout se vend ». À l'origine de ce modèle, nous trouvons des désirs d'émancipation, d'expression et de succès attentifs à avoir tout et tout de suite, selon une logique du *carpe diem*¹⁰ fille de sentiments contradictoires de toute puissance et d'insécurité. C'est ce terreau culturel qui caractérise l'homme postmoderne, « désenchanté » des grands récits mythiques et des idéologies reçues, bien content de son « moi » narcissique, plus confiant dans ses doutes que dans ses certitudes.

Les retombées sociales de cette mentalité nous obligent à considérer le rapport indissociable entre droits et devoirs, sur quoi reposent toutes les bonnes lois : ce qui apparaît clairement dans les questions relatives au droit à la vie et aux sentiments. De fait, souvent il n'y a pas de corrélation entre l'exigence des droits de l'individu – où tout désir subjectif est tenu pour un droit – et les devoirs qui y sont attachés : or cela est indispensable pour une vie commune harmonieuse. De la sorte, on exige que les lois protègent, sanctionnent, voire favorisent le droit de réaliser tout désir quel qu'il soit. C'est alors, comme le pape François l'a déclaré au Conseil de l'Europe, que « le concept de droit de l'homme, qui est en soi universel, est remplacé par l'idée d'un droit individuel¹¹ ». C'est ce qui explique le paradoxe d'une demande de liberté toujours plus grande qui se retrouve enserrée dans un réseau de lois toujours plus serré. Sans le lien organique entre droits, devoirs et lois, la sacrosainte exigence de justice et d'égalité – qui signifie combattre la corruption, la technocratie et la bureaucratie – se transforme en abstraction et finit pas sombrer dans l'idéologie.

Cardinal
Angelo Scola

C'est dans ce contexte qu'il faut situer la mise à l'écart des corps intermédiaires, favorisée par la pratique actuelle de la politique. Ces corps intermédiaires risquent d'ailleurs bien souvent de se transformer en bastions de défense des intérêts corporatifs. Ils devaient au contraire, aux origines, servir de relais sociaux entre les attentes populaires du bien commun et le souci des intérêts supérieurs légitimes. Ceci dans la conviction que c'est dans l'*inter-esse* (« être-entre ») que se joue la vie en commun. Il suffit de penser au peu d'importance accordé à la famille – qui est pourtant un « corps intermédiaire » essentiel dans la société –, ou aux partis politiques, souvent désignés comme étrangers – voire hostiles – au bien commun !

S'adressant au Parlement européen, le pape François a dénoncé « des styles de vie un peu égoïstes, caractérisés par une opulence désormais insoutenable et souvent indifférente au monde environnant, surtout aux plus pauvres. On constate avec regret une prévalence des questions tech-

10 Expression latine (HORACE, *Odes*, I, 11, 8) comprise comme : « cueille le jour présent (sans te soucier du lendemain) »

(NdT).

11 PAPE FRANÇOIS, *Discours au Conseil de l'Europe*, 25 novembre 2014.

niques et économiques au centre du débat politique, au détriment d'une authentique orientation anthropologique. L'être humain risque d'être réduit à un simple engrenage d'un mécanisme qui le traite à la manière d'un bien de consommation à utiliser, de sorte que – nous le remarquons malheureusement souvent – lorsque la vie n'est pas utile au fonctionnement de ce mécanisme elle est éliminée sans trop de scrupule, comme dans le cas des malades, des malades en phase terminale, des personnes âgées abandonnées et sans soin, ou des enfants tués avant de naître ».

Quelle route suivre pour proposer un nouvel humanisme qui puisse engendrer des mœurs capables de vaincre le narcissisme ambiant ? Il y en a une, qui consiste à affirmer, en paroles et en actes, que la personne est essentiellement un *moi-en-relation*. Le nouvel humanisme a besoin d'hommes et de femmes qui puissent témoigner de cette relation qui leur permet d'être eux-mêmes. Moins que jamais nous ne pouvons aujourd'hui répondre à cette question : *qui est l'homme ?* sans introduire les liens qui le constituent : les polarités âme-corps, homme-femme, personne-communauté, individu-société, famille-institution, histoire-vérité... sont tout simplement inamissibles. En vivant, tout homme raconte le drame de sa propre existence – et *dramma* vient du grec *drao*, faire –, dont le cœur est d'être un enfant appelé à son tour à devenir un parent. Tel est le noyau central de la vie de chacun d'entre nous.

Thème

Je voudrais à ce propos réitérer ici la centralité de la famille. C'est en famille que tout homme peut reconnaître et faire l'expérience du bien d'être-en-relation. C'est en famille que nous sommes fils, frères, époux, parents... Dans la famille, les deux relations (et différences) constitutives, celle de l'homme et de la femme et celle des générations se montrent à l'évidence et contribuent à faire apparaître le mensonge de l'homme autarcique, du « narcissisme ». Notre temps a besoin d'hommes et de femmes capables de montrer la beauté d'être-ensemble, pour toujours, et ouverts à la vie. Le tissu social ambrosien est riche de telles familles, où se partagent les joies, où l'on se soutient dans l'adversité, où l'on se rencontre dans les maisons pour prier et pour fêter ensemble, qui s'ouvrent à l'étranger, qui sont solidaires dans les épreuves et où l'on se retrouve nombreux avec une *pietas* authentique à l'heure de la mort. L'Église ambrosienne est voisine, dans la vérité, des familles blessées.

b) le travail et l'économie

Il faut peu de mots, aujourd'hui, pour évoquer dans notre région la situation difficile du travail et de l'économie¹². Les transformations économiques et sociales que nous avons connues ont introduit des

20 • 12 La province de Milan concentre 10,3 % du PIB italien (NdT).

conditions nouvelles de travail : flexibilité des rôles et des parcours de travail, formation, précarité et chômage, surtout chez les jeunes, immigration et protection sociale, conception de l'entreprise et du syndicat, rapport entre production et finance. En chaque cas, il se révèle nécessaire de se laisser questionner par la nouveauté et ses conséquences, qui impliquent souvent des sacrifices, sans s'obstiner à vouloir maintenir des modèles de travail simplement destinés à disparaître.

Milan, qui a toujours été la capitale italienne de la finance, a favorisé la conception pratique du marché comme « fait de nature » et non « fait de culture », au point d'épouser « les théories de la "rechute favorable", qui supposent que chaque croissance économique, favorisée par le libre marché, réussit à produire en soi une plus grande équité et inclusion sociale dans le monde » (*Evangelii Gaudium*, n. 54). La crise économique et financière que nous traversons devrait permettre d'exposer l'équivoque de fond qui est à la base de cette vision des choses. Il suffit de penser combien la perte de l'emploi détermine, de façon souvent rapide, le glissement vers des conditions de pauvreté et d'exclusion parfois extrême.

Le Milan des entreprises sociales, de la gratuité, qui est le complément salutaire du Milan de la production et de la finance, peut nous indiquer des perspectives neuves et fécondes. La solidarité et la subsidiarité, qui se trouvent dans les gènes du catholicisme lombard, ont inventé des modalités originales et efficaces pour affronter et résoudre les besoins sociaux les plus variés. Soulignons à ce propos l'espérance qui naît des propositions de « protection sociale communautaire » qui, avec le concours d'institutions publiques et privées, et à l'initiative des citoyens, s'attachent à vaincre les difficultés des formes traditionnelles de protection sociale (*welfare*). Ces nouvelles formes de collaboration sociale peuvent peut-être ouvrir la route pour affronter l'urgence des logements populaires dans notre région.

Cardinal
Angelo Scola

Comme l'a enseigné Benoît XVI, « dans les relations marchandes le principe de gratuité et la logique du don, comme expression de la fraternité, peuvent et doivent trouver leur place à l'intérieur de l'activité économique normale » (*Caritas in veritate*, 36). « Nous devons préciser, d'une part, que la logique du don n'exclut pas la justice et qu'elle ne se juxtapose pas à elle dans un second temps et de l'extérieur, et d'autre part, que si le développement économique, social et politique veut être authentiquement humain, il doit prendre en considération le principe de gratuité comme expression de fraternité » (*Ibid.*, 34). Le principe de gratuité, correctement entendu, cherche à tirer la valeur du « travail bien fait » avant la valeur d'échange. Il suffit de penser comment nos artisans donnent la dernière main à leurs articles, même dans les parties qui ne se voient pas.

c) l'éducation, la culture, l'art et le tourisme

Un autre milieu décisif pour fonder un nouvel humanisme est l'éducation, naturellement liée aux lieux de la culture et de l'art, et donc au tourisme. Le temps passé à l'école, jusqu'aux débuts professionnels et à l'Université, est décisif, et pas seulement en termes quantitatifs, pour les enfants, les adolescents et les jeunes gens, qui sont ainsi accompagnés dans la maturation de leurs affections et dans l'ouverture au monde : ils apprennent à aimer et à travailler.

C'est dans ce contexte que nous devons affirmer à voix haute que dans une société pluraliste, vraiment démocratique, la liberté de l'enseignement, pour le bien même de la culture, doit être protégée. Les sacrifices, jusque dans leurs ressources, que tant de familles doivent accepter pour soutenir des écoles et des lycées nés de l'initiative sociale, et souvent de haute qualité, doivent être appuyés par les institutions publiques. De surcroît l'école italienne, comme les enseignants ne cessent de le répéter, a besoin d'un fort renouvellement dans les contenus des programmes. Il s'agit là d'une entreprise extrêmement difficile, tant en raison de la fragmentation des savoirs qu'à cause de la configuration plurielle de notre société, où se confrontent plusieurs visions du monde. Ce travail, entrepris depuis longtemps, ne semble pas avoir encore atteint son but. Trop souvent encore l'école ne favorise pas cette « culture de la rencontre » dont parle le pape François. Trop souvent, elle manque à son devoir impératif d'éducation en se cantonnant dans une « neutralité » absolument illusoire.

Thème

En parlant de l'éducation, c'est tout le champ de la culture qui s'ouvre à nous. Il faut à ce propos récupérer la conscience que, comme l'a dit saint Jean-Paul II dans un discours célèbre, « la signification essentielle de la culture consiste dans le fait qu'elle est une caractéristique de la vie humaine comme telle. L'homme vit d'une vie vraiment humaine grâce à la culture. [...] La culture est un mode spécifique de l'« exister » et de l'« être » de l'homme¹³.

d) la fragilité et l'exclusion

Nous ne pouvons pas, enfin, ne pas nous arrêter sur le monde de la fragilité et de l'exclusion, plus présent que jamais dans notre ville aujourd'hui. Maintenir sa personnalité propre et, d'autre part, accueillir l'autre dans sa différence est un binôme qui a caractérisé et caractérise la société dans le cadre idéal de l'humanisme. C'est dans ce cadre, en définitive, que la proposition d'« une vie bonne » trouve sa vérification fondamentale et nécessaire.

L'« urbanisation de la pauvreté » est, selon les experts, une tendance caractéristique de nos sociétés actuelles. En d'autres termes, on veut mettre en évidence que de larges zones d'exclusion et de pauvreté se concentrent dans les grandes métropoles. Comme il est facile de le supposer, les premiers frappés sont les immigrés, à partir du moment où leurs conditions d'intégration rencontrent des difficultés, y compris institutionnelles. Au dire des experts, la fragmentation, la vulnérabilité et l'insécurité caractérisent dans notre ville ceux qui composent les « nouvelles classes populaires ».

Quelle est la situation à Milan ? Outre le fait que la majorité de ceux qui reçoivent une aide en raison de leur indigence sont des étrangers (et même si le nombre d'Italiens augmente continuellement) et constatant qu'aujourd'hui il est plus difficile qu'il y a dix ans de sortir de la pauvreté, notre ville se distingue des autres métropoles du monde par un fait : la pauvreté et les situations d'exclusion sont distribuées en « taches de léopard ». Car si d'une part, on ne peut pas vraiment parler de « ghettos » (comme les *favelas*, les bidonvilles, les *slums*, les *villas miserias*), de l'autre, pauvreté et exclusion se trouvent dispersées un peu partout dans notre cité (et parfois, dans certains quartiers, de façon massive).

Le grand nombre d'opérateurs sociaux généreux présents dans notre région, et souvent liés à des organismes religieux, est déjà la réalisation d'un nouvel humanisme¹⁴. À dix ans de sa mort, nous voulons seulement citer un nom : Fratell Ettore, une personne qui a ému toute la cité – et au-delà¹⁵. Ces œuvres de partage nécessitent, cependant, un approfondissement éducatif et culturel sérieux, à commencer par les milliers de volontaires qui les mettent en pratique. Il est nécessaire de « penser » le lien entre charité et culture.

Cardinal
Angelo Scola

3. De la fragmentation à l'unité de la métropole

L'image succincte que nous avons proposée de Milan et de sa région est nécessairement fragmentaire. Or c'est cela, la fragmentation, qui atteint même l'individu, qui caractérise certainement notre époque. Comment y faire face ? Pour bien la comprendre, nous pouvons nous inspirer de l'image que le pape François a proposée pour nous indiquer la route à suivre vers le bien commun. Dans *Evangelii gaudium*, le Saint Père a écrit :

14 En 2011, Milan comprenait 7820 organisations sans but lucratif, dont 1656 étaient spécifiquement dédiées à l'assistance, au développement, à la coopération et à la solidarité avec plus de 19000 bénévoles.

15 Ettore Boschini (1928-2004), religieux camillien, surnommé « le père des pauvres »

pour son action en faveur des sans-logis. Sa cause de béatification a été ouverte au diocèse de Milan. L'homélie prononcée en 2014 par le cardinal Scola à l'occasion du dixième anniversaire de sa mort peut être écoutée sur *Youtube* (en italien) : https://youtu.be/dkzdyuEcp_k (NdT).

« Le modèle n'est pas la sphère, qui n'est pas supérieure aux parties, où chaque point est équidistant du centre et où il n'y a pas de différence entre un point et un autre. Le modèle est le polyèdre, qui reflète la confluence de tous les éléments partiels qui, en lui, conservent leur originalité. Tant l'action pastorale que l'action politique cherchent à recueillir dans ce polyèdre le meilleur de chacun. Y entrent les pauvres avec leur culture, leurs projets, et leurs propres potentialités. Même les personnes qui peuvent être critiquées pour leurs erreurs ont quelque chose à apporter qui ne doit pas être perdu. C'est la conjonction des peuples qui, dans l'ordre universel, conservent leur propre particularité ; c'est la totalité des personnes, dans une société qui cherche un bien commun, qui les incorpore toutes en vérité » (EG 236).

Le polyèdre est un corps solidement uni, même quand il est composé de faces toutes différentes entre elles. On ne sort pas de la fragmentation en annulant les différences – et pour comprendre cela, notre société plurielle est une occasion privilégiée –, mais à travers une recherche du bien commun en mesure d' « incorporer » toutes les personnes.

Conclusion : une proposition d'intégration

Thème

La réponse à nos questions est une proposition d'intégration (et non pas une proposition sectorielle), une proposition qui unisse toutes les différences en les respectant. Mais où trouver cette capacité qui unisse à la fois vie sociale, travail, culture et attention aux plus fragiles ? Dans la vie de ceux qui sont prêts à s'exposer eux-mêmes pour le bien de tous. En termes chrétiens, ce sont des témoins.

S'exposer et témoigner s'offrent à chacun comme le chemin pour rendre visible l'adéquation de la foi et de la recherche du sens. Je pense bien sûr à l'importance de l'œcuménisme et du dialogue interreligieux et interculturel. Ils sont nombreux, aujourd'hui, tous ceux, hommes et femmes, qui vivent dans l'anonymat ou publiquement cette capacité de construire une vie bonne. Les chrétiens cherchent à laisser paraître dans leur vie la plénitude de la vérité de l'*humanum* qu'ils ont reçu, par grâce et non pour leur mérite, de la révélation en Jésus Christ et qu'ils offrent, par le don de l'Esprit, aux hommes et aux femmes de tous les temps. S'il est quelque chose qu'ils ne puissent jamais accepter de perdre, sans se perdre eux-mêmes, c'est le témoignage de Jésus comme l'Évangile de l'humain.

Traduit et adapté de l'italien par Jean-Robert Armogathe. Titre original: Un nuovo umanesimo per Milano e le terre ambrosiane

Note complémentaire du traducteur

Ce discours pastoral de 2014 s'inscrit dans un parcours de réflexion sur l'évangélisation urbaine entrepris dès son arrivée à Milan par le cardinal Scola. Dans sa première lettre pastorale, à l'occasion de la VIIème Rencontre mondiale des familles (juin 2012), il écrivait : « La famille, le travail et la fête sont les trois facteurs qui constituent l'expérience de tout être humain ; le choix de ce thème exprime clairement le lien entre la foi et la vie et montre de manière efficace le grand réalisme de l'expérience chrétienne ». L'année suivante, il a tenu à souligner que « les chrétiens sont présents dans l'histoire comme l'âme du monde, ils sentent la responsabilité de proposer la vie bonne selon l'Évangile à tous les milieux humains. Ils ne prétendent à aucune hégémonie, mais ne peuvent pas se soustraire au devoir du témoignage ». Enfin, il en est venu à rappeler l'urgence d'un nouvel humanisme : « L'engagement du chrétien ne consiste pas à essayer vainement de rattacher la vie à l'Évangile, comme s'il s'agissait de deux réalités distinctes à réunir : c'est beaucoup plus simple. Il consiste à attester personnellement que Jésus est "le chemin, la vérité et la vie" (Jean 14, 6). Comme le soulignait notre père saint Ambroise : "le Christ est à nous, parce qu'il est la vie" [...] Au début de ce troisième millénaire, le Christ n'a pas cessé d'être la racine féconde d'un nouvel humanisme. Ainsi la rencontre gratuite avec le Christ correspond totalement au désir humain de plénitude. À tel point que l'authenticité de la foi se vérifie à sa conformité au cœur de l'homme ». Rappelons enfin que le diocèse de Milan, avec 1094 paroisses, comptait en 2013 4.970.975 de baptisés. C'est un des plus grands diocèses du monde.

Cardinal
Angelo Scola

Il bene della famiglia. Per confermare la nostra fede, Centro Ambrosiano, Milano 2011.

Alla scoperta del Dio vicino, Centro Ambrosiano, Milano 2012.

Il campo è il mondo, Centro Ambrosiano, Milano 2013.

Un nuovo umanesimo per Milano e le terre ambrosiane. Discorso alla città (Sant'Ambrogio 2014).

Né en 1941, prêtre en 1970, Angelo Scola a été professeur à l'Université de Fribourg, puis à celle du Latran (1992) dont il fut le Président de 1995 à 2002. Évêque de Grosseto en 1991, il devint en 2002 patriarche de Venise et cardinal (2003). Depuis juin 2011, il est archevêque de Milan. L'un des fondateurs de l'édition italienne de Communio, le cardinal Scola a succédé à Mgr Henrici comme coordinateur international des revues de 2009 à 2013. Parmi ses publications : Le mystère des noces, avec une préface du cardinal Vingt-Trois, Paris, collection Communio, Parole & Silence, 2012.

Le quatrième séminaire d'été COMMUNIO

se tiendra au Prieuré de La Cotellerie , en Mayenne (53170 Bazougers), chez les Petits Frères de Marie, Mère du Rédempteur,

du 22 au 25 août 2016.

Cette année, le professeur Jean-Luc Marion nous guidera dans la lecture des *Confessions* de saint Augustin, prenant comme appui son livre *Au lieu de soi*. Chaque participant est invité à travailler le texte à l'avance et à présenter un thème parmi ceux qui seront proposés. Pour ceux qui souhaitent venir en famille, un service de baby-sitting sera mis à disposition pendant les sessions.

Les demandes d'inscription se font par courriel à l'adresse bergier@uchicago.edu, **avant le 15 juin 2016**. Les inscriptions seront retenues selon la capacité d'accueil des Frères (environ 20 personnes). Une priorité sera donnée aux plus jeunes. Un courriel permettra de confirmer votre inscription au plus tard le 1^{er} juillet. **N'hésitez pas à inviter autour de vous !**

Jeune épouse et prostituée – La ville dans l'Apocalypse de saint Jean



Christoph
Schaefer

Le christianisme des origines est caractérisé par une tension qui saute aux yeux : Jésus, originaire de la petite bourgade de Nazareth, se fait connaître avant tout dans les villages au bord du lac de Genezareth, alors qu'il évite les villes de Galilée. Au contraire, les premières communautés de chrétiens se constituent dans les villes, comme nous le relatent explicitement les Actes des Apôtres. Ainsi n'attachera-t-on jamais trop de prix au contexte socio-culturel des villes antiques dans l'Empire romain pour étudier la « période des fondateurs » du christianisme. Ce contexte a une signification très importante pour la compréhension des textes du Nouveau Testament. La contribution suivante voudrait en suivre la trace au cours de différentes étapes : nous voudrions tout d'abord esquisser brièvement quelle place on attache vraiment au discours sur la « ville » dans le Nouveau Testament, avant d'analyser de manière plus détaillée un texte consacré à la ville de manière toute particulière : l'Apocalypse de saint Jean. Avec la mise en contraste de deux villes, « Babylone la Prostituée » et « Jérusalem la jeune épouse », ce texte ne nous présente pas seulement le panorama de deux villes, impossible à confondre avec un autre, mais il possède aussi une place très particulière dans l'Écriture en tant que dernière pierre apportée au canon biblique, d'où sortiront aussi de nouveaux contextes de sens.

1. Les faubourgs dans le Nouveau Testament

Celui qui, dans son parcours à travers les villes du Nouveau Testament, se laisse déjà simplement guider par les données statistiques des mots utilisés peut rapidement rassembler quelques remarques intéressantes. Le mot grec « Polis » est en général unanimement employé quand on veut décrire une ville quelle qu'elle soit, sans qu'y jouent pour autant un rôle particulier les caractéristiques sociales et politiques des villes-États de la Grèce ancienne, (*poleis*) auxquelles se réfère notre conception de la politique.

Dans les Évangiles, tout comme dans les Actes des Apôtres ou les Épîtres catholiques, la ville est considérée comme une réalité plus ou moins évidente, mais nulle part soumise à une véritable réflexion. Cependant, les Évangiles contiennent des différences caractéristiques à

ce sujet : chez Marc et Jean, on trouve à peine une dizaine de passages où une *polis* soit évoquée, tandis qu'on en trouve vingt chez Matthieu et quarante chez Luc, celui qui s'intéresse le plus à ce qui concerne la société, et quarante aussi dans les Actes de Apôtres¹. Ces évocations augmentent de Marc (et Jean) à Luc, et l'on observe que l'entrée « ville » ne se trouve que dans des passages narratifs et quasiment pas dans les paroles de Jésus, ce qui fait penser que le christianisme s'est développé de plus en plus dans des contextes urbains. Jésus, au contraire, avait évité les villes de sa région (comme Tibérias et Sepphoris) et sa visite dans la ville de Jérusalem, la Ville sainte, s'est terminée par sa crucifixion : on peut voir dans ce fait une cause importante de la relation tendue entre le christianisme et la société urbaine².

Thème

Dans les Épîtres aussi, la réalité des villes est présupposée, mais, remarquablement peu citée de manière explicite. C'est le cas surtout chez Paul, qui partait en mission dans les villes en sachant pourquoi et écrivait ses Épîtres à des communautés de citadins. Il traite ainsi très souvent de sujets en rapport avec la vie dans les cités antiques, comme dans *1 Corinthiens* 10, à propos de la consommation de viande sacrifiée aux idoles, mais la pratique de la mission urbaine en tant que telle ne joue aucun rôle dans ses Épîtres – la référence à la « *polis* » n'y apparaît quasiment jamais. Il mentionne seulement le nom d'Erastos le trésorier municipal à la fin de l'Épître aux Romains (*Romains* 16, 23), et évoque dans la seconde Épître aux Romains les dangers auxquels il fut exposé « en ville comme au désert » (*2 Corinthiens*, 11, 23), ainsi que sa fuite de Damas, « la ville des Damascènes » (*2 Corinthiens* 11, 32). Dans une de ses lettres pastorales, son disciple Tite doit établir des Anciens dans « chaque ville » de Crète (*Tite* 1, 5), tandis que l'Épître de Jacques jette un regard critique sur la ville comme lieu de commerce et d'appât du gain (voir *Jacques* 4,13). Dans *2 Pierre* 2, 6 et *Jude* 7, est brièvement rappelé l'exemple de Sodome et Gomorrhe, qui doit servir d'avertissement. On peut ainsi jeter un éclairage rapide sur le fait que l'emploi métaphorique du motif de la ville – chargé positivement ou négativement selon le contexte – gagne en importance dans les dernières Épîtres du Nouveau Testament, bien qu'il ne se rencontre que rarement, comme évoqué ci-dessus, dans les paroles de Jésus (voir par

1 Luc faire preuve d'une grande générosité pour donner aux lieux le nom de « ville ». Non seulement Jérusalem, Athènes, et Éphèse acquièrent ce titre, mais aussi des bourgades bien plus petites comme Nazareth, Naïm ou Bethléem. La raison en est évidente : Luc accorde du prix au fait que l'apparition de Jésus et de ses disciples n'ait pas lieu « dans un coin perdu » (*Actes des Apôtres*

26,26), mais dans les villes de l'Empire.

2 Dans la version de Marc, la distance prise par rapport à la ville est particulièrement accentuée. « Le seul séjour sûrement renseigné de Jésus dans une ville lui a coûté la vie. [...] Dans la seule nuit où Jésus reste dans la ville, il est arrêté. » Martin Ebner, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt* I, 2012, Göttingen, p.16 sv.

exemple la parabole de la « ville sur la montagne » dans *Matthieu* 5,14). Pour finir, l'Épître aux Hébreux donne aussi une coloration particulière à la « ville », dont elle ne parle qu'au sens figuré. En jetant un regard en arrière sur l'histoire du salut, elle évoque Abraham, qui vivait sous la tente comme un étranger sur la terre de la promesse, dans l'attente de « la ville dont le constructeur et le créateur est Dieu lui-même » (*Hébreux* 11, 10 voir aussi 11,16). Il devient clair, quelques versets plus loin, qu'il s'agit de la Jérusalem céleste, la ville du Dieu vivant (*Hébreux* 12, 22), le but du chemin de sanctification de tous les croyants, car « la ville que nous avons ici-bas n'est pas définitive : nous recherchons la ville qui doit venir » (*Hébreux* 13,14). Cette représentation, qui trouve un certain parallèle chez Paul dans *Galates* 4,26, sera approfondie de manière particulièrement impressionnante dans l'Apocalypse de saint Jean.

2. Accroissement du rôle de la ville dans l'Apocalypse de Jean

On doit bien reconnaître que, jusqu'à présent, le butin est étonnamment maigre. Bien que la passion de Jésus, élément tout à fait central de sa vie, se déroule dans la ville de Jérusalem, bien que Luc ait à cœur que son œuvre double se déploie le plus possible dans des contextes urbains, et que Paul fonde ses communautés dans des villes, cet index des lieux n'incite quasiment pas les auteurs du Nouveau Testament à une réflexion sur le phénomène de la ville.

Christoph
Schaefer

L'Apocalypse de saint Jean s'introduit avec force dans cet espace vide.

Elle fait passer le thème de la ville de la périphérie au centre et reprend en particulier son potentiel symbolique et ses ambivalences. On trouve 27 fois le mot clef « ville » dans l'Apocalypse, texte plus court que celui de l'Évangile de Marc. Mais on voit combien ce motif fait intégralement partie de la logique du livre lorsqu'on en analyse la construction, ce que nous allons maintenant esquisser.

Déjà, ce qu'on appelle les « Épîtres » dans la première partie de l'Apocalypse de saint Jean s'adressent à sept villes de la province d'Asie : Éphèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sarde, Philadelphie et Laodicée. Les premiers destinataires de cette Épître sont donc des chrétiens vivant dans des villes païennes, et les visions de Jean se déroulent dans un environnement urbain.

Dans la partie principale du livre, marquée par la succession bien connue des trois nombres sept : l'ouverture des sept sceaux (chapitres 5 et 6), la sonnerie des sept trompettes (chapitres 8 et 9), et le déversement des sept coupes de la colère de Dieu (chapitres 14 et 15), la ville

ne joue à première vue aucun rôle. Dans le chapitre 11 (qui ressemble à un excursus) les courtes évocations de villes elles-mêmes posent plus de questions qu'elles n'apportent de réponses : le voyant apprend que les peuples païens « fouleront aux pieds la ville pendant quarante deux mois » (*Apocalypse* 11, 2). Suit un récit étrange concernant « deux témoins », qui sont tués puis déshonorés à cause de leur témoignage, et « leurs cadavres restent sur la place de la grande ville qu'on appelle au sens spirituel Sodome et l'Égypte, là où leur Seigneur aussi a été crucifié » (*Apocalypse* 11, 8).

Mais ils sont ramenés par Dieu à la vie et emmenés au ciel. Alors se produit un tremblement de terre : « le dixième de la ville s'écrouta et, dans le tremblement de terre, sept mille personnes furent tuées » (11, 13).

On pourrait se demander si, aux trois endroits, il s'agit de la même ville – la solution la plus plausible serait une relation avec Jérusalem, considérée comme la « ville sainte », et le lieu de la crucifixion de Jésus. Mais, à la lecture de ces courts extraits, on se rend déjà compte qu'ici aussi la ville acquiert un caractère symbolique et joue le rôle d'un exemple négatif, et pas seulement parce qu'on la surnomme « Sodome » (voir 2 *Pierre*, et *Jude*). Signalons encore deux autres évocations de villes, qui semblent isolées : l'une, dans *Apocalypse* 14,20, le jugement du tribunal selon lequel « on se mit à fouler hors de la ville, et de la cuve sortit du sang » (voir *Joël* 4, 2-12 et *Zacharie* 14,4) et l'autre dans *Apocalypse* 20,9 où il est noté que le dernier jour, des troupes ennemies encercleront la « ville bien-aimée. » (Voir aussi *Zacharie* 14,2 ; *Ben Sira* 24,11 ; ou le *psaume* 78, 68).

Thème

D'un point de vue global, ces évocations isolées sont bien peu cohérentes et ne se prêtent pas à une interprétation très précise. On a plutôt l'impression que le voyant observe la Jérusalem qui se présente à lui avec une certaine distance, mais qu'en référence aux traditions bibliques, il la considère comme une ville significative dans une perspective eschatologique.

Il est beaucoup plus facile de cerner le thème de la ville à partir de l'analyse des trois « groupes de septièmes » (les sceaux, les trompettes et les cuves de la colère), libres à première vue de toute évocation de la ville, et qui impriment leur marque sur la partie centrale du livre. Ils visent tous le même but. Les éléments accompagnant traditionnellement une théophanie, évoqués justement dans le début de la description du trône céleste au chapitre 4, sont répétés après chaque évocation du septième, en même temps que les motifs concernant le jugement (tremblement de terre, grêle etc.) augmentent progressivement et trouvent leur point culminant dans le jugement de colère prononcé contre « la grande ville de Babylone ».

Apocalypse 4,5
(Description du
trône de Dieu)

*Et du trône sortent des éclairs, des fracas et
des coups de tonnerre*

Apocalypse 8,5
Le 7^e sceau

*Il y eut des coups de tonnerre, des fracas et
un tremblement de terre*

Apocalypse 11, 19
(Après la 7^e
trompette)

*Il y eut des éclairs, des fracas, des coups de
tonnerre, un tremblement de terre et une forte
grêle*

Apocalypse 16, 18-21

*18 Et il y eut des éclairs, des fracas, des coups
de tonnerre et un grand tremblement de terre.
Depuis que l'homme est sur la terre, il n'y eut
jamais de tremblement de terre aussi grand.*

*19 Et la grande ville se disloqua en trois
parties, et les villes des nations tombèrent. Et
Dieu se souvint de Babylone la Grande, pour
lui donner à boire le vin de sa fureur, la coupe
de sa colère.*

*20 Toutes les îles s'enfuirent, et les montagnes
disparurent.*

*21 Des grêlons d'une masse énorme tom-
bèrent sur les hommes.*

Christoph
Schaefer

Le jugement de « Babylone la Grande » et sa destruction apparaissent ainsi comme un élément central de l'Apocalypse. Comme le montre ce tableau, toutes les visions décrites depuis le chapitre 4 sont orientées vers cet événement final, et le voyant a encore besoin de trois chapitres pour parvenir à exprimer la fin de la « Grande » ville en termes adéquats (*Apocalypse 17 1-9*).

Contrairement aux indications dispersées sur la ville aux chapitres 11, 14 et 20, dont l'interprétation est souvent débattue, on peut dire une quantité de choses sur « Babylone la grande » : les interprètes sont presque d'accord pour dire qu'avec ce chiffre, qui a bien sûr un caractère fortement métaphorique, c'est une ville concrète qui est visée : Rome, capitale de l'Empire, et avec elle, la domination de l'*Imperium Romanum* sur les provinces, force politique décisive pour Jean le voyant et les communautés auxquelles il s'adresse. Le nom de « Babylone » rassemble toutes les associations négatives liées de diverses manières à cette ville

dans l'Ancien Testament et montre sans confusion possible que pour lui, tout ce qu'il y a de mauvais se concentre dans cette ville.

Ce mal culmine dans ces pratiques contre Dieu que manifestent le culte de l'empereur, mais aussi en général la culture urbaine de l'Empire romain ; Jean interdit avec la plus grande fermeté à ses destinataires d'y participer. S'il y a un événement concret qu'il appelle de ses vœux, c'est bien la chute de Rome.

Cependant l'Apocalypse ne se termine pas avec le jugement de « Babylone ». Après quelques visions du jugement dernier rédigées plus brièvement (voir *Apocalypse* 19,11-20,15), Jean pose auprès de Babylone une jumelle qui lui est dissemblable : la Nouvelle Jérusalem, qui descend du ciel, d'auprès de Dieu. Les chapitres 21 et 22 sont en grande partie consacrés à la description de cette ville. Avec elle se termine la vision principale du livre.

3. Babylone et Jérusalem

Il vaut le coup d'analyser plus précisément le face à face des deux villes, Babylone et de Jérusalem, qui marque les derniers chapitres de l'Apocalypse – car le langage imagé du voyant atteint ici de véritables sommets.

Thème

La symbolisation de « Babylone la grande » qui, en tant que telle, possède déjà des qualités fortement métaphoriques se poursuit dans le chapitre 17. Elle apparaît maintenant comme une femme, comme une prostituée, ce qui correspond à sa symbolique négative³. Jean revient sur cette figure car il peut y développer de manière particulièrement frappante sa critique de la ville de Rome sous forme métaphorique. L'image de la prostituée exprime déjà dans l'Ancien Testament la séparation d'avec le Dieu d'Israël : la relation exclusive de Dieu avec son peuple, souvent exprimée par l'allégorie du mariage, est détruite à cause de la « débauche » et la « prostitution » (voir *Jérémie* 20,8 ; *Osée* 2,5 ; 3,1 ; 12,15...). Lorsque le voyant affine encore l'image et décrit cette femme assise sur un animal « écarlate, et qui était couvert de noms blasphématoires » (*Apocalypse* 17,4), on voit qu'en elle ne règne pas seulement l'immoralité humaine, mais que plus profondément les forces opposées au bien y sont à l'œuvre. Quelques chapitres auparavant, Jean a présenté « l'animal » comme la puissance ennemie de Dieu alliée à Satan (Voir *Apocalypse* 13).

3 L'identification expresse de la femme à la ville se trouve dans *Apocalypse* 17, 18 : « Et la femme que tu as vue, c'est la

grande ville qui exerce la royauté sur les rois de la terre. »

Dans le chapitre 18, le motif de Babylone la prostituée se déploie avant tout dans le domaine de la « vénalité » et de la « concupiscence ». Quand il est dit dans *Apocalypse* 18, 3 que « les rois de la terre se sont prostitués avec elle », on peut le comprendre ainsi : à l'est de l'Empire romain, là où vivaient les communautés de Jean, Rome dominait par l'intermédiaire de rois à sa solde.

D'après Jean, ils trouvent tout à fait plaisant de jouir des richesses de Rome, mais ils paient cela « en pressurant leur pays. Les élites de ceux qui leur sont soumis et dépendent d'eux sont les complices de la métropole⁴ ». Par sa puissance culturelle et économique, l'*Imperium Romanum* a développé des structures de violence. D'après les derniers mots d'*Apocalypse* 18, 24, Babylone la prostituée dégotte du « sang des martyrs et des saints » et, dans une perspective plus universelle, « de tous ceux qui furent immolés sur la terre ». La ville a, par là, scellé elle-même son destin.

La Jérusalem céleste, qui apparaît en *Apocalypse* 21, 1 offre un contraste saisissant avec Babylone. « Alors j'ai vu un ciel nouveau et une terre nouvelle ; [...] et la Ville sainte, la Jérusalem céleste, je l'ai vue qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu, prête pour les noces, parée pour son époux » (*Apocalypse* 21, 1 et suiv.). Ces lignes nous montrent déjà que la nouvelle ville doit être vraiment comprise comme opposée à celle de Babylone : La prostituée (17,15) devient jeune mariée (21,2). Alors que « Babylone » appartenait au monde des hommes, la Nouvelle Jérusalem descend du ciel⁵. Le cri de jubilation en *Apocalypse* 21,3 : « Voici la demeure de Dieu parmi les hommes, il demeurera avec eux » marque le sommet de cette opposition. Il est remarquable que la vénérable tradition de la « tente de la rencontre » dans laquelle le Dieu d'Israël habitait déjà avec son peuple au désert, soit reliée expressément ici à une ville. En effet, rien n'est moins compréhensible que le fait que le lieu qui représente la plus grande proximité pensable de Dieu avec l'homme apparaisse à Jean sous la forme d'une ville, alors qu'il avait représenté « Babylone » comme la ville par excellence opposée à Dieu, et comparé la Jérusalem terrestre à « Sodome et l'Égypte ». Ceci est d'autant moins compréhensible qu'il la décrit exclusivement comme une ville. En effet, *Apocalypse* 21 évoque tout d'abord « un ciel nouveau » et « une terre nouvelle », mais toutes les descriptions ultérieures de ce nouveau monde aux chapitres 21 et 22 ne concernent que la ville.

Christoph
Schaefer

4 Klaus Wengst, « Wie lange noch? » *Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes*, Stuttgart, 2010 p.164

5 La liste des parallèles antithétiques peut facilement s'allonger si on jette un coup d'œil au contexte littéraire : le voyant est ainsi conduit d'abord dans

une région désertique (17,3), puis sur une haute montagne (21,10) ; comme à la ville précédente, des noms sont attribués à la nouvelle ville, cependant aucun nom « blasphématoire » cette fois, (*Apocalypse* 17, 3), mais ceux honorifiques des douze tribus d'Israël et des douze Apôtres.

Tandis que dans *Apocalypse* 17 « Babylone » revêt un caractère unique grâce à la description détaillée de la figure métaphorique d'une femme, ce sont des explications de type architectural qui sont au premier plan de l'évocation de « Jérusalem la jeune mariée ». Cependant, on peut y remarquer certains attributs qui appartenaient aussi à la prostituée : l'or, les pierres précieuses et les perles – mais cette richesse provenait d'un système injuste et violent. De plus, ces éléments précieux disparaissaient presque sous l'abondance de la pourpre, de l'écarlate et des gobelets d'or (*Apocalypse* 17,4). Là, ils sont maintenant présents en abondance : la ville entière resplendit comme une pierre précieuse d'une grande valeur (21,11). Elle est constituée d'or pur, tout comme ses rues (21, 18, 21), les portes de la ville sont des perles (21, 21). Ces matériaux précieux n'ont pas été acquis par la violence ou l'oppression, ils ne sont plus la propriété exclusive d'une mince couche de la haute société, comme dans le système romain de domination. Que la rue soit en or (21,21) semble vouloir dire que maintenant ces biens sont fondamentalement et au sens propre du terme, « accessibles à tous⁶ ».

Thème

La description de l'architecture de la ville est remarquable par son caractère idéal : elle possède douze tours, orientées par groupes de trois vers les quatre points cardinaux et douze pierres d'angles, ce qui correspond à ses douze noms honorifiques. Le mur de la ville mesure cent quarante quatre coudes (21,17), et la ville elle-même, comme le dit le verset 16, a la forme d'un cube : « Sa longueur est égale à sa largeur et à sa hauteur : [...] douze mille stades. » On se doute bien que la conversion de cette mesure en chiffres d'aujourd'hui n'apporterait pas grand chose à la compréhension du texte. Un « coude » correspond peu ou prou à 40 cm, un « stade » à 192 mètres. « Ce mur de 72 mètres de haut serait certes d'une taille respectable, mais serait cependant bien petit par rapport aux 2,304 km de côté que représenterait cette ville cubique⁷. » Une interprétation plausible consisterait à reconnaître que ces mesures se rapportent toutes au chiffre 12, chiffre exprimant la perfection, et qui se déploie dans toutes les parties de la ville : 144 est douze au carré, le nombre 12000 est le résultat de 12 multiplié par 1000, 1000 étant le nombre correspondant à une très grande quantité.

La Jérusalem céleste est donc d'après l'Apocalypse le véritable lieu de « la présence totalement accomplie de Dieu », où règne non seulement la perfection mathématique, mais où la souffrance, les plaintes et la mort elle-même seront aussi vaincues, comme le dit *Apocalypse* 21, 4.

4. Enfin habitable ! La ville comme lieu eschatologique de la rencontre entre Dieu et l'homme

Le tableau final de l'Apocalypse ne laisse aucun doute : son auteur ne voit se réaliser l'espérance de la présence immédiate de Dieu parmi les hommes nulle part ailleurs que dans une ville, à savoir la Jérusalem céleste. Cela est étonnant pour différentes raisons : à plusieurs endroits, la Jérusalem céleste est considérée avec une certaine distance. Les Épîtres en particulier font constamment remarquer que la culture urbaine de l'Empire Romain pose beaucoup de problèmes à ceux qui veulent mener une vie chrétienne et que l'on doit s'en tenir le plus éloigné possible. La tradition biblique enfin, dans laquelle les visions de l'Apocalypse puisent largement, propose de nombreux autres motifs pour décrire le Monde Nouveau instauré par Dieu, et avant tout celui du jardin, qui représente déjà en *Genèse* 2,2 le lieu de la rencontre directe entre Dieu et l'homme, et demeure à plusieurs égards le pendant positif de la ville, jugée négative⁸.

Que comme réaction à la destruction de Babylone dans l'Apocalypse de Jean on ait à nouveau la description d'une ville, ne va nullement de soi, comme j'y ai fait allusion précédemment. Cela souligne que le motif de la ville est pour Jean une apparition très profondément ambivalente. Celle-ci peut montrer les instincts humains les plus vils, mais peut aussi dévoiler les trésors les plus grands. Il est encore plus remarquable de constater que certains éléments de sa description correspondent à des motifs du premier récit de la *Genèse*. Quand il est dit dans *Apocalypse* 22,2 qu'« un arbre de vie y pousse », portant des fruits, « et les feuilles de cet arbre sont un remède pour les nations », on peut interpréter cela comme la fin de la malédiction qui, depuis *Genèse* 3, 24 avait tenu éloignés de l'arbre de vie non seulement Adam et Ève, mais aussi tous les autres hommes. Et là où les hommes, en construisant la tour et la ville de Babel (*Genèse* 11) n'avaient réussi à obtenir que trouble et dispersion, la ville de Dieu propose maintenant aux peuples un espace renouvelé pour leur avenir.

Christoph
Schaefer

On ne doit pas non plus oublier que la ville porte le nom de Jérusalem, qui, dans la tradition biblique, unit la splendeur à la terreur⁹. Comme nous l'avons vu, ces ambivalences se reflètent dans l'Apocalypse, dans plusieurs allusions à la Jérusalem terrestre, mais ne trouvent plus d'éléments correspondants dans la nouvelle Jérusalem venue de Dieu.

8 Caïn, le frère meurtrier, est présenté comme le fondateur de la première ville (*Genèse* 4,17) ; dans l'histoire de la « tour de Babel » aussi, il s'agit de la construction d'une ville (*Genèse* 11, 1-9).

9 Sur la terre déjà, elle est la « ville de Dieu » (voir *psaume* 46, 5), mais elle est aussi une ville remplie de péchés et d'injustices, qui peut même devenir une « prostituée » (voir *Isaïe* 1,21).

La vision de la Jérusalem céleste montre aussi qu'il n'y a pas de retour possible au Paradis. L'arbre de la vie ne se trouve plus dans un jardin préparé par Dieu, mais dans une ville, c'est à dire une dimension imaginée d'abord par les hommes (voir *Genèse 4,17*). Le fait qu'il ne se trouve pas de jardin du Paradis à la fin de la Bible, mais, qu'au contraire, avec le phénomène « ville », c'est le produit hautement ambivalent d'une création humaine qui apparaît comme lieu du salut, donne à l'action humaine dans toutes ses limites, particulièrement dans les hauts et les bas de la réalité de la ville, une dignité théologique extraordinaire.

La Jérusalem Céleste propose, à la fin du canon, une image conclusive qui a plusieurs dimensions. Elle souligne encore une fois que le motif de la ville est un élément profondément ancré et constamment prégnant de l'Apocalypse de Jean. Elle porte la métaphore de la ville, déjà visible dans la Lettre aux Hébreux, à son point d'incandescence. Comme texte final du canon de la Bible, elle représente finalement une clef de voûte imposante, qui conduit, par une modification remarquable, des thèmes « originels » de l'histoire biblique remontant aux débuts des Écritures jusqu'à leur accomplissement si longtemps attendu.

Thème

Ainsi, la « nouvelle » ville de Jérusalem n'est pas un corps tout à fait étranger venant de l'extérieur, mais l'image opposée en miroir de l'ancienne « Babylone », qui reprend en elle des éléments de l'ancienne ville, comme l'exemple de l'or nous le montre. Et quelles que soient les critiques exercées contre la ville, celle-ci reste de toute évidence pour Jean tellement fascinante, qu'il ne peut y renoncer pour décrire la vision pleine d'espérance qui conclut son récit. Cette nouvelle ville semble bien sûr particulièrement peu animée, on ne sait pas bien comment la vie doit s'y dérouler concrètement. Elle fait penser à un appartement avant qu'il ne soit habité pour la première fois : tout est neuf, rien n'a jamais servi. Les hommes qui emménageront dans cette ville nouvelle devront la remplir de vie.

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original : BRAUT UND HURE. Die Stadt in der Johannesoffenbarung)

Christoph Schaefer, né en 1979, est docteur en théologie. Il est collaborateur scientifique de la chaire d'études du Nouveau Testament à la faculté de théologie catholique de l'Université de Tübingen.

Jérusalem et ses doubles



Philippe
Lefebvre

Tout le monde sait, depuis plusieurs millénaires, où se trouve Jérusalem. Son nom cananéen vient de Urushalim : la « fondation du dieu Shalim ». Le texte biblique, reprenant ce nom, méditant sur l'emplacement de cette cité « que le Seigneur a choisie », nous en montre des dimensions inattendues. Si Dieu y réside, alors l'expérience urbaine qu'on peut y faire se transforme. De fait, si le nom s'écrit en hébreu biblique *Yeroushalem*, tout lecteur qui le prononce doit faire entendre la forme *Yeroushalayim*. Celle-ci est affectée de la marque du duel – le *-ayim* final –, le duel marquant que deux éléments sont pris en compte. Dans *Yeroushalayim*, la forme orale, on entend donc « les deux Jérusalem ». Quelles sont-elles ? Les interprétations souvent proposées parlent à juste titre de la ville haute et de la ville basse, ou de la ville ancienne et de la ville neuve. Le roi Josias envoie ainsi consulter la prophétesse Hulda lors d'un moment crucial de son règne ; elle habite « la ville neuve », un quartier récemment construit de la cité, que l'hébreu appelle littéralement « la ville seconde » (2 Rois 22, 14) ; il y aurait donc bien deux Jérusalem, autrement dit deux parties d'époques ou d'altitudes différentes.

Mais le texte biblique ne se réfère jamais explicitement à ce type de dualité. Par contre, il joue souvent sur des phénomènes de dédoublement intrinsèque, « ontologique », de la ville. C'est ce que je voudrais montrer ici.

La double Jérusalem chez les prophètes : apostate et restaurée

Dès le début du livre d'Isaïe par exemple, le prophète nous montre deux Jérusalem : « Comment ! Elle est devenue une prostituée, la cité fidèle ! Elle était remplie d'équité, la justice y séjournait, et maintenant ce sont des meurtriers ! » (*Isaïe* 1, 21). Les chapitres suivants ne cessent de faire apparaître alternativement ces deux Jérusalem : la cité stable « au sommet des montagnes » vers qui toutes les nations monteront (*Isaïe* 2, 1-5) et la « Jérusalem qui trébuche », celle que le Seigneur abandonne sans recours à cause de ses iniquités (*Isaïe* 3). Le lecteur qui parcourt d'affilée les chapitres d'Isaïe peut être saisi de vertige : on ne lui présente pas une Jérusalem pervertie aujourd'hui, puis restaurée et glorieuse demain ; les deux cités au contraire défilent alternativement devant ses

yeux. Dieu éructe sa colère contre la cité et proclame son amour pour elle, il annonce sa dévastation programmée et sa restauration imminente, il envoie les ennemis assyriens contre Jérusalem (*Isaïe* 8, 5-8) et accable de maux ces mêmes Assyriens, rassurant « son peuple qui habite Sion », juste avant d'évoquer une armée terrible en marche vers Jérusalem (*Isaïe* 10) ! Ces propos ne sont pas le fait d'un Dieu manipulateur qui soufflerait sans cesse le chaud et le froid jusqu'à faire perdre le sens à ses auditeurs. Ils mettent bien plutôt en tension les visages contrastés et concomitants de Jérusalem. La ville apostate et habitée complètement par Dieu, la cité anéantie et rayonnante de gloire. Il y a en permanence deux Jérusalem : dans laquelle désire-t-on habiter ?

Dans le Nouveau Testament, la cité sainte a deux noms : *Yerousalem*, translittération du nom écrit dans le texte hébreu, et *Ierosoluma* qui désigne plutôt la ville administrative de l'époque de Jésus. Ces deux appellations maintiennent l'idée d'une ambivalence de la cité, celle-là même où Jésus entre comme un roi, acclamé par la foule, avant d'aller, aussitôt après, chasser les marchands du temple (*Matthieu* 21, 1-13). Dans son invective contre ces vendeurs (*Matthieu* 21, 13), il reprend deux caractérisations contradictoires du sanctuaire tirées des prophètes : le temple est pour Isaïe une « maison de prière » (*Isaïe* 56, 7) et celle-ci est devenue « une caverne de bandits » selon la pique de Jérémie (*Jérémie* 7, 11). On pourrait donner bien des exemples dans les évangiles de ces deux Jérusalem qui sans cesse affluent, se superposent, se combattent.

Thème

Sion, lieu vagabond

Comme on le constate, à l'intérieur même de Jérusalem, les lieux sont doublement qualifiés : le temple est un lieu de prière et un lieu de trafic. On connaît aussi, dans la ville sainte, des lieux flottants. La colline de Sion semble ainsi désigner d'abord la forteresse cananéenne, conquise par David, sur l'éperon rocheux au sud-est de l'actuelle Jérusalem : « David prit la forteresse de Sion, c'est-à-dire la Cité de David » (2 *Samuel* 5, 7). Pourtant un grand nombre de passages situe Sion, sur le flanc oriental certes, mais nettement plus au nord : le nom désigne alors la colline sur laquelle sera bâti le temple (*Isaïe* 2, 3 ; *Amos* 1, 2 ; *Psaume* 9, 12...). Quand Salomon s'apprête à faire la dédicace de ce sanctuaire qu'il vient de construire, on nous dit qu'il « rassembla auprès de lui, à Jérusalem, les Anciens d'Israël et tous les chefs des tribus, les princes des familles des Israélites, pour faire monter depuis la cité de David, c'est-à-dire Sion, l'arche de l'alliance du Seigneur » (1 *Rois* 8, 1). Dans ce passage, Sion n'est donc pas la colline du temple. Elle désigne encore à l'époque l'acropole en contrebas de l'esplanade du temple, à quelques encablures plus au sud. Apparemment l'arche d'al-

liance semble apporter avec elle le nom de Sion, où elle avait été déposée, un nom qui finira par s'appliquer aussi au périmètre où le temple est édifié. Dans de nombreux textes bibliques – psaumes, prophètes –, Sion devient un nom pour Jérusalem tout entière (voir *2 Rois* 19, 31...). Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, une tradition s'implante qui perdurera jusqu'à nos jours, plaçant Sion à l'opposé de sa situation primitive sur le flanc occidental de Jérusalem. Sion est donc située à Jérusalem soit au sud-est, soit au plein est, soit à l'ouest, soit partout !

Le tombeau de David : ici et là

Il est à Jérusalem un autre lieu errant qui fait de la ville si connue un territoire qui nous échappe : le tombeau de David. Le récit relatant la mort du roi se termine sur ces mots : « David se coucha avec ses pères et il fut enseveli dans la Cité de David » (*1 Rois* 2, 10). Nous avons vu plus haut que l'appellation « Cité de David » se réfère à la colline escarpée de Jérusalem que ce roi a conquise sur les Jébuséens (*2 Samuel* 5, 7). Mais ce toponyme est aussi appliqué à Bethléem, la ville où David est né. Quand on dit que le jeune David, une fois devenu écuyer de Saül, retourne « dans sa cité » (*1 Samuel* 20, 6), il s'agit bien de cette bourgade sise dix kilomètres au sud de Jérusalem. On peut certes avancer que, chronologiquement, la formule « Cité de David » s'impose pour la forteresse de Jérusalem que David a prise de haute lutte, puis pour Jérusalem dans son ensemble ; pourtant, cette même formule comme désignation de Bethléem perdure longtemps. Quand, au début de l'évangile de Luc, l'ange annonce aux bergers qu'« un sauveur (leur) est né dans la cité de David » (*Luc* 2, 11), ces derniers ne tergiversent pas : « Allons donc jusqu'à Bethléem » s'exhortent-ils les uns les autres (*Luc* 2, 15). On peut certes encore alléguer que les successeurs de David, à commencer par Salomon (*1 Rois* 11, 43), sont enterrés eux aussi « dans la cité de David » et qu'il ne saurait s'agir que de Jérusalem – quel sens y aurait-il à conduire les dépouilles royales à Bethléem alors que ces souverains régnèrent dans la ville sainte ? Il demeure néanmoins, en ce qui concerne David, que la mention est ambiguë ; elle nous place devant une incertitude promise à un avenir vivifiant : où est au juste le corps du messie, une fois qu'on l'a déposé au tombeau ?

Philippe
Lefebvre

Les deux temples ?

Nous avons évoqué le temple en remarquant que Jésus lui applique deux qualifications contrastées : maison sainte ou repaire de voleurs. Il ne s'agirait là, bien sûr, que d'un jeu sur les mots : le temple, lui au moins, reste un lieu bien défini, central. Or, rien n'est moins sûr... Pour les auteurs bibliques, le premier temple fut élevé par Salomon, le fils de David. Dans une lettre diplomatique de belle tenue, celui-ci demande à Hiram,

le roi de Tyr, son voisin du Nord, de lui envoyer des bois de cèdres, « car il n'y a personne chez nous qui soit habile comme les Sidoniens pour abattre des arbres » (1 Rois 5, 20). Ces essences précieuses sont destinées à « la maison » que Salomon s'apprête à bâtir « pour le nom du Seigneur » (1 Rois 5, 19). Hiram s'exécute de bonne grâce : les cèdres seront envoyés sur mer, le long de la côte, leurs troncs assemblés en énormes radeaux.

De fait, dans le temple que Salomon construit, on trouve du cèdre comme revêtement. À l'intérieur figurent des panneaux de cèdre sculptés et la pierre dont les murs sont constitués est revêtue de cèdre ; la maison, le temple proprement dit, est reliée au bâtiment qui la flanque sur trois de ses côtés par « des bois de cèdre » ; le Saint des saints est en cèdre (1 Rois 6, 9-16). Mais là où le cèdre apparaît vraiment avec profusion, là où la Forêt du Liban est pour ainsi dire reconstituée par l'architecture, c'est dans un bâtiment adjacent que le texte appelle « la maison de la Forêt du Liban » (1 Rois 7, 2-3) : « Celle-ci avait cent coudées de longueur, cinquante coudées de largeur et trente coudées de hauteur¹, sur quatre² rangées de colonnes de cèdre, avec des planches de cèdre au-dessus des colonnes. Un plafond de cèdre était au-dessus des planches qui étaient sur les quarante-cinq colonnes, quinze par rangées ». Qu'est-ce que la maison de la Forêt du Liban ? Elle passe pour être le palais du roi. Pourtant le texte n'est pas tout à fait clair à ce propos. On lit en effet au début du chapitre 7 : « Quant à sa maison, Salomon la bâtit en treize années et il acheva toute sa maison. Et il construisit la maison de la Forêt du Liban : cent coudées de long etc. » (1 Rois 7, 1-2). Cette dernière maison semble bien être une autre construction que le palais dont on ne nous dit rien. Il est vrai que, dans la maison de la Forêt, figure un « vestibule du trône » où le roi rend la justice, cette pièce étant intérieurement couverte de cèdre (1 Rois 7, 7). Il nous est dit ensuite que la maison du roi était dans une autre cour, « à l'intérieur par rapport au vestibule » et que Salomon construisit encore une maison pour la fille de Pharaon qu'il avait épousée.

Le moins que l'on puisse dire est que la nature et la destination des bâtiments évoqués ne sont pas entièrement évidentes. On peut pallier l'incertitude en évoquant une vaste et vague zone palatiale dont les constructions nombreuses n'auraient pas laissé de traces précises après la destruction de Jérusalem ; les rédacteurs d'après l'exil n'en auraient que des souvenirs confus, ce dont leur texte se ressentirait. Mais le texte n'est pas si nébuleux. Il laisse apparaître au contraire un édifice qui résiste à toute attribution définitive, la maison de la Forêt, et qui n'est pas

1 Cela fait un volume presque cinq fois plus important que celui du temple.

2 Je laisse ici la mention des quatre ran-

gées que donne le texte hébraïque, corrigée en trois par plusieurs traducteurs modernes.

soluble dans le concept de palais. Après la missive de Salomon à son confrère tyrien, nous attendions de voir où figureraient les impressionnants fûts de cèdres, dûment réquisitionnés, et nous les avons admirés, non pas au temple où le cèdre sert surtout de placage, mais dans cette vaste demeure qui porte le nom des futaies libanaises et où les quarante-cinq colonnes reconstituent en quelque manière une forêt.

Jérusalem et Tyr, cités jumelles

Alors, Salomon a-t-il demandé qu'on entame la forêt du Liban pour construire le temple, comme il l'annonce, ou bien la maison de la Forêt qui passe pour appartenir au quartier du palais ? À moins que la maison de la Forêt du Liban ne soit un temple. Et de fait — cela a été plusieurs fois remarqué³ — les mesures de cet édifice (des multiples de cinquante coudées), son ampleur générale, l'usage de plusieurs termes techniques spécialisés pour le décrire permettent de comparer la maison de la Forêt du Liban au temple évoqué dans la dernière partie du livre d'Ézéchiel (aux chapitres 40-43). Disons un mot de ce sanctuaire énigmatique. Pendant l'exil, le prophète Ézéchiel, lui-même membre de la déportation en Babylonie, est mystérieusement emmené par la main de Dieu jusqu'à Jérusalem où le temple et les remparts ont été détruits et incendiés. Et là, sous la conduite d'un être fascinant — un ange ? —, il parcourt les différentes parties d'un temple qui est là sans y être encore : ce temple peut être décrit précisément, et pourtant il n'est pas bâti, personne d'autre qu'Ézéchiel parmi les humains ne saurait le contempler. Il faut aussi noter que, dans le livre d'Ézéchiel, le roi de Tyr semble être un double du roi de Jérusalem : il est évoqué comme un roi prêtre, un nouvel Adam, fort ressemblant à Salomon lui-même. « Plein de sagesse », il marche dans l'opulence, revêtu d'un manteau chargé de pierres précieuses — celles-là mêmes que l'on trouve sur le pectoral du grand prêtre des Juifs. Or, ce monarque hors pair sera rejeté du fait de son orgueil oublié de Dieu (Ézéchiel 28). Dans le complexe du temple d'Ézéchiel, les rois — appelés seulement « princes » — auront une part modeste (Ézéchiel 44, 3) et sont exhortés à une vie de justice et d'équité (Ézéchiel 45, 9-17).

Philippe
Lefebvre

Un temple pour désigner un autre temple

De ce jeu d'échanges entre le premier livre des Rois et le livre d'Ézéchiel, on perçoit que Jérusalem se trouve dédoublée : la cité de Tyr et son roi apparaissent comme les visages distancés de Jérusalem et de Salomon. Quant au temple insaisissable que le prophète évoque, il

3 Voir en particulier Walter ZIMMERLI, *I am Yahweh*, John Knox Press, Atlanta, 1982, pp. 118-119. On trouvera aussi de précieuses indications au fil

du texte dans ses volumes de commentaire sur le livre d'Ézéchiel : *Ezechiel*, Neukirchen-Vluyn, 1969.

semble bien s'annoncer pour la première fois dans cette fameuse maison de la Forêt du Liban que Salomon construit et que l'on ne peut guère enrégimenter facilement dans un ensemble palatial qui serait clairement répertorié comme tel. Il faut d'ailleurs noter que le nom Liban tend, à partir de la période postexilique, à désigner le temple de Jérusalem chez les prophètes et dans les Psaumes⁴. Ne peut-on dès lors lire le récit des constructions salomonniennes en 1 *Rois* dans une perspective prophétique ? Si la chronologie nous apprend qu'il y a eu deux temples à Jérusalem, l'un avant l'exil et l'autre après, le texte inspiré nous fait déjà participer, dès l'époque du premier temple, au temple à venir en nous présentant cette maison de la Forêt du Liban. Un temple en amène un autre ; la réalité du temple demeure, malgré les vicissitudes de l'histoire, le second sanctuaire figurant en quelque manière la pierre d'attente d'un autre temple édifié plus tard. Plus fondamentalement encore, on pourrait dire, pour paraphraser Gisey, que « le temple ne meurt jamais⁵ » ; même destiné à la ruine, il pointe déjà vers un temple nouveau ; se trouve ainsi maintenue l'intuition d'une permanence de l'édifice sacré que rien ne peut abattre. Le livre d'Isaïe, dont l'écriture s'étend sur deux ou trois siècles et donc s'est trouvée contemporaine à une certaine époque de la destruction du temple, ne mentionne jamais cette dévastation. Il ne convient pas de taxer de déni de réalité les auteurs de l'ouvrage ; très conscients des aléas de l'histoire qu'ils ont traversée, ils savent aussi que le temple, le lieu de Dieu avec les siens, ne peut de fait être anéanti.

Thème

On trouverait d'autres passages dans la Bible qui permettraient de conforter cette dynamique des deux temples⁶. Je n'en retiendrai qu'un seul dans le Nouveau Testament. Dès le début de l'évangile de Jean, Jésus vient au temple de Jérusalem. Il en chasse les vendeurs, renversant tout sur son passage. Quand on lui demande de s'expliquer sur son geste, il répond : « Détruisez ce sanctuaire et en trois jours je le relèverai » (*Jean 2, 19*). Le narrateur note l'incompréhension des Juifs et donne le sens du propos : « le sanctuaire dont il parlait, lui, c'était son corps » (*Jean 2, 21*). Il y a bien deux temples, une fois de plus : le temple de pierre où Jésus s'est rendu et ce temple du corps appelé à la résurrection, au relèvement.

4 L'étude classique sur la question est un article ancien de Géza VERMES, « The Symbolical Interpretation of Lebanon in the Targums : the Origin and Development of an Exegetical tradition », *J.T.S.* 9, 1958, p. 1-12.

5 Ralph E. GISEY, *Le roi ne meurt jamais*, préface de François Furet, Nouvelle bibliothèque scientifique, Flammarion, 1992.

6 Amos (5, 26) reprend ce thème de manière polémique : le peuple garde un sanctuaire idolâtre parallèle au temple. Dans la traduction grecque des Septante, le passage suggère même qu'au désert les Hébreux portaient deux sanctuaires : la tente du Seigneur et celle de Moloch ! C'est cette version que reprend le diacre Étienne dans son discours final (*Actes 7, 43*).

Pourquoi tant de dédoublements ?

Toutes ces présentations de lieux dédoublés ou vagabonds ne relèvent pas d'une poésie du flou, du vague, de l'incertain. Elles proposent au contraire avec précision ce que peut être l'expérience d'un lieu, en particulier d'un lieu réputé sacré. Les lieux nous échappent – fussent-ils des villes bien connues. Le cadrage géographique, les relevés stratigraphiques que l'on peut rassembler sur un endroit donné ne disent pas tout de cet endroit ; l'essentiel est parfois ailleurs : comment nommer cet ailleurs enraciné en fait à proximité ? Peut-être en montrant qu'il y a plusieurs lieux dans un seul lieu, que l'ici qu'on foule du pied cache un là-bas qui nous attend sous nos pas. Quand Jésus se trouve à Jérusalem, il semble n'être pas dans le même lieu que ses disciples. Tel d'entre eux considère la beauté des pierres du temple, la majesté de ses constructions, mais Jésus voit quant à lui une veuve mendicante qui met dans le trésor du temple la misérable obole qu'elle a récoltée ce jour-là – « elle a mis sa vie tout entière » dit Jésus (*Marc 12, 41-13, 2*). Le temple sera bientôt détruit, comme Jésus l'annonce, mais le geste de la femme inconnue, que personne ne remarque, apparaît dans sa définitive portée : donnant sa vie, elle anticipe ce que le Christ s'appête à faire, lui qui entrera tout de suite après dans sa passion. Si le temple est le lieu où Dieu se donne et attend que chacun se donne à lui, alors l'offrande de la femme est parfaitement appropriée au lieu. Elle a répondu à l'attente de ce lieu ; elle est citoyenne de la Jérusalem que voit Jésus, et pas vraiment de l'arrogante Jérusalem hérodienne.

Philippe
Lefebvre

Et puis dans la Bible, si les lieux vagabondent, se dédoublent, s'ils se mettent à larguer les amarres, c'est qu'ils tentent de nous rejoindre. D'un côté, ils échappent aux clichés, aux connaissances qu'on se targue d'avoir sur eux, mais de l'autre ils voudraient nous atteindre pour que nous puissions vivre ce dont ils sont porteurs. Notre ville de Jérusalem elle-même est en partance pour venir chez nous. Les Pères de l'Église parleront bien souvent d'une « intériorisation de Jérusalem, et plus particulièrement du temple » dans la chair de tout un chacun⁷. Mais le mouvement est amorcé dès l'Ancien Testament. Lisons le tout début de Jérémie.

Dans les premiers versets de ce livre, Dieu envoie en mission le prophète Jérémie, lequel se sent trop jeune pour cette tâche. Mais le Seigneur lui répond : « Moi aujourd'hui, j'ai fait de toi une ville forte, une colonne de fer, une muraille de bronze » (*Jérémie 1, 18*). Or, le dernier chapitre du livre de Jérémie évoquera la dévastation de Jérusalem : la ville est prise et incendiée, le rempart ébréché, les colonnes du temple débitées (*Jérémie 52*). Mais depuis la première page nous

7 Voir Laurence BROTTIER, « L'image de Jérusalem dans les *Interprétations des psaumes* de Jean Chrysostome », in *Le*

Psautier chez les Pères, Cahiers de Biblia Patristica 4, 1994, p. 193-194.

savons qu'une passation a eu lieu : le mystère de la cité et de son temple a migré vers la personne du prophète. En attendant des temps meilleurs, Jérémie porte en sa chair fragile l'« identité » de la ville. La cité a rejoint le prophète et a trouvé asile en lui.

Jérusalem et ses doubles dans le temps

Si les espaces de la cité se dédoublent, la ville connaît aussi des dédoublements dans le temps. Jérusalem apparaît tardivement dans le texte biblique : il faut attendre le sixième ouvrage de l'Ancien Testament, le livre de Josué, pour qu'enfin elle soit nommée. Son roi, Adonisédèq (« Mon Seigneur est justice »), organise une coalition avec quatre confrères rois de la région pour résister à l'avancée des Hébreux qui prennent peu à peu possession du pays (*Josué 10*). Les cinq rois seront finalement défaits. Alors qu'ils se sont réfugiés dans une caverne, Josué ordonne que des pierres en soit roulées sur l'entrée et, quand la victoire des Hébreux est patente, le même Josué les fait sortir, les pend à des arbres et remet leurs cadavres dans la caverne en prenant soin de la boucher définitivement par de grosses pierres. C'est là un des exemples d'une scène obsédante, surtout dans le livre de Josué puis dans ceux de Samuel : le roi suspendu et mis en un trou en terre sur lequel on roule une pierre. Les évangélistes, tout particulièrement Matthieu, se souviennent évidemment de cette scène dans leurs évocations respectives de la mise au tombeau du Christ⁸. Mais une nouveauté s'est produite : devant le roi de Jérusalem, Jésus, crucifié et mis au tombeau, la pierre s'est déplacée au troisième jour et il est sorti du sépulcre.

Thème

Le fait que la première mention de Jérusalem présente cette cité initialement comme une ville ennemie des Hébreux introduit à nouveau une distance dans le « concept » de la ville : la cité sainte a pu être autrefois une ville tout à fait hostile. La ville du Christ, pourrait-on dire, fut aussi la ville de l'antichrist, Adonisédèq. Mais ce même Adonisédèq, roi de Jérusalem, est lui-même en exacte opposition avec un de ses quasi homonymes : Melchisédeq (« Mon roi est justice »), roi de Salem, dont la Genèse (14, 18-20) nous parle. Salem est-il en fait le premier nom de Jérusalem ? Peut-être. Cette ville mystérieuse est en tout cas dirigée par un roi bien différent d'Adonisédèq et des autres souverains qui l'entourent (voir *Genèse 14, 1-2*), eux qui ne pensent

8 Dans le livre de Josué, une formule revient sans cesse pour désigner les pierres roulées sur l'embouchure des tombeaux : « elles y sont restées jusqu'à ce jour » (voir *Josué 7, 26; 8, 29; 10, 27...*). La formule se retrouve dans l'évangile de Matthieu (28, 15), en se rapportant non plus à la

pierre du sépulcre qui, elle, a roulé pour permettre la sortie, mais à la rumeur, orchestrée par les pouvoirs en place, selon laquelle les disciples sont venus enlever le corps du Christ : cette fable s'est propagée « jusqu'à ce jour ».

qu'à guerroyer, à tuer, à piller. Melchisédeq est, de tous ces rois, le seul qui parle, qui bénisse, qui donne. Rencontrant Abraham, il lui présente le pain et le vin, accompagnant cette offrande d'une bénédiction au nom du « Dieu Très-Haut ». Que la cité de ce roi épisodique soit ou non une annonce de Jérusalem, c'est un souverain de cette espèce qu'on désire voir un jour à Jérusalem. Il apparaît de fait en filigrane dans le geste eucharistique que le Christ accomplit avant d'entrer dans sa passion et d'être déclaré « roi » - fût-ce ironiquement. Deux Jérusalem sont donc envisagées au fil du temps qui toujours s'enchevêtrent : celle de Melchisédeq, la ville où l'on bénit et où l'on donne, celle d'Adonisédeq, la cité rebelle, prête au carnage.

Jérusalem et Guibéa

Dans le livre des Juges (qui fait suite à celui de Josué), Jérusalem demeure une cité imprenable par les Hébreux ; elle résistera jusqu'au temps de David (2 Rois 5). Elle y est présentée sous son nom ancien : Jébus. Quand un noble lévite croise au large de cette Jébus-Jérusalem, il s'en tient à distance : il n'y a que païens et gens impurs dans cette cité, aussi préfère-t-il s'arrêter pour la nuit dans une bourgade, Guibéa, peuplée de citoyens du peuple saint (Juges 19, 10-12). Or, dans cette ville d'étape, le pire va survenir. Les hommes de la cité s'attroupent pour violer toute la nuit la concubine du Lévite sans que celui-ci trouve rien à redire. L'ambiance terrible évoquée ici est celle que l'épisode de Sodome a jadis suggérée (Genèse 19). La ville réputée amie et accueillante qu'est Guibéa est-elle vraiment moins hostile que Jérusalem, encore ennemie à l'époque ? Rien n'est moins sûr. Très peu de temps après cet épisode, la ville de Guibéa est choisie par Dieu pour devenir la capitale du premier roi messie Saül (1 Samuel 10) : la ville où un être humain innocent a été humilié et mis à mort devient cité royale et messianique... Bien plus tard, quand David conquerra Jérusalem (2 Rois 5) et en fera sa capitale, celle-ci deviendra-t-elle enfin la ville de cette paix que son nom signale⁹ ? Rien n'est moins sûr ! Le nom de Guibéa est adapté dans le grec de la Septante sous la forme Gabaa ou Gabatha. C'est ce dernier nom que reprend l'évangile de Jean pour fixer le lieu où Jésus sera jugé et condamné à mort par Pilate (Jean 19, 13), comme si Jérusalem se dédoublait en Guibéa-Gabatha : la cité où l'innocent est martyrisé. Et comme ce fut le cas autrefois, la ville où le pire est commis – Jérusalem – devient la capitale paradoxale du messie Jésus.

Philippe
Lefebvre

L'Apocalypse (11, 8) continue cette superposition des lieux et des temps, comme si, en toute cité où l'innocent est bafoué, on était

9 Dans *Yeroushalem*, on le sait, la seconde partie est apparentée au terme *shalom*, souvent traduit par « paix ».

comme ramené en un lieu unique : les cadavres des deux Témoins tués par la bête « seront dans la grande rue de la grande ville qui est appelée, dans un sens spirituel, Sodome et Égypte, là même où leur Seigneur a été crucifié » (*Apocalypse* 11, 8).

Jérusalem, ses réseaux et ses chemins

Il y aurait bien d'autres élaborations bibliques sur les lieux à mettre en lumière pour éclairer la richesse de la ville de Jérusalem. C'est ainsi que Jérusalem ne se comprend vraiment que dans ses liens avec d'autres cités ; pour ne prendre que quelques exemples, mentionnons Bethléem, Hébron, Jéricho, Sichem, mais aussi Ninive, Babel, Damas, Tyr et, dans le Nouveau Testament, Athènes et Rome. La plupart du temps, Jérusalem est appariée à une cité en un rapport gémellaire complexe (nous avons vu l'exemple de la cité sœur de Tyr), et l'ensemble des paires qu'elle forme avec chacune d'elles constitue un riche réseau. Aller à Jérusalem, c'est entrer dans un écheveau de villes qu'il est nécessaire de prendre en compte, tant les relations, les jeux de miroirs de l'une avec l'autre sont essentiels pour comprendre l'une et l'autre. De même, comme nous l'apprennent les fêtes de pèlerinage qui amenaient trois fois par an les Juifs à Jérusalem, notre cité est inséparable des routes qui conduisent vers elle et qui partent d'elle. Elle n'est jamais une enclave, une entité géographique embastionnée dans ses remparts ; elle est une ville qui ouvre à toutes les villes, un lieu de résidence qui, paradoxalement, nous met en chemin.

Thème

Les lieux bibliques, Jérusalem de façon éminente, nous attendent ; ils viennent vers nous, nous emmènent, ils nous font bifurquer, ils se dédoublent et nous perdent pour nous faire découvrir l'implantation authentique : « la ville où tout ensemble ne fait qu'un » (*Psaume* 122, 3).

Philippe Lefebvre, op, ancien élève de l'École Normale supérieure, agrégé de Lettres classiques, docteur ès Lettres, DEA de théologie, ancien élève de l'école biblique et archéologique de Jérusalem. Professeur à l'université de Fribourg (CH), Département d'études bibliques (Ancien Testament). Parmi les dernières publications : Livres de Samuel et récits de résurrection. Le Messie ressuscité « selon les Écritures », Cerf, coll. « Lectio Divina » 196, 2004. La Vierge au livre. Marie et l'Ancien Testament, Cerf, coll. « Épiphanie », 2004. En collaboration avec Viviane de Montalembert, Un homme, une femme et Dieu. Pour une théologie biblique de l'identité sexuée, Paris, Cerf, coll. « Épiphanie », 2007. Joseph. L'éloquence d'un taciturne. Enquête sur l'époux de Marie à la lumière de l'Ancien Testament, Paris, Salvator, 2012. Brèves rencontres. Vies minuscules de la Bible, Paris, Cerf, 2015.

Grandeurs et misères de la grande ville

Entretien mené par Maximilien Artur et Paul-Victor Desarbres



Jean-Robert
Pitte

Existe-t-il encore une définition géographique de la ville? Peut-on encore délimiter la ville d'un point de vue spatial? N'a-t-elle pas dépassé les murs?

La ville est du simple point de vue matériel une importante agglomération de maisons d'habitation et de bâtiments d'usage collectif voués aux services, parfois aussi d'établissements industriels. En France, le plancher est de 2 000 habitants, mais dans bien des pays, on connaît des villages à vocation rurale plus peuplés et, dans certains pays à faible densité de population, les regroupements de services peuvent être de taille très réduite, comme dans les plaines américaines ou en Nouvelle Zélande ou en Islande. Sur le plan culturel, la ville est bien plus que cela. Elle est un haut-lieu de l'organisation de l'espace, dotée pour ses habitants et pour ceux du plat pays, comme on disait jadis, d'une force symbolique et d'un prestige qui la rendent respectable et admirable. C'est une constante dans toutes les civilisations reposant sur des fondements sacrés faisant découler la politique, le droit et l'économie de leurs croyances religieuses : Mésopotamie, Égypte, Israël, Chine, Empires Aztèque et Inca, etc.

Dans la Grèce et la Rome antiques, la ville est le centre de la *polis* ou de la *civitas*, la résidence des dieux dont les temples sont élevés sur l'acropole ou sur le *forum*. Sous leur protection se traitent les affaires politiques, judiciaires, économiques, mais fleurissent aussi les arts et les lettres. N'y résident que les vivants ; les morts sont regroupés dans des cimetières situés hors du périmètre déterminé par le fondateur au cours du rituel d'inauguration. Celui-ci est parfois matérialisé par un mur d'enceinte et des portes monumentales qui marquent le passage de l'espace sacré à l'espace profane. La ville médiévale occidentale blottie autour de sa cathédrale ou la ville musulmane autour de sa grande mosquée du vendredi perpétuent ce modèle qui fonctionne encore et continue d'inspirer les citadins de toute une partie du vieux monde.

À partir de la Renaissance en Europe, la ville perd progressivement son aura sacrée pour devenir d'abord un simple symbole de la puissance et de la gloire des princes. Puis, à partir de la révolution industrielle, elle se transforme de plus en plus en une machine à produire, à échanger des biens et des services, à habiter. Dès lors, elle suscite de moins en moins d'affection, car ses dysfonctionnements matériels et ses inconvénients apparaissent au

grand jour. La croissance exponentielle de la population et des activités économiques a fait perdre à la plupart des grandes villes du monde leur pouvoir de séduction et leur capacité à créer du lien social autour de valeurs communes. Lorsqu'elles possèdent un centre ancien, seul celui-ci conserve une certaine puissance d'évocation qui est d'ordre patrimonial, mais l'afflux des touristes le rend de moins en moins vivant et objet de ferveur (Venise, Florence, Prague, Cité de Paris, etc.). Ailleurs dans le monde, il y a des exceptions qui tiennent à une meilleure harmonie entre les valeurs traditionnelles des sociétés et la modernité. C'est le cas en Extrême-Orient à Tokyo, à Kyoto, à Séoul ou à Beijing, par exemple.

Le Corbusier semble avoir prophétisé la situation actuelle en glorifiant la fonction de « machine à habiter » des villes idéales dont il prônait la construction. Le plus navrant de cette évolution est la situation des banlieues pauvres des villes, y compris les petites, qui ne parlent plus du tout à l'imaginaire de leurs habitants. En France, les 170 grands ensembles des années 1960 et 70 sont souvent devenus des quartiers très dégradés, parfois des zones de violence et de non-droit. Ils illustrent ce que disait Mirabeau : « Les hommes sont comme les pommes ; lorsqu'on les entasse, ils pourrissent ». Ce n'est guère mieux à Londres ou à Bruxelles ou bien dans les grandes métropoles africaines (Lagos) latino-américaines (Rio, Caracas, Bogota) ou asiatiques (Djakarta, Manille, Bangkok).

Thème

Quand on s'intéresse aux villes, notamment en Europe et en France, ne doit-on pas préférer le terme large et englobant de « grande ville » aux notions de « mégapole » ou de « noyau d'une mégapole » ? Comment définiriez-vous la « grande ville » ?

Une mégapole est, étymologiquement parlant, une très grande ville. Une mégapole – ou vaste espace urbain aux centres multiples – correspond à un concept mis au point en 1961 par Jean Gottmann dans son livre *Megalopolis* à propos de l'immense tissu urbain coalescent qui va de Boston à Washington. Celui-ci est également appelé BosWash et compte environ 52 millions d'habitants. Entrent également dans cette catégorie le grand Tokyo (30 M d'habitants), voire la ville presque ininterrompue dite du Tokaido qui va de la préfecture d'Ibaraki à celle de Fukuoka sur la côte pacifique du Japon : 105 M d'habitants y sont regroupés, soit 80 % de la population du Japon sur 6 % du territoire. Ce gigantisme ne présume pas du fonctionnement de tels ensembles. Dans les deux cas précités, celui-ci est plutôt de qualité. Il n'en est pas de même dans certaines mégapoles, voire certaines villes de taille plus modeste des pays pauvres. Il n'existe aucune relation entre la taille d'un ensemble urbain, son fonctionnement et la qualité de la vie qu'on y mène. Par ailleurs, si les villes continuent à attirer de plus en plus d'habitants de la planète, c'est bien parce qu'elles offrent des

avantages qui n'existent pas ailleurs et ce, quels que soient leurs inconvénients (pollution, difficultés des déplacements, coût de la vie, etc.).

La « grande ville » n'est pas forcément un lieu de malaise...

La qualité de la vie en ville n'est en aucune manière dépendante de la taille de l'ensemble urbain. Habiter à Lagos (20 millions d'habitants) est extrêmement difficile pour la majeure partie des habitants qui vivent dans la misère et dans un véritable chaos urbain. Vivre à Tokyo (30 millions d'habitants) pose quelques problèmes, en particulier de temps de déplacement, mais les quartiers d'habitation sont conviviaux, riches en services variés et c'est l'une des capitales du monde où la qualité de la vie est la plus élevée. Il existe des petites villes fort agréables à vivre, en Suisse ou en Scandinavie, par exemple, et d'autres qui se meurent lentement et ne sont plus habitées que par des citadins qui ne peuvent aller ailleurs. C'est le cas dans beaucoup de régions françaises faiblement peuplées.

Quelles sont les grandes orientations du développement historique récent des « grandes villes » ?

Il est bien difficile de répondre à cette question, tant les réalités sont contrastées d'un pays à l'autre, d'une région à l'autre. Une typologie des grandes villes est fort complexe à réaliser, d'autant qu'à l'intérieur même des tissus urbains, les contrastes sont aussi très grands. Des villes pauvres et dangereuses peuvent comporter des quartiers très sécurisés et pratiquement clos (*gated cities*) où la vie des privilégiés qui y habitent peut être fort agréable et de petites villes normalement sans histoire peuvent comporter des zones d'insécurité qui posent problème. Ce n'est pas nouveau. La Rome antique offrait des contrastes semblables. Dans le Paris du XVIII^e siècle, alors que le quartier des Halles était très vivant, mais sale et plus ou moins dangereux, les faubourgs de l'Ouest, par exemple Saint-Germain, Grenelle ou Saint-Honoré, étaient sécurisés et très agréables, sans parler des espaces clos qu'étaient les châteaux et leurs parcs des périphéries boisées.

Jean-Robert
Pitte

Pourriez-vous donner un élément caractéristique du mode de vie urbain ?

Habiter en ville entraîne des contraintes (coût du logement et de la vie quotidienne), mais aussi bien des avantages parmi lesquels la concentration des emplois attractifs et une vie culturelle riche. Un exemple : en dehors des campus isolés des grandes universités américaines où la recherche scientifique en lien avec le reste du monde est intense, la vie universitaire est plus stimulante dans les grandes métropoles (Londres, Paris, Moscou, Beijing, Tokyo, Séoul, etc.) que dans les petites villes provinciales.

Les géographes contemporains parlent volontiers d' «urbanité». Ont-ils renoncé à l'idée de centre et de périphérie?

L'urbanité est, pour moi, l'art de vivre ensemble en ville dans le respect des besoins de chacun et en pratiquant avec le plus d'intelligence la mixité sociale, la mixité des activités (artisanat, commerce, services divers). De fait, centre et périphérie sont toujours des concepts utiles, mais la répartition des activités dans l'espace urbain n'est plus du tout la même qu'il y a un demi-siècle. Certaines périphéries sont parvenues à concentrer les activités du tertiaire supérieur (vallée de Chevreuse-plateau de Saclay, La Défense-Boulogne, par exemple, en ce qui concerne Paris) et l'hyper-centre des grandes métropoles concentre de plus en plus les activités de loisir et le tourisme. Dans les vieilles métropoles des pays riches, les anciens quartiers industriels sont en train de se gentrifier, voire de se boboïser (Docks de Londres, port de Buenos Aires, arrondissements nord-est de Paris intra-muros, Panier à Marseille, Chartrons à Bordeaux, etc.).

Le pape François invite à aller vers les «périphéries». Que signifie la périphérie à votre avis? Ce terme a-t-il encore un sens?

Thème

Dans sa culture d'ancien prélat argentin engagé dans le combat contre la pauvreté, ce souhait concerne l'amélioration nécessaire du sort des habitants des quartiers pauvres de la périphérie des grandes métropoles. En Amérique latine, en Afrique et en Asie du Sud, c'est un chantier gigantesque. Mais les problèmes ainsi posés ne peuvent se résoudre que dans le cadre d'une économie saine tendant vers le plein emploi et d'une gouvernance politique stable et scrupuleusement honnête. Le pape vitupère souvent contre les inégalités, ce que certains idéologues interprètent comme une volonté d'éradiquer la richesse. Or, le vrai défi est d'éradiquer la misère et de faire comprendre aux riches qu'ils y ont tout intérêt. Les spolier en laissant l'État répartir les richesses ainsi confisquées n'aboutit en général qu'à des situations pires. Les systèmes communistes en ont donné la preuve. Responsabiliser et éduquer le plus grand nombre partout dans le monde, en ville comme à la campagne, est la seule voie d'avenir. Les idées simplistes et archaïques de Piketty sur la nécessité d'égaliser les revenus ne peuvent qu'asphyxier les économies, créer l'apathie et la paupérisation générales de la société.

Pour vous, quels sont les «espaces» caractéristiques de la «grande ville»?

Les grandes métropoles concentrent les lieux de décision politique et économique, mais leur véritable originalité est de quasiment monopoliser les pôles de rayonnement culturel : universités, centres de recherche de haut niveau, musées, théâtres, opéras, galeries d'art, ateliers d'artistes, bibliothèques, librairies, grands restaurants, commerces de luxe, etc. Bien

entendu, la plupart d'entre elles concentrent également un nombre plus ou moins grand de hauts lieux et de monuments patrimoniaux. Pour avoir fréquenté beaucoup d'universités en France et dans le monde, je peux dire que celles des grandes métropoles sont très stimulantes à tous égards. C'est la raison pour laquelle je me suis toujours opposé à la création de petites universités peu dotées en moyens financiers dans les petites villes. C'est une absurde et démagogique idée de certains décideurs politiques. L'aménagement du territoire ne consiste pas à saupoudrer les équipements partout, mais à les hiérarchiser et à choisir judicieusement leurs implantations. Les grandes métropoles rendent d'éminents services à leurs pays et à l'humanité toute entière. Bien entendu, elles posent de redoutables problèmes de gestion territoriale, mais ceux-ci permettent aussi l'invention de solutions innovantes.

Le modèle de la grande ville diffère-t-il selon les cultures? À l'échelle de l'Europe? Du monde?

Bien entendu, il existe de très nombreux modèles de villes différant par leur étendue, leur plan, leur allure générale (étalée ou en hauteur), leur architecture, leurs fonctions, etc. Ces différences sont en partie liées à l'économie, au système politique, mais aussi à la culture et aux idéaux esthétiques. Des contradictions existent aussi. C'est le cas en France où la préférence pour l'habitat individuel a été largement contrariée par les gouvernements successifs, surtout après la Seconde Guerre mondiale, qui ont préféré imposer l'habitat collectif et en hauteur. Les origines du phénomène sont à rechercher dans la fascination des architectes, des urbanistes et des décideurs politiques pour la *Charte d'Athènes*, rédigée par Le Corbusier en 1933 et publiée en 1941. Les pays communistes ou anciennement communistes ont adopté les mêmes principes (Russie, Chine, Corée du Nord). En revanche, ce sont des idéaux totalement différents qui ont été mis en œuvre en Europe du nord (Belgique, Pays-Bas, Allemagne, Grande-Bretagne, Scandinavie), en Amérique du Nord ou au Japon. Dans tous ces espaces, l'habitat individuel est largement prédominant et seuls les bureaux des centres urbains sont installés dans des tours.

Jean-Robert
Pitte

Comment considérez-vous la mixité sociale des villes en Europe, par rapport à celle des villes d'Amérique du sud ou d'Asie?

Je ne connais guère de villes où la mixité soit accomplie et fonctionne harmonieusement, sauf dans les pays relativement homogènes sur les plans social et culturel, comme le Japon, la Corée du Sud, Singapour, Taiwan, les pays scandinaves.

Le rôle des maires des grandes villes, notamment en matière de développement, gagne-t-il selon vous en importance? La démocratie municipale semble

parfois mieux fonctionner que la démocratie nationale, et nous voyons émerger des groupes de maires de grandes villes, porteurs d'action... La grande ville peut-elle remplacer l'État?

Cela varie beaucoup d'un pays à l'autre, mais il est vrai que dans beaucoup de cas, les maires disposent d'un pouvoir assez large et que c'est l'une des fonctions politiques les plus gratifiantes, car en un, deux ou trois mandats, on peut transformer en profondeur le visage de sa ville. On voit le poids politique de personnalités comme l'ancien maire de New York, Michael Bloomberg, l'aura de l'ancien maire de Londres, Boris Johnson, la carrière que Jacques Chirac a pu accomplir à partir de son bureau de maire de Paris, etc. Certains élus de toutes sensibilités se révèlent des ministres, voire des premiers ministres moyennement talentueux, mais d'excellents maires de grandes villes. De là à dire que le pouvoir municipal peut se substituer à celui de l'État, il y a un pas que je ne franchirai pas. Les fonctions régaliennes (sécurité intérieure et extérieure, justice, diplomatie) sont du ressort de l'État. En revanche, dans un pays comme la France, l'État croit devoir se mêler de mille problèmes que les collectivités territoriales ou, surtout, les entreprises privées gèreraient bien mieux que lui. Les maires entretiennent en général des relations de bonne qualité avec les chefs des entreprises locales, alors que l'incompréhension règne souvent entre les États et les dirigeants économiques, tout au moins en France.

Thème

Jean-Robert Pitte, né en 1949, professeur émérite de Géographie et d'Aménagement à la Sorbonne (Paris-IV), dont il fut président de 2003 à 2008, membre de l'Institut (Académie des sciences morales et politiques). Spécialiste du paysage, de la gastronomie et du vin, il fut de 2010 à 2014 délégué à l'Information et à l'Orientation auprès du Premier ministre. Parmi ses publications : Histoire du paysage français, 2 vol. 1983 (nombreuses rééditions); Gastronomie française, Fayard, 1991; Philippe Lamour, père de l'aménagement du territoire, Fayard, 2002; Bordeaux-Bourgogne, les passions rivales, Hachette, 2005; Jeunes on vous ment, reconstruire l'Université, Fayard, 2006; Le désir du vin à la conquête du monde, Fayard, 2009; À la table des dieux, Paris, Fayard, 2009; La bouteille de vin. Histoire d'une révolution, Tallandier, 2013; Dictionnaire amoureux de la Bourgogne, Plon, 2015; Cent petites gorgées de bon vin, Tallandier, 2016.

Maximilien Artur, né en 1986, marié, études de gestion et de philosophie (master), consultant en stratégie et organisation des entreprises.

Paul-Victor Desarbres, né en 1985, est marié; ancien élève de l'École normale supérieure, et agrégé de lettres classiques, il prépare une thèse de littérature française sur la carrière politique et littéraire de l'érudit Blaise de Vigenère (1523-1596).

« Grande ville », Église et société



Bertrand
Ousset
Serge
Paugam

Entretien avec Bertrand Ousset, président de la Société St-Vincent-de-Paul et Serge Paugam, sociologue, mené par Gwenaëlle d'Aboville, mis en forme par Gwenaëlle d'Aboville et Paul-Victor Desarbres

Henri Mendras, en sociologue qui s'intéresse au monde rural, a posé un constat de généralisation du mode de vie urbain, et d'uniformisation des modes de représentation¹. C'est ce qu'on pourrait nommer le phénomène de la « grande ville ». Cela désigne une échelle de vie et d'organisation différente de ce que représentait la ville. Nous souhaiterions comprendre ce que ce phénomène signifie pour les plus fragiles, et quels types de présence ou d'accompagnement sont possibles par rapport aux enjeux et aux défis de ce phénomène urbain. Quelle présence évangélicatrice l'Église peut-elle espérer en ville ?

G. d'Aboville – *Quel est votre regard sur la « grande ville » aujourd'hui ?*

S. Paugam – Dans les imaginaires, la grande ville est le symbole de la fluidité, de la possibilité de passer d'un espace à un autre sans barrière, la possibilité d'être connecté à des groupes sociaux qui résident dans plusieurs territoires que l'on peut franchir aisément. Ce passage est permis par la vitesse des moyens de connexion, les transports en communs ou individuels. C'est ainsi que les premiers sociologues urbains l'ont pensé. Simmel décrit un idéal-type de ce mode de vie dans la grande ville ou dans l'hyper-métropole. Quand les sociologues analysent les phénomènes urbains aujourd'hui, ils remettent cette image en question : la fluidité urbaine n'est pas aussi importante qu'on l'imaginait. La réalité nous fait voir la ville sous l'angle de la fragmentation urbaine, le décalage d'un quartier à l'autre, la difficulté de la mixité sociale dans l'espace urbain. On voit le phénomène de concentration de la pauvreté dans des espaces dont on sort difficilement. On peut avoir des connexions de métro, de RER, mais on n'a pas les moyens de sortir de ces enclaves. Il y a beaucoup d'enclaves, beaucoup de quartiers relégués et disqualifiés, par exemple en Île-de-France. C'est une première entorse à cette image de la fluidité.

1 Voir Henri MENDRAS, de *La fin des France que je vois*, Paris, Autrement, paysans, Paris, SEDEIS, 1967, à La 2002.

Mais il existe aussi plus spécifiquement une entorse à l'image de la ville donnée dans l'après-guerre quand on a construit toutes ces périphéries, ces quartiers de logements sociaux : on ne les imaginait pas comme des lieux où on allait s'installer mais comme des lieux où l'on allait résider, pensés avec beaucoup de voitures, et de parkings au pied des barres et des tours ... Il fallait une voiture pour aller au centre commercial, mais finalement l'espace de vie dans le quartier n'a pas été pensé en tant que tel, précisément parce que l'imaginaire était celui de la fluidité. Mais ce grand projet a échoué au moins en partie parce que les populations les plus fragiles résident dans ces espaces – aujourd'hui disqualifiés alors qu'ils ne l'étaient pas dans les années 60 et 70 quand on a construit ces territoires. Cette entorse à l'image de fluidité résulte aussi du désir de sécession des classes moyennes et supérieures, qui vont pouvoir mener une vie dans un entre-soi beaucoup plus sélectif. La sélectivité se fait par le marché de l'immobilier. Les stratégies des classes moyennes et supérieures conduisent à faire le choix des quartiers les plus éloignés de ces zones urbaines aujourd'hui peuplées de pauvres, d'immigrés, de chômeurs. La ville se trouve donc de plus en plus fragmentée. Je n'aime pas l'expression de ghetto, mais on peut l'utiliser comme image pour qualifier ces zones disqualifiées et les enclaves « de riches ». Ceux qui vivent dans ces enclaves de riches ont délibérément choisi de vivre parmi des personnes de même statut qu'eux. En France, les barrières sont moins physiques – comme à Sao Paulo ou en Inde – que symboliques. Elles témoignent d'une volonté des catégories de l'élite de faire sécession au sens de constituer un ordre moral qui se veut supérieur, en opposition aux autres zones. On le voit quand on interroge l'élite française qui se représente un monde clos où il fait bon vivre, dans lequel on partage les mêmes valeurs qui ne sont pas des valeurs correspondant à cette fluidité urbaine, et à cette mixité.

Thème

B. Ousset – Il y a une extrême difficulté pour l'aménageur urbain qui se heurte de plein fouet à un ensemble de mécanismes qui sont profonds dans la société, qui tendent à conforter, à développer ce modèle que vient de décrire Serge Paugam. La démarche consistant à créer de la mixité, de la fluidité, suppose un volontarisme peu partagé. Chez les responsables politiques, ce phénomène de séparation est partagé par des élus de droite ou de gauche qui cherchent à se préserver un électorat. Je dirais presque : nous avons combattu des élus de gauche qui voulaient développer un logement social dans des proportions excessives, de façon contraire à la mixité ; nous avons combattu des élus de droite qui ne voulaient pas de logement social. Le schéma est simplifié, mais cela donne une idée de la situation.

Prenons un exemple. Au démarrage de Marne-la-Vallée, on s'est focalisé sur l'innovation architecturale. Il s'agissait de créer une ville moderne sur

des valeurs progressistes d'innovation urbanistique et architecturale. Or on s'est aperçu au bout d'un certain temps que cette vision était socialement très typée, sans qu'on s'en rende compte. L'architecture moderne et l'urbanisme moderne que nous préconisions avaient une représentation de logement social. Ils ont écarté de nous les promoteurs qui auraient attiré les classes moyennes et supérieures puisqu'ils ne se reconnaissaient pas dans ces modèles. Cela allait à l'encontre de l'objectif de mixité sociale que nous nous étions donnés. On a changé de modèle architectural et urbanistique, ce changement a donné lieu à une critique des précédents modèles quant à leurs effets mais aussi quant à leur nature. Nous avons pris le contre-pied en nous efforçant de faire la mixité sociale par le haut. Nous avons choisi de commencer par faire des logements moyen-haut de gamme dans un secteur géographique donné avec un choix architectural délibérément néoclassique et un urbanisme traditionnel, de rues, de places. Ça a bien fonctionné ; dans la banlieue est-parisienne qui avait une connotation de banlieue pauvre, nous sommes arrivés à attirer des couches moyennes et supérieures et les promoteurs correspondants. Alors que nous voulions par la suite développer du logement social, selon les mêmes critères d'urbanité, les élus issus de ces nouveaux quartiers n'ont plus voulu de logement social. Ce que je vous décris est la situation de Bussy-Saint-Georges : on a réussi à faire venir des couches moyennes et supérieures mais dans des proportions qui ont fait que leurs élus ont souhaité maintenir une homogénéité sociale. Nous avons dû chercher encore une autre façon de procéder, cependant difficile à reproduire. En effet, nous avons négocié dans l'est de Marne-la-Vallée l'installation de Disneyland. Le fait d'accueillir Disney permettait de bénéficier d'un moteur économique et de créer un centre urbain. Disney développait le parc d'attraction, charge à nous de développer le logement, dont le logement social. Disney ne voulait pas d'H.L.M. au pied du parc d'attraction. Les responsables de Disney ont posé comme condition à leur installation le fait de maîtriser le développement des zones périphériques du parc. Il a fallu un accord complexe pour organiser un partenariat urbain en lien avec Disney, avec le soutien de l'État et de la Région. Nous sommes arrivés à faire inscrire dans le contrat des objectifs de mixité sociale forts qui s'imposaient à nous comme à Disney. C'était un accord extrêmement contraignant, puisqu'en cas de conflit, l'arbitrage serait effectué par des arbitres internationaux qui ne s'attachent qu'aux termes du contrat. Cette situation-là nous a permis d'importer un modèle architectural inspiré de celui de Bussy et en même temps de faire venir du logement social que les élus n'auraient pas accepté autrement. C'est un paradoxe : on est parvenu à développer un urbanisme classique attirant les couches moyennes et supérieures, et à installer une mixité bien vécue – qu'on s'est attaché à mettre en œuvre de façon fine : pas plus de 60 logements sociaux d'un seul bloc. Il a d'ailleurs fallu négocier avec les promoteurs pour qu'ils prennent en gestion deux blocs (car l'unité de gestion rentable

Bertrand
Ousset
Serge
Paugam

pour eux est de 100 logements). Enfin, l'échelle à laquelle il fallait trouver une certaine mixité était le périmètre scolaire (600 habitants environ), auquel nous avons été très attentifs. Mais cet exemple très particulier est un accord obtenu hors des cadres de la négociation politique habituelle.

S. Paugam – Cet exemple intéressant me permet de compléter ce que j'ai dit sur l'opposition entre quartiers disqualifiés et ghettos de riches. L'espace urbain est plus mixte que l'on pense. J'ai mis l'accent sur la fragmentation de la vie urbaine. La fragmentation est aussi le fait des classes moyennes. Bussy-Saint-Georges est une zone où se sont installées des résidences sécurisées. Le phénomène a pris une certaine ampleur en France. Cela me semble caractéristique non pas de l'attitude de l'élite qui voudrait vivre dans des quartiers marqués par un ordre moral particulier et jugé comme supérieur, mais de personnes en ascension sociale et qui ne supportent pas la fréquentation de quartiers pauvres. La grande ville est un moyen de distinction sociale par l'affirmation de son statut. Ces quartiers sécurisés deviennent un symbole de statut social. C'est une volonté de sécuriser leur progéniture, de créer un espace clos permettant aux enfants de vivre ensemble : cela entraîne une surenchère dans la sécurisation et la vidéo-surveillance. Il y a parfois quelque chose qui nuit à la vie sociale à l'intérieur même de ces zones : on peut disposer d'écrans permettant de surveiller les espaces résidentiels communs mais aussi les espaces publics depuis les appartements. Des études ont déjà été réalisées à ce sujet. De plus, l'école est une question fondamentale de ces quartiers. Changer de quartier a souvent pour motivation de trouver la bonne école. Une partie des classes moyennes supérieures « de gauche » coince sur ce sujet-là. Choisir son école est la stratégie première des classes moyennes qui sont en ascension sociale. Or l'école est le lieu historique de la mixité sociale.

Thème

B. Ousset – La sécurité est une question qui s'est vite posée dans les nouveaux quartiers que l'on a conçus. L'idée a été de bannir les espaces dont le statut était indéfini (ni complètement public, ni complètement privé). Les immeubles privés avaient une entrée privée, et donc sécurisée, à l'échelle de 60 logements. L'espace public a été pensé pour être sans recoin, sans lieux cachés. Une fois cette idée appliquée, la question de la caméra ne s'est plus posée. La qualité de la gestion des espaces publics est apparue comme un élément fondamental du sentiment de sécurité dans les espaces publics. On a décidé avec les collectivités, les centres commerciaux, d'investir massivement la gestion des espaces publics et de prendre au sérieux le traitement des incivilités. Nous avons mis en place un groupe de qualité se réunissant tous les quinze jours. Surtout, il a été décidé de désigner d'un commun accord un acteur pour traiter tout en même temps, quitte à renvoyer la facture ensuite. Cet élément est central pour l'urbanité au sens de valeur de convivialité.

G. d'Aboville – *L'homme n'est pas devenu plus mauvais depuis vingt-cinq ans. Qu'est-ce qui pourrait expliquer ce phénomène de fragmentation ? Est-ce que la grande ville, ou la nouvelle échelle qu'elle introduit, y est pour quelque chose ?*

B. Ousset – Le phénomène de fragmentation que nous avons décrit est un phénomène qui s'est fait principalement à la périphérie. Il est beaucoup plus fort dans la périphérie, par rapport au centre de l'agglomération. Je vis dans un arrondissement de Paris, le 10^e, où habitent des communautés étrangères (Turcs, Kurdes, Arméniens, Pakistais, Chinois...) dont beaucoup ont des revenus modestes. La présence de ces communautés crée une vie, une ambiance très intéressante, une bonne convivialité. Dans le 11^e arrondissement, la présence d'une communauté majoritaire (chinoise) a créé une ambiance totalement différente, en donnant un sentiment d'être exproprié d'un territoire.

S. Paugam – Comment cela a-t-il changé ? Sans remonter au XIX^e siècle, si l'on se réfère aux années 60, il y avait, y compris dans les logements sociaux périphériques, l'idée de faire fonctionner une certaine mixité sociale : on y mettait des fonctionnaires, des militaires, des infirmières, à côté des ouvriers....

B. Ousset – Sarcelles a été autrefois un lieu de mixité...

S. Paugam – Dans ce cadre, l'école faisait office de mixité sociale. Il y avait certes du tri scolaire, avec des classes de transition pour les élèves qui avaient des difficultés d'adaptation scolaire. Mais les catégories populaires qui vivaient dans les logements sociaux, et qui aspiraient à la propriété, pouvaient faire confiance aux institutions et notamment à l'institution scolaire. Elle n'était pas décriée comme elle l'est aujourd'hui, en tout cas dans les quartiers pauvres. Le phénomène s'est aggravé avec la crise du salariat, le départ de ceux qu'on appelle les « petits-moyens » qui ont accédé à la propriété et ces cités sont devenues peuplées de chômeurs et de précaires, de familles étrangères dont certaines ont des difficultés d'adaptation. Le processus de la crise de la société salariale organise une crise de la ville articulée autour de cette société salariale qu'on a construite dans les années d'après-guerre. Il n'y a pas d'opposition entre la question sociale et la question urbaine, elles se rejoignent.

B. Ousset – Dans les années d'après-guerre jusque dans les années 70, il y a eu une représentation de la ville très optimiste, incarnée par l'image du progrès. La modernité était vécue comme un vecteur de progrès. Les classes moyennes se sont investies dans cette vision de la modernité, du progrès. La crise sociale qui est survenue a remis en cause une certaine vision du progrès continu associée à une image de modernité visuelle.

Bertrand
Ousset
Serge
Paugam

La représentation de la ville chez les classes moyennes a changé. Elles ont abandonné les représentations qui correspondaient à cette notion de progrès, stigmatisant les quartiers modernes assimilés au logement social, que ce soit le cas ou non. Elles se sont tournées vers des images plus traditionnelles, la ville agglomérée ou ses divers ersatz. Ce qui me frappe, c'est que dans les écoles d'architecture, on n'a pas compris cela. On continue d'y véhiculer une vision de la modernité, qui me paraît passéiste. Dans cette vision de la modernité, on n'intègre pas au-delà du choix esthétique les composantes sociales qui lui sont associées.

G. d'Aboville – *On comprend donc les phénomènes de relégation dont font l'objet les cités modernes héritées de l'après-guerre. Mais on sait aussi que les pauvres, les plus pauvres, n'ont même pas accès à ces lieux. Ils se trouvent dans la ville banale, y compris dans le centre de nos grandes villes. Pour eux, que représente la grande ville ?*

B. Ousset – On peut revenir sur les propos du Pape, qui appelle à aller aux « périphéries ». La grande ville, pour les plus démunis, pour les gens de la rue par exemple, est évidemment un vecteur de ressources. On ne trouve pas de gens qui couchent dehors dans nos banlieues. Quand on dort dehors, on vient au cœur de l'agglomération, et c'est un choix rationnel : le cœur de ville contient un ensemble de ressources. C'est d'abord la concentration des services sociaux et de l'action caritative (travailleurs sociaux, maraudes, Samu social). Les plus démunis, si l'on considère que les plus démunis sont les SDF, viennent au centre. Les immigrés aussi. Les Roms, qui vivent dans des bidonvilles improvisés au loin, viennent tous les jours s'installer dans les quartiers centraux, parce qu'il y a de la ressource.

S. Paugam – Une enquête qu'on vient de terminer portait sur la façon dont les classes supérieures dans trois immenses métropoles que sont Delhi, Sao Paulo et Paris, qui vivent dans des « beaux quartiers » (de bourgeoisie patrimoniale, de distinction sociale) pensent les pauvres et qualifient l'espace public. C'est un travail passionnant qui montre que selon la configuration urbaine, la distanciation à l'égard des pauvres n'est pas la même. Il y a des traits communs : les quartiers pauvres sont bien identifiés et on s'en tient à l'écart. Le centre-ville ancien de Sao Paulo est dégradé, la pauvreté y est visible. L'élite n'y va pas, alors même que la municipalité essaie de revaloriser la bibliothèque, le théâtre. À Delhi, certains endroits sont considérés comme infréquentables. Si l'on ne prend pas en compte les sans domiciles fixes, à Paris, les pauvres sont repoussés dans la diagonale est. Dans l'imaginaire de ces catégories supérieures, les pauvres sont les habitants de cités disqualifiées marquées par la délinquance, la drogue, etc. En revanche, il y a des variations dans ces trois métropoles selon la notion d'espace

Thème

public. Quand l'espace public de Paris fonctionne bien, il est considéré comme un lieu de brassage au sens où les différentes couches sociales se rencontrent sans s'affronter. À Delhi et à Sao Paolo, ces espaces publics de brassages n'existent pas. Dans la culture française, il y a des institutions qui sont au cœur de la cité et qui ont cette conception de la préservation d'espaces publics ouverts à tous. Ils existent à cause d'une conviction collective. Je pense à une enquête sur les publics défavorisés de la bibliothèque publique d'information du centre Georges Pompidou². Avec une conviction de brassage, on a pu créer des lieux ouverts à tous, des lieux de rencontres. Dans ce même espace se côtoient des étudiants en études avancées, des chômeurs, des personnes sans domicile fixe. La situation n'est pas idyllique, il y a des tensions et l'appropriation de l'espace n'est pas la même selon les groupes, mais néanmoins une cohabitation est possible et elle est liée à la notion même d'espace public. À Delhi et à Sao Paolo, c'est l'appropriation privée de l'espace qui prédomine. La grande différence réside donc dans cette conception ou dans cette idéologie de la démocratie et de l'ouverture à tous publics, incarnée par les institutions de la République. Cette définition républicaine va imprimer cette conception dans les couches supérieures, moyennes ou pauvres. Quand on interroge l'élite de Paris, il n'y a pas de remise en cause de ce principe-là, ce qu'on ne rencontre pas dans l'élite des autres métropoles. Cela n'empêche pas que la France soit confrontée à de nombreux problèmes, mais c'est une particularité. On voit la différence quand il y a une idéologie dominante qui est portée par des institutions qui s'enracinent dans une histoire républicaine.

Bertrand
Ousset
Serge
Paugam

À la Bibliothèque Publique d'Information du Centre Pompidou, on trouve des adolescents, lycéens de banlieue qui viennent travailler. C'est un exemple de réalisation démocratique dont le fonctionnement est encore conforme à l'esprit de conception du lieu dès son origine.

B. Ousset – L'inspiration en a été puisée dans l'exemple de la Bibliothèque publique de Stockholm...

G. d'Aboville – *Prêtez-vous du crédit à l'idée que la ville contemporaine contribue à l'individualisme ou à l'indifférence ?*

B. Ousset – Il y a une idée qui prend de plus en plus de force : la proximité, le quartier. Cette idée fédère dans le grand public, commence à avoir une dimension politique (au sens large de fonctionnement de la cité). Les structures caritatives y trouvent un ancrage à leur action. Une bonne partie de leurs actions sont liées au problème

² Serge PAUGAM, Camilla GEORGETTI, Presses Universitaires de France, 2013. *Des pauvres à la bibliothèque*, Paris,

de l'isolement. Or, une façon d'aborder la question, c'est l'action de proximité. Ce sont des thématiques développées par les petits frères des Pauvres, qui insistent sur les relations de voisinage. On retrouve une dimension de collectivité à l'échelle de la proximité.

La rupture d'un certain nombre de liens sociaux a libéré l'individu d'un certain nombre de cadres et contraintes; et en même temps elle l'a démuné de tout ce que ces cadres (famille, quartier, cadre professionnel) pouvaient représenter comme protection.

S. Paugam – Je crois qu'on a souvent tendance à considérer que la grande ville serait responsable du délitement des liens sociaux. Naviguant dans l'indifférence générale, l'individu ne serait pas reconnu. Mais pour beaucoup, c'est aussi une liberté de mouvement par rapport à une histoire, un ancrage personnel, l'assignation à un statut. Il n'y a pas forcément à y voir quelque chose de négatif. La ville est un lieu où les individus cherchent à construire des liens sociaux à l'échelle de leur quartier. On peut se demander si l'individu ne cherche pas au fond les deux dimensions. On le voit dans le fonctionnement des quartiers. On y voit une volonté d'ancrage, car l'indifférence généralisée est insupportable. Or, qu'est-ce qui favorise la constitution de liens? C'est souvent de pouvoir partager les mêmes valeurs, convictions, modes de vie. Dans les enquêtes, on demande souvent si les personnes interrogées ont le sentiment que leurs voisins leur sont similaires. Et on se rend compte que beaucoup cherchent à retrouver des semblables dans leurs voisins. Cela ne veut pas dire que la similitude sociale est parfaite quand on a des voisins que l'on considère comme des semblables. La similitude sociale est le fondement de la solidarité mécanique d'après Durkheim. L'idée d'être seul et de ne pas avoir d'amis, de famille est peu favorable au sentiment de bien-être. Ce qui menace les équilibres sociaux d'un quartier, ce sont des dissensions normatives, un désaccord sur la façon de se comporter, sur ce qu'on considère collectivement comme étant le bien. Par exemple, les bandes qui se constituent autour d'une petite délinquance polarisent ces dissensions normatives, divisent l'espace et créent des tensions. Cela dit, il est possible d'avoir un quartier marqué par une dissension normative et des réseaux de solidarités familiaux ou de voisinage.

La ville, c'est donc aussi le besoin de trouver dans son quartier, pour que cela aille bien, un environnement qui permet de se retrouver avec des personnes que l'on connaît, qui partagent les mêmes valeurs et une même définition du bien commun. À partir de là, la sociabilité se renforce et les liens sont plus nombreux.

B. Ousset – L'école notamment crée des liens entre les parents. Les liens d'un parent d'enfant en bas âge qui l'accompagne à l'école sont

Thème

bien plus nombreux que ceux d'un parent d'adolescent. C'est un élément qui permet une certaine mixité sociale.

S. Paugam – Au bas de l'île saint Denis se trouvent trois tours qu'on a appelées les « trois seringues ». Leurs habitants ont été relogés des habitats de Saint-Ouen. Puis on a construit la cité Marcel Cachin à côté. Enfin, s'est ajoutée la résidence Entre Deux Rives, résidence de copropriété, dite écologique. Au milieu de cela, il y a une école. Lun des réflexes des habitants de la copropriété a été de créer une association de parents d'élèves pour investir l'école. La lutte scolaire a commencé. La petite classe moyenne en ascension a besoin de l'école pour consolider son statut.

B. Ousset – La paroisse joue aussi un rôle de vecteur de sociabilité. On le voit dans l'action caritative par exemple. La Société Saint-Vincent-de-Paul est un mouvement caritatif qui a la particularité d'être organisé sur la base paroissiale. Là où il n'y a pas de paroisse, nous ne savons pas faire. Aller vers les périphéries peut donc être une difficulté quand les paroisses ne sont pas structurantes. Alors on essaye d'organiser, à partir de paroisses de centre ville, des actions dans les périphéries. Le paradoxe de la paroisse est qu'elle est idéalement un lieu pertinent qui pourrait jouer un rôle dans la mixité sociale si on parvenait à faire une meilleure place aux défavorisés. Les pauvres dans nos paroisses sont dans le meilleur des cas les objets d'une bienveillance et d'une action caritative. Il faut prendre en compte le plus pauvre dans la dimension de mise en capacité et non seulement dans une dimension compassionnelle. Cela pose un problème de culture. L'idée que les pauvres ont quelque chose à nous apprendre et qu'ils peuvent jouer un rôle est difficile à accepter. L'enjeu pour les curés de paroisse est de ne pas être les aumôniers des bien-pensants. Logiquement, les paroisses devraient être un lieu d'accueil ou d'ouverture. Elles ne le sont bien souvent qu'à un degré d'assistance ou de compassion.

Bertrand
Ousset
Serge
Paugam

Dans le catholicisme il y a eu un changement de terminologie : on ne parle plus de solidarité, mais de diaconie. Cela fait allusion à la phrase du pape « Laissons-nous évangéliser par les pauvres. »

S. Paugam – Je souhaiterais partir d'une comparaison. À Sao Paulo, la paroisse a un rôle dans l'espace urbain. Selon les quartiers, on a des taux de pratique religieuse très différents. À Paris, la pratique est assez forte dans les beaux quartiers. À Sao Paulo, les églises des beaux quartiers sont vides. L'élite n'a pas le même rapport à la pratique religieuse. Au Brésil, l'Église est l'Église des pauvres. Dans les quartiers pauvres, les *leaders* « charismatiques » sont parfois des personnalités de l'Église qui se mobilisent pour que le quartier change, pour que les services pu-

blics y soient effectifs. C'est un héritage de la théologie de la libération. Au Brésil, le rôle des évangéliques aussi est considérable – avec une idéologie opposée à celle de la théologie de la libération. En région parisienne, dans les anciennes banlieues rouges, la pratique religieuse est le fait majoritairement d'une population de communautés africaines ou ultra-marines. Le contraste est saisissant à tous niveaux : on a des paroisses de classe moyenne et supérieure en France, et les paroisses de périphéries se nourrissent de cet apport de populations immigrées.

C'est un cas français qui ne correspond pas à ce qu'on constate en Europe du Sud. Les statistiques sont indiscutables³ : il y a là-bas un régime familialiste très encadré par l'Église, qui conduit à des taux de pratique religieuse plus élevés.

C'est pourquoi, on a envie de répondre au projet de faire de la paroisse en France un lieu d'action pour « évangéliser la ville » : oui, mais il se heurte à un obstacle. Dans les paroisses de centre-ville, la solidarité va se faire vis à vis de la population la plus extrêmement lointaine, les sans domicile fixe. On manque le contact direct avec les catégories pauvres.

B. Ousset – Tout à fait d'accord. Il y a un vrai problème sur le regard qui est porté. Mais une conversion de regard peut faire changer le fonctionnement des paroisses.

Thème

C'est un sujet dérangeant que la mise en capacité ou *empowerment* des personnes défavorisées. Le cardinal Scola parle d'une subsidiarité qui part du faible, c'est la même idée de mise en capacité du plus faible. La culture vincentienne consistant à dire que « les pauvres sont nos maîtres » contribue beaucoup à rendre possible cette conversion du regard. D'autres mouvements ont eu plus de difficulté à proposer un changement de perspective. Malgré une gouvernance très ouverte sur ce sujet, il y a d'énormes réticences : il est sans doute plus facile de convaincre des bénévoles que des salariés de mettre en œuvre cette conversion, ce changement de paradigme.

S. Paugam – Quelle est la posture du bénévole qui intervient auprès de pauvres en grande difficulté ? Orienté par une foi ou non, il a une recherche forte de relation à l'autre. C'est une expérience individuelle, qui n'est pas forcément inscrite dans une longue durée, et qui est de l'ordre de l'expérience relationnelle. Quand on interroge les bénévoles, je l'ai fait à Médecins du monde, on recherche une identité altruiste dans la relation. Ce n'était pas tant un engagement militant qu'une

quête identitaire, pour faire vivre en soi l'idée qu'on peut être altruiste. Chez les bénévoles de Saint-Vincent-de-Paul, j'ai retrouvé cette dimension – qu'on peut relier ou non à la foi religieuse. C'est un moteur de l'engagement. Je pense que dans les années 60, les militants catholiques étaient animés par un idéal d'action sociale. Aujourd'hui, il y a une individualisation, un accent mis sur l'expérience de la relation à l'autre.

B. Ousset – Le dispositif Monalisa⁴ est né d'une prise de conscience des pouvoirs publics. Après la canicule, les pouvoirs publics se sont rendu compte qu'aucune politique publique ne pouvait répondre au problème de l'isolement. Seule une relation gratuite, de personne à personne, impliquant des bénévoles peut le faire.

La cohésion sociale n'est pas seulement le fruit de politiques de solidarités – aussi vitales soient-elles ! Elle a aussi besoin de l'apport de la société civile à travers l'engagement personnel (individuel ou associatif). Leur contribution à la cohésion sociale est incontournable. On pourrait distinguer entre la solidarité – terme qu'on s'est efforcé de réserver à la politique publique – et la fraternité – qui relève de l'engagement. Prenez l'exemple de l'EHPAD (établissement d'hébergement pour personnes âgées dépendantes) : il peut y avoir un personnel qualifié, mais cela n'empêchera pas des habitants d'EHPAD de crever de solitude. La pauvreté matérielle peut sembler un tonneau des Danaïdes. Cette pauvreté relationnelle est une pauvreté sur laquelle on peut agir. On peut avoir l'expérience de la faire reculer !

Bertrand
Ousset
Serge
Paugam

S. Paugam – Je ne suis pas très favorable à l'opposition solidarité et fraternité. Si on prend l'exemple des personnes muées par cette recherche de l'altruisme, on voit que ces personnes ont aussi besoin de la communauté – une forme de solidarité. Saint-Vincent-de-Paul est aussi une communauté élective dans laquelle on partage un esprit de fraternité, et de solidarité.

B. Ousset – il n'y a pas d'opposition entre ces deux notions mais complémentarité; pour ma part j'insiste sur le fait que la plupart des associations caritatives situent l'action de leurs bénévoles dans le champ de la fraternité ; celles qui n'ont pas de bénévoles sur le terrain relèvent de la solidarité.

4 Le dispositif national MONALISA (Mobilisation nationale contre l'isolement des personnes âgées) est né du constat d'isolement des personnes âgées, notamment depuis la canicule de l'été 2003. Il est effectif depuis 2014 sous l'égide de la ministre déléguée aux per-

sonnes âgées, avec pour référent l'association « Petits Frères des Pauvres », en vue de « créer un tissu durable de solidarités de proximité contre la solitude » selon les mots de Jean-François Serres, le secrétaire national de l'association.

G. d'Aboville – *Nous avons parlé de l'école, ce qui a amené Bertrand Ousset à évoquer la paroisse. Cela conduit l'Église à se demander si elle doit être présente dans l'espace public.*

B. Ousset – Cela pose la question de la visibilité de l'Église. Dans une période où les catholiques étaient très engagés dans la transformation sociale, il y avait une attitude de non-visibilité de l'Église. Cela vaut du point de vue architectural⁵. À Marne-la-Vallée, on a construit plusieurs églises. Dans l'esprit de la *Mission de France*, l'église pouvait ressembler à des bureaux. À Bussy-Saint-Georges, quoiqu'on pense de son aspect esthétique, on a construit au contraire un bâtiment visible. De même pour Évry.

Mais la visibilité de l'Église est une question tous azimuts. À Saint-Vincent-de-Paul, nous nous sommes demandé si notre discours devait se référer davantage à nos valeurs chrétiennes ou s'il valait mieux les taire afin de recruter, notamment, de jeunes bénévoles. Nous avons fait le choix de nous y référer sans complexe ni dissimulation. Or ce discours a un impact bien plus fort.

Thème

S. Paugam – Je prendrai à nouveau l'exemple de la bibliothèque du centre Pompidou. La question a été posée de savoir s'il fallait installer des services sociaux spécifiques pour certains lecteurs ayant des besoins criants. C'était notamment la tentation des bibliothécaires de faire des filières spécifiques de lecteurs. La réponse a été non. La force de cet espace est que certaines personnes y viennent en sachant ce qu'elles vont y trouver, non pas pour y trouver des services sociaux. Elles ne veulent pas forcément apparaître, être repérées comme marquées par tel ou tel besoin qu'elles ont peut-être mais qui n'est pas ce qu'elles sont venues chercher. Comme chômeur, on peut venir à la bibliothèque pour consulter le site internet de pôle emploi, mais on ne veut pas apparaître comme un chômeur fréquentant la bibliothèque des chômeurs. On ne repère pas les individus qui fréquentent l'espace public en fonction d'une identité préalable. C'est le sens d'un espace public ouvert à tous. Cela n'empêche pas qu'il y ait des lieux d'aide aux plus démunis, qui peuvent être confessionnels à proximité de la bibliothèque. Beaucoup de SDF, à 22h, une fois quittée la bibliothèque, se rendaient à l'église St Eustache pour y prendre un repas : l'église était présente dans une configuration qui ne conduit pas à confondre les genres. C'est cela que l'on doit inventer : ce n'est pas parce qu'il y a des pauvres dans l'espace public qu'il faut forcément y être présent de

façon militante, pour ne pas perdre la fonction de l'accueil général, de l'accueil indifférencié.

Que la paroisse investisse l'espace public, pas de n'importe quelle manière, c'est-à-dire en restant paroisse. L'église doit répondre à une population qui vient vers elle pour y trouver des services spécifiques. Il n'y a pas besoin de vouloir répondre à tout le monde. La paroisse est ouverte à tous mais en fonction d'une orientation qui n'est pas tout à fait identique à la vocation de l'espace public. Le risque serait d'imprimer à l'espace public une ambiance qui fasse qu'il ne soit plus perçu comme ouvert à tous.

Serge Paugam, né en 1960, directeur de recherche au CNRS et directeur d'études à l'EHESS (Sociologie des inégalités et des ruptures sociales), responsable de l'Équipe de Recherche sur les Inégalités Sociales (ERIS) du Centre Maurice-Halbwachs. Principales publications : La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté, Paris, PUF, 1991 (nombreuses rééditions), La société française et ses pauvres. L'expérience du revenu minimum d'insertion, Paris, PUF, 1993 (réédition Quadrige 2002), Les mégapoles face au défi des nouvelles inégalités (direction), Paris, Flammarion, 2002, Vivre ensemble dans un monde incertain, Éd. de l'Aube, 2015.

Bertrand
Ousset
Serge
Paugam

Bertrand Ousset, président de la Société de Saint-Vincent-de-Paul depuis juin 2012 et de la Mobilisation nationale contre l'isolement des âgés (MONALISA) depuis janvier 2014. Ancien directeur général adjoint d'Epamarne/Epafrance en charge de la Stratégie, il a été près de quarante ans au cœur des politiques publiques d'aménagement de la ville nouvelle de Marne-la-Vallée, en particulier du Val d'Europe (Secteur IV – Epafrance) où s'est implanté Disneyland.

« Comme elles sont belles les villes ... » L'urbanisme avec le pape François



Gwenaëlle
d'Aboville

Quelle joie quand on m'a dit : « Nous irons à la maison du Seigneur ! »
Maintenant notre marche prend fin devant tes portes, Jérusalem !
Jérusalem, te voici dans tes murs : ville où tout ensemble ne fait
qu'un !

C'est là que montent les tribus, les tribus du Seigneur ...
Psaume 121, Cantique des montées (Traduction liturgique).

La crise du métier d'urbaniste et la voix forte du pape François

Les civilisations construisent des villes, se donnent à voir et se mesurent à leur magnificence depuis des millénaires. Mais le métier d'urbaniste est récent, débutant avec des réflexions et des expériences presque toutes issues de la rupture historique que fut la révolution industrielle. L'humanité est désormais majoritairement urbaine, les villes croissent et se multiplient, le mouvement s'amplifie à l'échelle planétaire. Le xx^e siècle a vu se produire et se généraliser le passage de la campagne à la ville, le xxi^e est celui de l'avènement de villes immenses, de villes dont on a l'impression qu'elles attirent sans cesse et qu'elles ne connaîtront jamais de limites. Depuis 150 ans, nous pensons la ville et nous nous efforçons de la bâtir et de la réguler. C'est cet effort qui a progressivement formalisé une pratique sinon une discipline, certainement pas une science ! : l'urbanisme. Bien que l'université forme des urbanistes depuis maintenant plusieurs décennies, c'est encore un petit métier, mal connu, difficile à situer en regard d'autres sphères professionnelles analogues et pouvant se traduire par des réalités nombreuses et en apparence disparates.

Pourtant si jeune, le métier d'urbaniste est en crise. La légitimité même de sa pratique est interrogée, en France peut-être plus qu'ailleurs. La planification est morte : nos prévisions se sont révélées fausses et l'essentiel de la production urbaine se fait en dehors de toute intention d'aménager de manière cohérente. Les utopies ont vécu et l'on sait maintenant à quel point on peut se tromper en prétendant construire un monde idéal en dépit du réel. L'argent semble avoir pris le pouvoir puisque la ville est bien souvent d'abord une équation financière et que la puissance publique n'a plus les moyens de peser aussi fortement qu'auparavant. Enfin les urbanistes doutent, parce qu'ils observent,

grâce à la sociologie notamment, que l'acte d'aménager a des conséquences violentes pour les plus fragiles, aussi vertueux en apparence puisse-t-il être. À force d'aimer la ville, on se prend à ne plus vouloir la toucher, on se demande si le mouvement du monde et la marche des hommes ne seraient pas plus habiles pour façonner l'espace et lui donner sa force, son authenticité, sa poésie, bref son caractère habitable.

Alors nous organisons des consultations internationales pour redonner du souffle et de l'ambition au métier. Nous nous efforçons de « Réinventer Paris ! ». Nous nous excusons de bâtir la ville en prétendant au contraire qu'il s'agit de la Campagne, ou d'un Village, ou d'une Forêt (habitée), ou encore de l'Orée d'un bois ... Dans ce difficile travail de refondation, une voix aussi forte qu'elle était inattendue s'est faite entendre : celle du pape François. Plein de son expérience sud-américaine des grandes villes, il avait déjà commencé avec son encyclique *la Joie de l'Évangile* à fixer une ambition nouvelle à ce défi humain qu'est le partage de l'espace en vue de la vie commune. Mais l'encyclique *Loué sois-tu* constitue un choc de sens et un réveil pour l'urbaniste qui choisit d'y prêter attention. Elle rejoint en lui l'appel à construire un monde meilleur et la conscience du défi technique inhérent au métier. Elle rend compte du caractère systémique de toute réflexion urbaine sérieuse : tout est lié, les problématiques s'emmêlent et se répondent, aucun facteur ne peut être travaillé isolément. On n'est donc pas surpris de trouver le fil de l'urbanisme comme emmêlé avec tant d'autres dans la vaste réflexion sur l'écologie proposée dans *Loué sois-tu*. Et c'est au détour d'un chapitre, par petites touches clairsemées, que l'encyclique affirme l'enjeu vital et l'exigence morale qui sont contenus dans les défis que nous pose la ville. À la lecture de ce texte, le vertige nous prend car la tâche est immense. Mais on est tenus par une joie, celle de la mission : allons, participons au monde, efforçons-nous de garder cette maison commune et de la rendre habitable pour tous !

Thème

« Comme elles sont belles les villes qui dépassent la méfiance malsaine et intègrent ceux qui sont différents, et qui font de cette intégration un nouveau facteur de développement ! Comme elles sont belles les villes qui, même dans leur architecture, sont remplies d'espaces qui regroupent, mettent en relation et favorisent la reconnaissance de l'autre ! » *Loué sois-tu*, § 152

1. De l'utopie à l'espérance

L'urbanisme se nourrit d'utopies

Les premiers urbanistes ont construit des modèles en espérant les substituer au chaos naissant des villes industrielles. Ces villes-utopie

relèvent de partis-pris distincts, mais elles présentent toutes une composition complète et harmonieuse, opposée à l'anarchie ou la non-maîtrise. Elles sont pensées dans le but de résoudre des problèmes : l'insalubrité voire l'immoralité, l'exiguïté, la laideur ... Au XIX^e siècle, la pensée politique, sociale et même anthropologique d'un Charles Fourier¹ conduit à produire le projet de phalanstère qui exprime l'idée de progrès, répond à la question du logement ouvrier et compose des unités de logements qui soient maîtrisables. Broadacre-City, élaborée dans les années 1930 par l'architecte américain Franck Lloyd Wright, est un projet d'établissement idéal qui doit porter remède à l'aliénation de la grande ville industrielle en réintroduisant le contact avec la nature. Ce modèle est reproductible à l'infini et se présente comme un tout cosmique puisque chaque élément (maison, unité de travail, chambre d'hôpital ...) est relié à l'ensemble, entièrement connu et accessible. Émile Aillaud construisait dans les années 1960 le grand ensemble de Grigny, La Grande Borne, pour résorber les bidonvilles parisiens. Il a pensé l'aménagement de l'espace plus particulièrement pour conduire et alimenter la rêverie des enfants qu'il considérait comme un élément essentiel de leur construction humaine, plus encore puisqu'il s'agissait d'enfants défavorisés.

Il est frappant de voir à quel point ces modèles s'élaborent contre les établissements humains que ces penseurs ont sous les yeux à leur époque. Charles Fourier : « [...] la distribution barbare, mode confus. Intérieur de Paris, Rouen, etc : rues étroites, maisons amoncelées sans courants d'airs ni jours suffisants, disparate générale sans aucun ordre. » Franck Lloyd Wright : « Le bonheur du citoyen convenablement "urbanifié" consiste à s'agglutiner aux autres dans le désordre, abusé qu'il est par la chaleur hypnotique et le contact contraignant de la foule. La violence et la rumeur mécanique de la grande ville agitent sa tête "urbanifiée", emplissent ses oreilles "urbanifiées" - comme le chant des oiseaux, le bruissement du vent dans les arbres, les cris des animaux ou les voix de ceux qu'il aimait remplissaient autrefois son cœur. » Avec l'avènement de l'ère industrielle, les villes deviennent de grandes villes, c'est-à-dire de trop grandes villes. La ville était composée, close, maîtrisable. La grande ville est une masse qui nous dépasse et qui devient dès le XIX^e siècle un signe de pathologie civilisationnelle. Le Corbusier : « Disons dès maintenant que, depuis cent ans, submergés dans la grande ville par une inva-

Gwenaëlle
d'Aboville

1 Charles Fourier pense un système en fonction d'une anthropologie. Il détaille douze droits de l'homme et douze garanties à leur donner concernant le développement des douze passions qui forment les caractères radicaux de l'homme : cinq passions sensitives ; quatre passions

affectives : amitié, ambition, amour, familisme ; trois passions distributives : papillonne (besoin de variété), cabaliste (besoin d'intrigue), composite (besoin d'enthousiasme) voir Françoise CHOAY, *L'urbanisme, Utopies et Réalités*, Paris, Seuil, 1965 p. 96.

sion subite, incohérente, précipitée, imprévue et accablante, pris de court et désarçonnés, nous nous sommes abandonnés, nous n'avons plus agi. Et le chaos est venu avec ses conséquences fatales. » On établit un lien entre les troubles urbains et les déviances qui affectent l'homme. L'utopie propose donc de recréer à la fois un univers spatial et une intégrité humaine, individuelle et parfois collective. De ces réflexions est issue une forme d'anti-urbanisme. La ville serait le péril de l'homme quand la nature serait son refuge, le lieu de l'harmonie et son plein épanouissement. Paradoxalement, l'urbanisme semble puiser ses racines dans un rejet de la ville – ou plutôt de la grande ville – en tout cas dans une volonté farouche de l'imaginer tout autre.

Jérusalem est une eschatologie

Le lecteur de la Bible ne connaît pas ce dualisme ville-campagne. La fresque biblique alterne les séquences désertiques, agricoles ou urbaines. La fondation des villes, leur chute ou leur reprise, sont des éléments clés de l'histoire du peuple élu. Les villes sont données par Dieu lui-même comme protection aux tribus d'Israël, accomplissement de la promesse de la Terre Promise (*Josué* 20). L'histoire de leur édification exprime l'agir humain et la façon qu'a l'homme de se placer devant Dieu. Ainsi de la fondation de Hénok par Caïn : « *Caïn connut sa femme, qui conçut et enfanta Hénok. Il devint un constructeur de ville et il donna à la ville le nom de son fils, Hénok [commencement]* » (*Genèse* 4, 17). Ainsi de la ville de Babel : « *Ils dirent : Allons ! Bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet pénètre les cieux ! Faisons-nous un nom et ne soyons pas dispersés sur toute la terre* » (*Genèse* 11, 4). Les villes sont susceptibles de chute comme de rédemption, donc d'abondance de grâces. Ninive, « *ville divinement grande* » (*Jonas* 3,2) est la ville de la « *méchanceté* », mais elle est aussi la ville capable de repentir. Les villes fonctionnent comme des marqueurs, voire des catalyseurs de situations de moralité, pour le peuple qu'elles abritent.

Mais notre propre situation spatiale par rapport à la ville peut aussi exprimer notre relation à Dieu et à nos frères. On le voit avec l'homme que soigne le bon Samaritain, à moitié mort, entre Jérusalem et Jéricho. On le voit dans le déplacement des disciples d'Emmaüs : fuite dépitée de Jérusalem, retour missionnaire vers Jérusalem. Les portes de la ville elles-mêmes ont une fonction essentielle dans la Bible toute entière. Que l'on soit à l'approche de la ville, qu'on se tienne à la porte, que l'on ait passé la porte, dans un sens ou dans un autre, on est dans l'Alliance ou l'on s'en retire, on marche vers Dieu ou on lui tourne le dos. On se positionne aussi par rapport au reste du Peuple (voir où habite Judith et comment elle entre et sort de la ville pour sauver son peuple). Il semblerait donc qu'il n'existe pas de symbolique figée dans

Thème

l'univers biblique mais plutôt une image qui se décline pour dire l'ambivalence de l'agir humain devant Dieu. Notre façon de faire la ville et d'y vivre peut dire notre désir de Dieu et notre capacité à reconnaître l'autre comme un frère.

Pourtant émerge Jérusalem. Si la grande ville dans la Bible est Ninive, oubliée du vrai Dieu et appelée à la conversion, la ville par excellence, c'est Jérusalem, la ville sainte. « *Maintenant notre marche prend fin ...* » (Psaume 121) : c'est bien une ville, Jérusalem, qui est la destination de nos vies et le lieu de notre salut. Jérusalem n'est pas une grande ville : elle est contenue dans ses remparts. Ces remparts ont des portes éternelles dont nous espérons qu'elles se lèveront à notre approche, au dernier jour (Psaume 24). Jérusalem est une géographie humaine et une géographie spirituelle. Elle exprime tout ce que la figure de la ville contient de sens, dans la Bible et dans les utopies humaines qui ont fondé l'urbanisme : la protection², le repos, l'ordre cosmique retrouvé, le rassemblement de tous, la possibilité d'être ensemble et même d'être un, l'harmonie. « *Jérusalem, te voici dans tes murs, ville où tout ensemble ne fait qu'un* » (Psaume 121). La ville apparaît comme une figure féminine³ qui protège, qui rassemble, et qui fait l'unité. À son accomplissement, cette figure appelle la Paix. Ainsi, Jérusalem est bien plus qu'une figure utopique, elle est une figure eschatologique. Cette ville sainte est la figure du Royaume, où la Paix donnée nous vient du Christ ressuscité (Jean 20, 19). Le Mont Sion est le trône, Jérusalem est Marie, et elle porte Jésus Vainqueur du Calvaire qui appelle à lui tous les hommes (Jean 12,32). Oui, Jérusalem, « *tous les peuples marcheront vers ta lumière* » (Isaïe 60).

Gwenaëlle
d'Aboville

Le Pape nous redonne une espérance

Puisque la ville est la figure du salut accompli et offert à tous les hommes, rassemblés en Marie, le chrétien ne peut pas prendre l'enjeu de la ville à la légère. Il ne peut pas se contenter de la laisser pousser et croître sans considération pour la nature des liens qui s'y tissent ni pour la signification des lieux qui s'y façonnent. Il lit ces constructions humaines à la lumière de Jérusalem et il ordonne son action de bâtir à l'image et à la promesse que porte la ville sainte. Avec le Pape, nous voulons nous écrier : « *Comme elles sont belles ces villes ...* » Nous

2 « *Contemple Sion, cité de nos fêtes, que tes yeux voient Jérusalem, résidence sûre, tente qu'on ne déplacera pas, dont on n'arrachera jamais les piquets, dont les cordes ne seront jamais rompues* » (Isaïe 33,20).

3 La ville est présentée comme une épouse : « *Comme un jeune homme épouse une vierge, ton bâtisseur t'épousera. Et c'est la joie de l'époux au sujet de*

l'épouse que ton Dieu éprouvera à ton sujet. Sur tes remparts, Jérusalem, j'ai posté des veilleurs ... » (Isaïe 62). Elle est aussi présentée comme une mère : « *Réjouissez-vous avec Jérusalem, exultez en elle [...] afin que vous soyez allaités et rassasiés par son sein consolateur, afin que vous suchiez avec délice sa mamelle plantureuse* » (Isaïe 66, 10a et 11).

avons désespéré de nos utopies, le pape François nous redonne une espérance. Et cette espérance peut puiser sa profondeur et son courage dans la figure biblique de Jérusalem.

Mais cette lecture chrétienne impose une distance par rapport aux utopies originelles de l'urbanisme. La nature de l'attente est très différente, selon qu'il s'agit d'une utopie ou d'une espérance. Urbaniste chrétien, notre action se fera certainement plus prudente, moins orgueilleuse. Nous n'attendons pas notre secours d'une idée que l'on se donnerait enfin les moyens de mener à son terme. Nous savons que notre attente de « terre nouvelle et de cieux nouveaux » (Isaïe 65,17) ne se réalisera pas à la force de notre poignet. Nous œuvrons avec une incertitude qui ne nous quitte pas, car nous cherchons comme à tâtons une voie qui soit celle de la plus grande justice pour nos établissements humains. Ceci nous interdit de nous présenter devant nos contemporains en prétendant connaître les solutions pour ensuite les leur imposer. Nous ne nous défaussons pas devant la tâche à accomplir, et le Pape ne nous y incite pas. Mais nous faisons nôtre cette maxime qui nous distingue de nos pères en urbanisme : « Prie comme si tout dépendait de Dieu, agis comme si tout dépendait de toi... ».

Thème

2. De la technique à la morale

L'urbanisme est une technique

Si la profession d'urbaniste s'est fondée sur des réflexions qui ont toutes cherché à donner une vision de la ville idéale, le métier demeure fondamentalement technique. Il a longtemps été recherche de compositions, de volumes, de masses ou de proportions idéales. Songeons aux analyses d'un Camillo Sitte⁴ décrivant les ressorts volumétriques du charme des places italiennes. Pourtant opposé à sa pensée culturaliste, Le Corbusier le cite souvent et choisit pour sa part d'appuyer son travail sur le Modulor, silhouette humaine standardisée calculée à partir du nombre d'or, fonctionnant comme un code-source du travail de l'espace. Reprenons la citation interrompue plus haut : « *Et le chaos est venu avec ses conséquences fatales. La grande ville, phénomène de force en mouvement, est aujourd'hui une catastrophe menaçante, pour n'avoir plus été animée d'un esprit de géo-*

4 Camillo Sitte, 1843-1903, architecte, directeur de l'École impériale et royale des arts industriels de Vienne, écrit : « Ce n'est donc ni en historien, ni en critique, que nous examinerons les plans d'une série de villes. C'est en technicien et en artiste que nous voulons rechercher les procédés de leur composition [...]. Cet examen nous permettra peut-être de trouver

au problème actuel de la construction des villes une solution qui devra satisfaire à trois conditions principales : nous délivrer du système moderne des pâtés de maisons régulièrement alignés ; sauver, autant que possible, ce qui reste des cités anciennes ; et rapprocher nos créations actuelles toujours davantage de l'idéal des modèles antiques. »

métrie. » Le Corbusier, peut-être parce qu'il vouait un culte à l'idée de modernité, a poussé cette maîtrise de la technique au point d'envisager l'homme lui-même sous un angle technique. Ainsi l'homme devient un homme-type que la Charte d'Athènes (1933) nous décrit à travers ses fonctions : habiter, travailler, circuler, se cultiver le corps et l'esprit.

La pensée urbaine semble aujourd'hui sortie de cette ornière technique⁵, qui oublie que la vie, fût-elle la vie d'une ville, ne s'enferme pas dans une équation, ni même dans un plan. Preuve en est l'attention portée dans les travaux d'aujourd'hui aux « usages », c'est-à-dire aux activités et comportements des hommes quand ils se saisissent de l'espace. Toutefois, l'évolution des villes, de plus en plus massives, pose des problèmes techniques considérables qui doivent mobiliser nos compétences et nos énergies. Le Pape a bien connu ces croissances urbaines prodigieuses et il aborde la question assez tôt dans l'encyclique : « *Aujourd'hui, nous observons, par exemple, la croissance démesurée et désordonnée de beaucoup de villes qui sont devenues insalubres pour y vivre, non seulement du fait de la pollution causée par les émissions toxiques, mais aussi à cause du chaos urbain, des problèmes de transport, et de la pollution visuelle ainsi que sonore. Beaucoup de villes sont de grandes structures inefficaces qui consomment énergie et eau en excès. Certains quartiers, bien que récemment construits, sont congestionnés et désordonnés, sans espaces verts suffisants* » (Loué sois-tu, § 44). La feuille de route de l'urbaniste est bien ici tracée.

Gwenaëlle
d'Aboville

En effet, les problématiques de villes de plusieurs dizaines de millions d'habitants peuvent paraître insolubles : permettre la circulation des habitants, apporter et retraiter l'eau, évacuer et traiter les déchets, gérer les eaux de ruissellements, appréhender le risque inondation ... La nouvelle donne écologique introduit elle aussi une technicité nouvelle : la maîtrise des énergies, en particulier celle des bâtiments et des modes de transports, demande que l'on soit capable de mesures précises et que l'on élabore des systèmes nouveaux. De ces systèmes on attend beaucoup, au point d'emprunter parfois le chemin d'une nouvelle utopie, celle de la ville verte et ultra-technique, la « smart city ». La « smart city » serait auto-régulatrice, capable de mesurer ses besoins, ses productions et ses déchets pour infléchir très finement les systèmes qui l'alimentent. Derrière cette utopie, toujours une abstraction, un nouvel espoir de contrôle. Pourrons-nous nous équiper

5 Le Pape développe le risque lié à la spécialisation de la technologie et à la prédominance d'une culture technique dans les paragraphes 110 à 114 de l'encyclique. « La vie est en train d'être abandonnée aux circonstances conditionnées par la technique, comprise comme le principal

moyen d'interpréter l'existence. » (§ 110) « La culture écologique [...] devrait être un regard différent, une pensée, une politique, un programme éducatif, un style de vie et une spiritualité qui constitueraient une résistance face à l'avancée du paradigme technocratique » (§ 111).

techniquement pour faire fonctionner des villes de plusieurs dizaines de millions d'habitants ? La technique sauvera-t-elle le monde ?

Le Pape nous pose une exigence morale ...

Le pape François n'ignore pas la dimension technique des défis de la ville. Il propose des approches, concrètes et bien pensées, que ne renieraient pas les enseignants des instituts d'urbanisme. Par exemple : « *La qualité de vie dans les villes est étroitement liée au transport, qui est souvent une cause de grandes souffrances pour les habitants. [...] Beaucoup de spécialistes sont unanimes sur la nécessité d'accorder la priorité au transport public. Mais certaines mesures nécessaires seront à grand-peine acceptées pacifiquement par la société sans des améliorations substantielles de ces transports [...]* » (*Loué sois-tu*, § 153). Ne nous y trompons pas, le Pape dans un tel propos ne prétend pas prendre position dans un débat sur la mobilité. Il montre comment, en matière d'écologie et ici en matière de politique de transport, la question de la justice doit être réintroduite comme principe moral supérieur, pour propulser et guider la résolution technique des problèmes qui se présentent. C'est le point nodal de cette encyclique que d'articuler justice sociale et préservation de l'environnement en démontrant leur foncière interdépendance. Comme l'écologie, la pratique de l'urbanisme est appelée à se soumettre à une exigence morale qui la dépasse et en même temps qui la missionne.

Thème

Au-delà du caractère systémique évident des enjeux environnementaux, économiques et sociaux – que la notion de développement durable a théorisé il y a longtemps – le Pape lance un cri, qui relaie ensemble la « *clameur de la terre* » et la « *clameur des pauvres* ». Il déplore que la cause des exclus ne soit jamais traitée que comme « *un appendice* » à nos débats, et il note que nos fonctionnements de société, y compris nos organisations spatiales, empêchent tout « *contact physique* », toute « *rencontre* » entre ces exclus et les « *professionnels, leaders d'opinion, moyens de communication...* ». Pourtant, n'est-ce pas une question de justice que de réussir à entendre ces deux cris comme un seul ? « *Mais aujourd'hui, nous ne pouvons pas nous empêcher de reconnaître qu'une vraie approche écologique se transforme toujours en une approche sociale qui doit intégrer la justice dans les discussions sur l'environnement, pour écouter tant la clameur de la terre que la clameur des pauvres*⁶ » (*Loué sois-tu*, § 49).

Le Pape le laisse entendre, accepter qu'une morale sous-tende le travail de l'urbanisme ne peut nous mener sur les mêmes sentiers que

lorsque nous abordons la pratique sous un angle purement technique, voire avec une matrice libérale – à défaut d'avoir été pensée. L'urbaniste qui reconnaît que la recherche de la justice est à la source de son action ne pourra pas accepter que le monde se couvre de lieux réservés à quelques-uns, indifférents au bien commun : « À certains endroits, en campagne comme en ville, la privatisation des espaces a rendu difficile l'accès des citoyens à des zones particulièrement belles. À d'autres endroits, on crée des urbanisations "écologiques" seulement au service de quelques-uns, en évitant que les autres entrent pour perturber une tranquillité artificielle. Une ville belle et pleine d'espaces verts bien protégés se trouve ordinairement dans certaines zones "sûres", mais beaucoup moins dans des zones peu visibles, où vivent les marginalisés de la société » (Loué sois-tu, § 45). Oui, elles sont belles ces villes qui « dépassent la méfiance malsaine et intègrent ceux qui sont différents » (Loué sois-tu, § 152), mais elles n'émergent pas spontanément, ni ne se déduisent de données techniques comme un logiciel ferait tourner un algorithme. Elles sont le fruit d'une action conduite par une morale.

... parce que la ville doit être une communion

On n'est pas étonné de lire sous la plume d'un pape le rappel incessant du souci des pauvres, de ceux qui sont aux marges, concrètement aux marges de nos villes. À la suite du Christ, l'Église nourrit un amour préférentiel pour le pauvre, le petit, l'étranger. Toutefois, au-delà de la déclinaison sectorielle d'un principe générique, applicable à l'urbanisme comme à d'autres disciplines, on peut penser que la ville elle-même nous dit quelque chose du corps que nous avons à former, du peuple que nous avons à devenir, et de la place du pauvre et du marginal dans ce peuple. Dans la Bible, en particulier dans l'Ancien Testament, les villes sont des figures métonymiques pour désigner le peuple. On le voit dans les prophéties d'Isaïe où Jérusalem est tour à tour « malheureuse, battue par les vents, inconsolée » (Isaïe 54,11) puis radieuse, lumineuse, glorifiée (tout l'extraordinaire chapitre 60 d'Isaïe). La ville déchue, c'est celle qui n'est plus habitée que par les animaux, dépeuplée : « Car la ville fortifiée est devenue une solitude, abandonnée, délaissée comme un désert, où les veaux paissent, où ils se couchent en détruisant les branchages ... » (Isaïe 27,10). La ville rachetée, glorifiée et exultante est celle vers laquelle affluent toutes les Nations pour ne former plus qu'un peuple : « Lève les yeux aux alentours et regarde : tous sont rassemblés, ils viennent à toi » (Isaïe 60, 4). « Tes portes seront toujours ouvertes, ni le jour ni la nuit on ne les fermera ... » (Isaïe 60,11). La ville est décrite comme le miroir de la vie spirituelle du peuple. L'inverse est vrai aussi : « Si notre cœur est malade, si nos yeux sont dans la nuit, c'est que le mont Sion est déserté; là, rodent les renards » (Lamentations 5,17-18). Cette façon d'exprimer l'enjeu du salut insiste

Gwenaëlle
d'Aboville

sur le fait que notre histoire ne se joue pas à une échelle individuelle, mais que les solidarités que nous nouons dans le temps et dans l'espace portent un enjeu vital.

L'univers biblique nous apprend aussi que c'est à partir d'un tout petit peuple, d'un peuple d'esclaves, à partir d'un petit reste, à partir d'une femme stérile, à partir d'un couple de vieillards, à partir des ruines de la ville ... que l'action divine passe et prend possession de l'histoire, pour faire des merveilles. Alors, n'avons-nous pas à regarder les rebuts des hommes comme les plus précieux, ceux à partir desquels est constitué le peuple⁷ ? Si cela est juste, alors ces propos ne peuvent rester cantonnés à nos plans de tables de repas paroissiaux. Ils doivent nous saisir quand nous pensons à ce que doit être la ville dans son enjeu de communion. Peut-être pouvons-nous mieux comprendre l'insistance du Pape à exprimer la beauté des villes en termes de fraternité possible, même lorsque ses évocations de villes convoquent des images de favelas : « *Cependant, je veux insister sur le fait que l'amour est plus fort. Dans ces conditions, beaucoup de personnes sont capables de tisser des liens d'appartenance et de cohabitation, qui transforment l'entassement en expérience communautaire [...]. C'est cette expérience du salut communautaire qui ordinairement suscite de la créativité pour améliorer un édifice ou un quartier* » (Loué sois-tu, § 149). Le Pape insiste aussi sur la qualité des « *lieux publics, du cadre visuel et des signalisations qui accroissent notre sens d'appartenance, notre sensation d'enracinement, notre sentiment d' "être à la maison", dans la ville qui nous héberge et nous unit.* » Il invite chacun à vivre la « *ville tout entière comme un espace vraiment partagé avec les autres* », et il propose à ceux qui sont responsables des interventions dans les villes de travailler de telle sorte que « *les autres cessent d'être des étrangers, et [puissent] se sentir comme faisant partie d'un "nous" que nous construisons ensemble* » (Loué sois-tu, § 151). Si la ville est signe de communion, si elle illustre et rappelle cette vocation de rassemblement – oserai-je dire cette vocation ecclésiale ? – qui est celle de tout homme, alors cela oblige l'urbaniste. Il ne peut agir qu'en se tenant humblement sous cette ligne d'horizon.

Thème

3. Du plan-masse aux visages

Contempler des visages, écouter des paroles

Urbanistes chrétiens, nous avons à garder l'espérance du royaume donnée à travers la figure de Jérusalem. Nous devons nous souvenir que la ville doit être une matrice de communion pour tout homme, et

7 « *Hurle, porte! Crie, ville! Chancelle, Philistie tout entière! Car du Nord vient une fumée, et personne ne déserte ses bataillons. Que répondra-t-on aux messagers*

de cette nation? Que le Seigneur a fondé Sion, et que là se réfugieront les pauvres de son peuple » (Isaïe 14, 31).

d'abord pour le plus faible, en vue du rassemblement de tous. Ce sont des tâches bien lourdes pour un petit métier, récent, qui se cherche encore et s'interroge devant ces pieds de nez à la planification que sont les villes immenses de notre époque. Une réponse humble est celle qui consiste à passer moins de temps à dessiner l'espace et les masses bâties (notre outil fétiche, le plan masse) pour passer plus de temps à regarder les hommes habiter les villes, à les écouter exprimer leurs idées, leurs attentes et leurs émotions quant à leurs lieux de vie. L'urbanisme a beaucoup progressé au contact de la sociologie, mais aussi de l'anthropologie et de l'ethnologie, et nous apprenons à regarder les villes pour ce qu'elles sont : des lieux d'incarnation, des lieux où des personnes naissent, vivent, meurent, passent, travaillent, éprouvent ... Ce regard nouveau, dirigé vers les hommes plutôt que vers les plans, n'est pas une posture vide. Il constitue un véritable renversement méthodologique. Il nous impose de nous poser la question que le Pape soulève sans cesse lorsqu'il parle de la ville : pour qui fait-on la ville ? Dans quel objectif ? Pour les urbanistes qui s'aventurent sur le chemin de la rencontre avec les habitants, à travers des démarches ethnologiques, ou en participant à des processus de concertation, le paragraphe 150 de *Loué sois-tu* résonne comme un encouragement puissant :

« Étant donné la corrélation entre l'espace et la conduite humaine, ceux qui conçoivent des édifices, des quartiers, des espaces publics et des villes, ont besoin de l'apport de diverses disciplines qui permettent de comprendre les processus, le symbolisme et les comportements des personnes. La recherche de la beauté de la conception ne suffit pas, parce qu'il est plus précieux encore de servir un autre type de beauté : la qualité de vie des personnes, leur adaptation à l'environnement, la rencontre et l'aide mutuelle. Voilà aussi pourquoi il est si important que les perspectives des citoyens complètent toujours l'analyse de la planification urbaine. »

Gwenaëlle
d'Aboville

Cette réorientation du regard, ou plutôt son élargissement, transforme nos façons d'envisager l'espace et les enjeux de son aménagement. On peut le voir en prenant l'exemple du site des Halles, à Paris. On peut travailler sur le site des Halles en l'analysant à travers le nombre de kilomètres de couloirs de métro et de RER, le nombre impressionnant de voyageurs par jour, qui le place parmi les premières gares d'Europe, ou encore le chiffre d'affaires du centre commercial, mais aussi en se souvenant des architectes qui ont construit les anciennes Halles puis les Pavillons, et aujourd'hui la Canopée ... Mais qu'apprenons-nous alors des enjeux de ce lieu, cœur d'une agglomération immense ? Qu'est-ce que cela nous dit de la vie qui se développe à cet endroit-là, spécifiquement ? Comment se fixer d'autres objectifs que de faire passer plus de flux ou d'améliorer la rentabilité au m² si on ne retient que des données techniques ? Une autre façon de voir est d'aborder le site par ses

usagers, par les personnes qui y demeurent. On peut déambuler avec les personnes sans domicile fixe qui y vivent, et découvrir à quel point ce lieu est une ressource pour des errants qu'habituellement on chasse. On peut aussi observer les groupes de jeunes sourds et malentendants qui se réunissent aux Halles pour fréquenter les équipements publics qui leur sont destinés, en ce lieu central, alors qu'ils viennent de toute l'Île de France. On peut encore partir d'une banlieue lointaine et faire le trajet en RER avec des jeunes qui s'échappent de leur cité pour une après-midi, afin de trouver ce qu'offre la grande ville et le flot de passants : l'anonymat qui permet d'aller sans être reconnu, et au détour d'un pilier d'embrasser enfin celle que l'on tient à son bras. Ces regards qui cherchent à comprendre les significations d'un lieu en s'approchant de ceux qui le fréquentent ne nient pas les approches techniques. Mais ils les complètent et permettent d'ordonner l'intervention sur la ville au service des hommes et à une plus grande justice. C'est à ce regard qui brasse une réalité plus complète que le Pape nous invite : « *Toute intervention dans le paysage urbain ou rural devrait considérer que les différents éléments d'un lieu forment un tout perçu par les habitants comme un cadre cohérent avec sa richesse de sens* » (Loué sois-tu, § 151).

Thème

Introduire les habitants dans la réflexion sur la ville, c'est en effet bien souvent poser la question du sens : pour qui et pour quoi fait-on la ville ? Une attention particulière aux mots qu'emploient les habitants pour parler des lieux peut s'avérer instructive. Cette attention nous aide à quitter nos catégories et les clichés avec lesquels nous raisonnons, pour prêter attention aux personnes, aux activités et aux représentations qui effectivement prennent place dans les quartiers que nous approchons. Cette observation peut notamment nous aider à intervenir dans les quartiers de grands ensembles dont l'architecture moderne a été violemment décriée en France, à tel point qu'on ne voit plus que des « cités de barres et de tours HLM » assimilées presque irrémédiablement à l'échec de l'urbanisme et aux dysfonctionnements sociaux. On prend la mesure de l'injustice que constitue cette catégorie grossière quand on passe du temps avec les habitants de ces quartiers et que l'on découvre avec eux leur très grande diversité de formes, de contextes, d'histoires... À l'écoute des habitants on est surpris par la précision du vocabulaire, la complexité de la géographie affective décrite, la charge symbolique des espaces, là où l'on ne voyait qu'une masse dure et impersonnelle. On découvre que dans les cités comme partout les habitants qui se sentent bien décrivent « un village, où tout le monde se connaît ». La valorisation du voisinage et d'une sociabilité apaisée et conviviale est le principal facteur d'attachement des habitants aux lieux. Les grands ensembles sont donc aussi des lieux d'« *expérience de salut communautaire* » (Loué sois-tu, § 149). Tout n'est peut-être pas à transformer dans ces grands ensembles, contrairement à ce qu'on aurait pu penser au premier abord.

Les mots des habitants, et la contemplation de leurs visages, nous appellent à plus de délicatesse dans nos interventions, à plus de prise en compte du contexte, à la valorisation des initiatives collectives avant les interventions techniques. On entrevoit comment une façon d'observer peut conduire à revoir des réflexes professionnels et à inventer de nouveaux chemins pour penser la ville, des chemins qui se fixent des objectifs probablement différents de ceux que l'on se serait fixés autrement.

Le Pape nous demande de penser des processus

C'est un premier pas que de réintroduire la rencontre dans sa pratique professionnelle, pour ajuster un regard, enrichir une analyse. Le Pape nous invite à franchir le pas d'après, qui est celui de la participation. L'encyclique *Loué sois-tu* est traversée par cette injonction au dialogue : « *Le défi urgent de sauvegarder notre maison commune inclut la préoccupation d'unir toute la famille humaine dans la recherche d'un développement durable et intégral. [...] J'adresse une invitation urgente à un nouveau dialogue sur la façon dont nous construisons l'avenir de la planète* » (§ 13 et 14). Le mouvement écologique est à l'origine d'un mouvement mondial qui replace les citoyens comme des acteurs de leur avenir. L'urbanisme en a hérité, traversé à la fois par des histoires de luttes (contre la démolition d'un quartier, d'un bâtiment ...) et par des initiatives d'élaborations communes (du jardin partagé à l'habitat participatif). Aujourd'hui la concertation est inscrite dans la loi comme nécessaire avant la mise en œuvre de tout projet d'envergure, et de nombreuses collectivités font le choix de travailler plus étroitement avec les habitants, au-delà du strict cadre légal. La généralisation de la concertation signe une époque et correspond à la fois à de nouvelles attentes citoyennes et à de nouvelles postures politiques. Mais elle induit aussi un repositionnement progressif de l'urbaniste. Autrefois expert compétent pour poser un diagnostic et administrer un remède, l'urbaniste serait aujourd'hui appelé à observer, à inviter au dialogue, et à poser les conditions de ce dialogue (termes, objectifs, modalités). Le Pape y insiste dans son encyclique : « *Il est nécessaire d'avoir des espaces de discussion ...* » (§ 135) ; « *Il est toujours nécessaire d'arriver à un consensus entre les différents acteurs sociaux, qui peuvent offrir des points de vue, des solutions et des alternatives différents. Mais à la table des discussions, les habitants locaux doivent avoir une place privilégiée, eux qui se demandent ce qu'ils veulent pour eux et pour leurs enfants et qui peuvent considérer les objectifs qui transcendent l'intérêt économique immédiat* » (§ 183).

Gwenaëlle
d'Aboville

La ville comme lieu du sacrement du frère

C'est une innovation récente : les villes des urbanistes sont peuplées d'humains ! Plus fort encore : nous apprenons à travailler avec eux sur

les objectifs et les solutions que nous nous fixons pour aménager la ville. Peut-être est-ce ainsi que nous pourrions construire des villes-communion plutôt que des villes-entassement ou des villes-évitement. Parce que c'est bien à la vie ensemble que la ville nous appelle. Ce qui signe nos modes de vie urbains, au sens plein du mot urbanité, c'est la confrontation cordiale à l'altérité, le partage de l'espace avec celui que je ne connais pas et qui ne me ressemble pas. Cette rencontre non choisie est un miracle incessant. La cohabitation pacifique dans les transports en commun est déjà un miracle. Le fait que des voisins agissent ensemble pour améliorer leur cadre de vie en est un autre. La rencontre improbable et vivifiante avec cet étranger que je n'aurais pas abordé s'il n'avait pas ramassé mon chapeau, elle, est une jubilation. Parce que la ville nous fait découvrir que nous avons des frères. Et elle nous fait comprendre que nous avons à devenir des frères pour ces hommes et ces femmes étrangers qui sont avec nous en un lieu. La ville pour nous est une invitation à vivre le sacrement du frère. Nous passons, nous allons de notre domicile à notre travail, nous croisons un homme à demi-mort. Notre regard se pose sur lui et nous découvrons que nous avons à l'aimer. Pourquoi ? Parce que nous sommes son « prochain » : nous sommes proches de lui à cet instant. Nous lui donnons un ticket-restaurant et nous le signalons aux services sociaux. Nous passerons prendre des nouvelles, rien de plus. Mais nous aurons découvert que tout homme est notre frère, parce que la ville nous aura mis ensemble, nous aura frottés l'un à l'autre. La grande ville nous frotte à tous : tous âges, toutes origines, toutes croyances, tous accoutrements, Parisiens de toujours ou immigrés depuis dix jours ... La ville que nous partageons est le signe que nous avons à vivre en frères puisque nous vivons dans l'espérance d'être un jour rassemblés pour partager le Royaume. Il ne faudrait pas que les chrétiens, que les urbanistes chrétiens, soient les derniers à entendre la complainte du Christ : *« Jérusalem, Jérusalem, toi qui tués les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu ! »* (Luc 13, 34).

Thème

La ville est appelée à la joie

Le pape François a le don d'un langage simple qui fixe le cap de l'Éternité. Il nous parle de la vie que nous connaissons et nous montre comment elle est chemin vers Dieu. Grâce donnée aux urbanistes qui trouvent dans le texte de *Loué sois-tu* un appel à œuvrer pour l'avènement du royaume ! Alors nous relisons la Bible, suivant le fil de l'histoire du peuple saint, prêtant l'oreille au langage prophétique ou allégorique, et nous sommes rappelés à une espérance et à une morale : nous avons à vivre la communion en vue du royaume. Nos villes sont traversées par ces enjeux, la vie ensemble ne va pas de soi, et en même temps nos villes sont des signes qui nous invitent à cette fraternité naturelle en vue d'une fraternité sur-

naturelle. Quel enjeu ! Nos outils professionnels sont bien insuffisants, nous le savons. Mais l'encyclique nous donne un dernier avertissement pour nous aider à nous situer à notre juste place : « *Le temps est supérieur à l'espace* » (*Evangelii Gaudium* n. 222 cité au § 178 de *Loué sois-tu*). C'est aussi un des enseignements du récit de la création : « *Qu'il y ait des luminaires au firmament du ciel, pour séparer le jour de la nuit; qu'ils servent de signes pour marquer les fêtes, les jours et les années; et qu'ils servent au firmament du ciel, des luminaires pour éclairer la terre* » (Genèse 1,14). Nous avons à habiter le temps au moins autant que l'espace. Précieux rappel pour nous les urbanistes qui pensons tenir le tout du monde quand nous l'avons cartographié ! Comment penser le temps dans la ville ? Comment répondre à l'urgence de cette question des rythmes dans la grande ville, elle qui se caractérise par une pulsation frénétique qui emmène tout le monde, qui enivre, qui épuise et qui fait dériver⁸ ?

La réapparition récente de la fête en ville est peut-être une réponse. Nous apprenons à nous arrêter pour vivre des temps gratuits ensemble : sortie des Géants dans le Nord, fête de la musique, fête des voisins, Paris plage et toutes ses émules ... Divertissement ? Bruit pour dissimuler le vide ? Peut-être. Ou signe prophétique, germe d'une réalité eschatologique : la ville, sauvée, est appelée à la joie. Le rassemblement de tous les hommes, l'œuvre du salut, est pour la joie des Noces. Oui vraiment, « *Pousse des cris de joie, fille de Sion ! Éclate en ovations, Israël ! Réjouis-toi, de tout ton cœur bondis de joie, fille de Jérusalem !* » (Sophonie 3,14). « *Ceux qu'a libérés le Seigneur reviennent, ils entrent dans Sion avec des cris de fête, couronnés de l'éternelle joie. Allégresse et joie les rejoindront, douleur et plainte s'enfuient* » (Isaïe 35,10).

Gwenaëlle d'Aboville, née en 1981, mariée et mère de cinq enfants, est urbaniste, co-fondatrice de l'agence Ville Ouverte. Elle a participé à divers projets d'urbanisme : rénovation de quartiers de grands ensembles (Paris, Bruxelles) ou d'espaces publics (place de la République à Paris, parc des Bruyères à Rouen, Croix-de-Chavaux à Montreuil), et réaménagements urbains complexes (Les Halles à Paris, Clichy-sous-Bois, le quartier Danton du Havre). Elle enseigne à l'Université Panthéon-Sorbonne (Paris I) et intervient régulièrement à l'École d'Urbanisme de Paris.

8 « L'humanité s'est profondément transformée et l'accumulation des nouveautés continues consacre une fugacité qui nous mène dans une seule direction, à la surface

des choses. Il devient difficile de nous arrêter pour retrouver la profondeur de la vie. » *Loué sois-tu*, § 113.

Prochain numéro
septembre-décembre 2016

La religion des tranchées

Des chrétiens dans la ville – Approches missionnaires des espaces urbains en France (1945-2005)



Jeanne-Marie
Martin

Le 8 décembre 1975, dans son exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, Paul VI annonce des « temps nouveaux d'évangélisation » et fait des « métropoles urbaines contemporaines » l'un des terrains privilégiés de cet élan missionnaire¹. Quelques années plus tard, Jean-Paul II confirme cette intuition en inaugurant la « nouvelle évangélisation² ». Par ce « "nouveau printemps" du christianisme », il s'agit de répondre à la transformation du « cadre de la mission³ ». En 1990, *Redemptoris missio* tire ainsi les leçons pastorales de plusieurs décennies d'urbanisation continue qui ont produit une concentration de la population mondiale dans des villes de plus en plus étendues. Alors que la planète ne comptait, en 1900, qu'à peine 20 % de citadins, leur part ne cesse d'augmenter pour atteindre 30 % en 1950. Le seuil symbolique de 50 % est franchi au début du xx^e siècle⁴. Pour le pape de *Redemptoris missio*, cette généralisation de l'urbanité a déplacé le cadre de la mission *ad gentes*. Ce n'est plus à une *terra incognita*, à de nouveaux mondes lointains, encore vierges de toute annonce kérygmatique, que l'évangélisation doit être prioritairement destinée, mais à des centres urbains en passe de devenir les nouvelles périphéries de la foi. Puisque « l'avenir des jeunes nations est en train de se forger dans les villes⁵ », c'est dans les villes que les défis missionnaires contemporains attendent d'être relevés.

Point de départ d'une nouvelle pastorale urbaine, la « nouvelle évangélisation » est aussi un aboutissement : cette inflexion intervient à l'is-

1 PAUL VI, *Evangelii nuntiandi. Exhortation apostolique sur l'évangélisation dans le monde moderne, à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de toute l'Église*, 8 décembre 1975, § 2 et 58.

2 L'expression est employée pour la première fois le 9 juin 1979, dans l'homélie prononcée par Jean-Paul II au Sanctuaire de la Sainte-Croix, lors de son voyage apostolique en Pologne.

3 JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio. Lettre encyclique sur la valeur permanente du précepte missionnaire*, 7 décembre 1990, § 2 et 37.

4 Pour 1900, on reprend l'estimation de Paul Bairoch qui considère comme urbaine la population vivant dans des villes de 5000 habitants et plus (*De Jéricho à Mexico, villes et économies dans l'histoire*, Paris, Gallimard, 1985). Pour les chiffres plus récents, à partir de 1950, on s'appuie sur les données des Nations Unies dont les estimations sont fondées sur les définitions nationales (*World Urbanization Prospects, the 1996 Revision*, New York, Population Division, 1998).

5 JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio, ibid.*, § 37.

sue d'un riche demi-siècle de « découverte de la ville⁶ » qui en a renouvelé la perception. Dans la France des Trente Glorieuses, c'est une nouvelle manière catholique de penser et d'appréhender la ville qui s'est ainsi progressivement constituée, à l'aune de représentations héritées, d'expériences missionnaires inventives et de savoirs en reformation⁷.

Héritages. La ville contemporaine, entre imaginaires, expériences et impensés

Avant de se nourrir de l'observation de phénomènes contemporains, les représentations catholiques du fait urbain s'appuient sur un donné biblique et théologique qui accorde à la ville une place non négligeable. Commencée dans un jardin, la Bible s'achève dans une « Ville sainte » (*Apocalypse* 21, 2). Autrement dit, l'histoire du salut est celle d'une urbanisation eschatologique : chassé du jardin originel, l'homme pécheur accomplit l'itinéraire de conversion qui lui permettra de gagner la condition promise de citoyen des cieux, citadin de la nouvelle Jérusalem⁸. Cette vision de la cité céleste « où tout ensemble ne fait qu'un » (*Psaume* 121, 3) n'épuise cependant pas, à elle seule, les images bibliques de la ville. Comme l'humanité est déchirée entre sa condition pécheresse et la promesse d'une rédemption, la « Ville sainte » de l'Apocalypse contraste avec les cités de perdition que sont Sodome et Gomorrhe, avec l'orgueilleuse Babylone et avec la Jérusalem terrestre qui tue les prophètes.

Thème

Confrontés aux transformations profondes et parfois violentes que connaît la ville dès la fin du xviii^e siècle, les catholiques français puisent dans ce vivier d'images bibliques pour exprimer leur rapport à une urbanité qui inspire souvent la crainte et l'abjection. En 1871, après le siège de Paris par les Prussiens et l'épisode communard, Louis Veuillot établit ainsi la généalogie révolutionnaire des maux de la capitale : « Paris dans les flammes allumées par ses idées et par les mains de ses fils. Dernier mot de la Commune, elle-même dernier mot de la Révolution ! Ni Babylone, ni ses filles, ni la vieille Gomorrhe

6 Émile POULAT, « La découverte de la ville par le catholicisme français contemporain », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Année 1960, Vol. 15, N° 6, p. 1168-1179. Jacques-Olivier BOUDON, François THELAMON (dir.), *Les Chrétiens dans la ville*, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006. Philippe BOUTRY et André ENCREVÉ (dir.), *La Religion dans la ville*, Bordeaux, Éd. Bière, 2003. Bruno DUMONS et Bernard HOURS (dir.), *Ville et religion en Europe du xvi^e au xx^e*

siècle, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2010.

7 Olivier CHATELAN a étudié sous cet angle le cas lyonnais : *Les catholiques et la croissance urbaine dans l'agglomération lyonnaise pendant les Trente Glorieuses (1945-1975)*, thèse de doctorat d'histoire, Université Lumière - Lyon 2, 2009.

8 Le pape FRANÇOIS l'a rappelé dans son exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, § 71.

n'ont ainsi péri de leurs propres mains⁹. » Précocement touchées par le recul de la pratique religieuse¹⁰, les villes françaises confirment, à la faveur des troubles révolutionnaires, leur réputation d'irrégion. C'est particulièrement vrai de Paris où se multiplient exécutions d'ecclésiastiques, abdications de prêtres et profanations diverses. La capitale est, à partir de novembre 1793, l'un des théâtres principaux de la « déprêtrisation » : le 7 novembre 1793, l'évêque constitutionnel, Gobel, renonce publiquement à son ministère, entraînant dans son sillage plus de 400 prêtres parisiens¹¹. Quelques jours plus tard, les hébertistes célèbrent, à Notre-Dame de Paris, le culte de la Raison. La décennie révolutionnaire contribue ainsi à fixer l'image d'une ville anticléricale et impie, associée à une modernité politique et culturelle jugée menaçante pour la foi. Les révolutions du XIX^e siècle consolident cette représentation. Aux Trois Glorieuses anticléricales de juillet 1830, succèdent, en février 1831, le sac de Saint-Germain-l'Auxerrois et le pillage de l'archevêché. Février 1848 se déroule sous de meilleurs auspices, mais l'embellie est de courte durée : Mgr Affre est tué par une balle perdue sur les barricades de juin en tentant de proposer une médiation. C'est encore sur la mort d'un archevêque de Paris qu'est refermé ce cycle révolutionnaire : pris en otage par les communards, Mgr Darboy est fusillé le 24 mai 1871, lors de la Semaine Sanglante.

Ces violences révolutionnaires contribuent très nettement à l'émergence d'une « urbaphobie¹² » catholique au XIX^e siècle. Mais elles ne sont pas l'unique raison. L'urbanisation et les nouveaux périls qui l'accompagnent – paupérisme, entassement urbain, insalubrité, chômage, criminalité – y participent également. Les catholiques ne sont d'ailleurs pas les seuls à observer ces phénomènes. Ils rejoignent ici les préoccupations des enquêteurs sociaux, des médecins hygiénistes et des pouvoirs publics. La ville contemporaine avec ses excroissances malsaines apparaît comme un corps gangrené sur lequel pullulent toutes les dépravations. Les aménagements urbains du Second Empire ne modifient que partiellement ces représentations. En 1890, la *Semaine religieuse* de Rennes publie encore une rubrique intitulée « N'allez pas à Paris¹³ ».

Pourtant, cette première vague d'urbanisation contemporaine ne tient pas seulement lieu de repoussoir. Les catholiques français y iden-

Jeanne-Marie
Martin

9 Louis VEUILLLOT, *Paris pendant les deux sièges*, t. 1, Paris, V. Palmé, 1871, p. 389.

10 Gérard CHOLVY, « L'évangélisation : des Lumières au New Age », *Nouvelle Revue Théologique*, 116 (5), 1994, p. 701-714 : « La Révolution commence avant la Révolution » (p. 702).

11 Roger DUPUY, *La République jaco-*

bine. Terreur et gouvernement révolutionnaire (1792-1794), Paris, Seuil, 2005.

12 Arnaud BAUBÉROT et Florence BOURILLON (dir.), *Urbaphobie. La détestation de la ville aux XIX^e et XX^e siècles*, Bordeaux, Bière, 2009.

13 Émile POULAT, « La découverte de la ville par le catholicisme français contemporain », *Ibid.*

tifient, au cours du XIX^e siècle, un nouveau terrain d'action pastorale et charitable. Trois aspects retiennent particulièrement l'attention. On s'inquiète d'abord de l'apparition d'une masse ouvrière urbaine peu christianisée, perméable aux influences socialistes, syndicalistes et anarchistes. À la Belle Époque, l'abbé Soulange-Bodin, curé de Plaisance, préconise ainsi de redoubler le réseau paroissial ancien par des « œuvres missionnaires¹⁴ » spécialement vouées à l'évangélisation des faubourgs ouvriers qui se développent à la périphérie des grandes villes. En même temps, une réflexion est menée sur les conséquences sociales et religieuses des migrations qui font converger, vers les centres urbains, des flots de déracinés. Pour Gabriel Le Bras, 90 % des Bretons arrivés à Paris « cessent d'être des pratiquants » en posant le pied sur la place de Rennes (aujourd'hui place du 18-Juin-1940¹⁵). Enfin, le catholicisme social tente d'apporter une réponse à la montée du paupérisme. Fondée en 1833 par Frédéric Ozanam, la Société de Saint-Vincent de Paul en est l'un des fleurons : au XIX^e siècle, l'œuvre secourt, en moyenne, un indigent sur dix à Paris¹⁶.

Thème

À partir des années 1830 et pour plus d'un siècle, la ville contemporaine suscite donc essentiellement deux types d'initiatives catholiques qui constituent deux manières d'aborder l'urbanisation sous un angle commun – celui de la question sociale. Tandis que les œuvres charitables se développent pour secourir les plus pauvres, l'évangélisation se déploie prioritairement en direction de certaines poches sensibles de déchristianisation. Cette approche sociale de la mission se prolonge dans l'entre-deux-guerres et au-delà, à travers l'apostolat par milieux et l'action catholique spécialisée. Les nouveaux apôtres de la ceinture « rouge », à l'exemple du jésuite Pierre Lhande, témoignent de leur difficulté à annoncer le « Christ dans la banlieue¹⁷ » et pointent les déficits de l'encadrement pastoral dans certaines zones urbaines devenues des déserts de chrétienté.

L'organisation progressive de l'apostolat ouvrier en milieu urbain ne produit donc pas, dans un premier temps, de réflexion d'ensemble sur la ville contemporaine. Cette dernière n'est pas pensée, en elle-même, comme un terrain homogène et cohérent d'action pastorale ; ses transformations morphologiques et structurelles ne sont pas envisagées dans une perspective globale. C'est au cas par cas, ponctuellement,

14 Abbé SOULANGE-BODIN, *Lettres à un Séminariste par un curé de faubourg*, Paris, Bloud et Barral, 1897, p. 27. Cité par Émile POULAT, *Ibid.*

15 Gabriel LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*, t. 2, *De la morphologie à la typologie*, Paris, PUF, 1956, p. 480.

16 Matthieu BREJON DE LAVERGNÉE, *La Société de Saint-Vincent de Paul au XIX^e siècle, 1833-1871 : un fleuron du catholicisme social*, Paris, Cerf, 2008.

17 Pierre LHANDÉ, *Le Christ dans la banlieue*, Paris, Plon, 1927-1931.

qu'une réponse est apportée à des défis urbains encore confondus avec les problématiques propres au milieu ouvrier. Avant les années 1950, la ville ne fait d'ailleurs guère partie du vocabulaire magistériel. Les encyclopedies sociales *Rerum novarum* et *Quadragesimo Anno* lui préfèrent la notion, traditionnelle, de cité. C'est au cours de la seconde moitié du ^{xx}^e siècle que l'urbanisation fait progressivement son entrée dans les déclarations pontificales. En janvier 1961, Jean XXIII évoque, devant les participants à la 10^e conférence internationale du service social, un « phénomène d'urbanisation croissante en de nombreux pays¹⁸ ». C'est l'une des premières utilisations du terme dans un discours pontifical.

Mutations. De l'envolée urbaine au triomphe de l'urbanité

L'urbanisation de la France contemporaine adopte le même rythme que celle des pays industrialisés, malgré un léger retard de départ. Le ^{xix}^e siècle constitue ici une véritable « rupture dans l'histoire millénaire du développement urbain¹⁹ » : tandis que les citadins ne représentent que 10 % de la population mondiale en 1800, leur proportion est évaluée à 20 % un siècle plus tard. La croissance est particulièrement rapide à partir des années 1850. Alors que la France de 1846 n'était urbaine qu'à 24,4 %, elle compte, en 1911, 44,2 % de citadins. La tendance à la hausse se poursuit après la Première Guerre mondiale. Le recensement de 1931 marque un tournant décisif. Avec un taux d'urbanisation de 51,2 %, la France cesse d'être avant tout un pays de ruraux : l'urbanité n'y est plus un fait minoritaire. La césure reste cependant symbolique : le rythme de l'urbanisation n'est pas modifié par le franchissement des 50 %. Du milieu du ^{xix}^e siècle au milieu du ^{xx}^e, la croissance urbaine suit en effet une courbe ascendante relativement continue : elle augmente en moyenne de 1,5 % par an entre 1856 et 1954²⁰.

Jeanne-Marie
Martin

Les Trente Glorieuses marquent une nouvelle étape. La France s'engage, avec les autres pays développés, dans une seconde vague d'urbanisation dont l'intensité est sans commune mesure avec celle des décennies précédentes. De 1954 à 1975, l'accroissement annuel moyen du taux d'urbanisation y dépasse 2,5 %²¹. Les recensements successifs reflètent cette accélération brutale : la France compte 53,2 % de citadins en 1946, 66,2 % en 1968 et 72,9 % en 1975. Ainsi, à l'issue des Trente Glorieuses,

18 Jean XXIII, « Discours aux participants à la 10^e conférence internationale du service social », 14 janvier 1961.

19 Bruno MARNOT, *La Mondialisation au ^{xix}^e siècle*, Paris, A. Colin, 2012, p. 252. Voir également : Jean-Luc PINOL, *Le Monde des villes au ^{xix}^e siècle*, Paris, Hachette, 1992 ; Florence BOURILLON,

Les Villes en France au ^{xix}^e siècle, Gap, Ophrys, 1992.

20 Maryse FABRIES-VERFAILLIE, Pierre STRAGIOTTI, *La France des villes : le temps des métropoles?*, Rosny, Bréal, 2000, p. 50.

21 *Ibid.*, p. 50.

la France est composée aux trois-quarts de citadins. Cette croissance urbaine s'appuie d'abord sur la hausse spectaculaire de la natalité qui caractérise la France du baby-boom, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. S'y ajoutent un exode rural soutenu et l'arrivée d'immigrés, en particulier des rapatriés d'Afrique du Nord. Ce phénomène d'urbanisation entraîne une augmentation de la concentration humaine dans des villes de plus en plus peuplées. Entre 1851 et 1990, la population moyenne des unités urbaines françaises passe ainsi de 11 000 à 22 300 habitants²². Mais ce sont les plus grandes villes – et notamment Paris, la capitale – qui absorbent l'essentiel de cette croissance urbaine.

Par son ampleur et sa rapidité, l'urbanisation des Trente Glorieuses a donc modifié durablement la répartition de la population française, transformé en profondeur ses équilibres sociaux et professionnels et remodelé le visage des villes. Cette révolution urbaine française est à l'image de celle que connaissent, au même moment, les pays développés : la part de citadins y avoisine, en 1975, les 70 %. Les pays en développement sont touchés par le phénomène d'urbanisation en décalé, mais beaucoup plus brutalement, à partir des dernières décennies du xx^e siècle : alors que leur population n'est urbaine qu'à 26,9 % en 1975, ils comptent, en 2000, 40,5 % de citadins²³.

Thème

Au-delà de ses aspects statistiques et numériques, ce phénomène produit aussi une véritable rupture culturelle : l'urbanisation des Trente Glorieuses diffuse et généralise le mode de vie citadin – l'urbanité – au-delà même des limites de la ville. C'est une « civilisation nouvelle » qui naît au milieu des « foules qui vivent, travaillent et se distraient²⁴ » dans ces villes en pleine expansion. Ces bouleversements transforment en retour le regard porté par les catholiques sur le fait urbain : si la citadinité tend à devenir la condition majoritaire de l'humanité, la ville doit être envisagée comme le terrain ordinaire de la mission. Il s'agit en effet d'annoncer l'Évangile à toute la ville et à une culture urbaine désormais dominante, au-delà des périphéries sociales et géographiques qui avaient été jusqu'ici les principaux destinataires de la mission en milieu urbain. En 1965, les pères conciliaires prennent acte de ce tournant majeur et décrivent l'émergence d'une « civilisation urbaine » créatrice de « nouvelles formes de culture²⁵ ». Ce souci pastoral s'exprime à nouveau en 1967 par la voix de Paul VI

22 *Ibid.*, p. 50.

23 Les chiffres sont tirés des données des Nations Unies (*World urbanization prospects : the 2003 revision*, New York, Population Division, 2004).

24 Cardinal LUSTIGER, « Évangéliser Paris », *Paris-Notre-Dame*, Hors-série,

19 juin 2003, p. 2.

25 « Exposé préliminaire : la condition humaine dans le monde d'aujourd'hui » (6, § 2), *Gaudium et Spes. Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps*, 7 décembre 1965. « Chapitre 2 : l'essor de la culture » (Section 1, § 54), *Ibid.*

qui évoque l' « homme nouveau qu'engendre la civilisation urbaine²⁶ ». À partir du milieu des années 1960, l'évangélisation des villes devient une préoccupation constante des souverains pontifes successifs.

Analyses. Explorations catholiques de la ville contemporaine

« Le voyageur curieux de la religion des Français peut longtemps parcourir (comme je le fais depuis quinze ans) des campagnes sans limites, ni structures, ni solidarités apparentes, recueillant des observations directes, des appréciations de notables, les statistiques des curés : il n'aura point de peine à porter sur la carte du plat pays, les couleurs, hachures, ou signes conventionnels qui rendront visibles à tous les yeux, en chaque canton, ce que nous pouvons appeler le catholicisme extérieur. Voici notre pèlerin méthodique au seuil de la grande cité que cernent les boulevards, découpent les avenues, et qu'habitent des peuples bien tassés : c'est l'instant où il perd courage, car il sent la faiblesse d'un observateur égaré dans cette fourmilière²⁷ [...] »

Ces lignes de Gabriel Le Bras décrivent sans ambages le désarroi du statisticien « au seuil de la grande cité » dans la France des années 1950. Pour celui qui aimait à se définir comme « l'un des initiateurs de la sociographie de la pratique religieuse en France²⁸ », la ville n'est alors qu'un « monde inconnu ». C'est justement pendant les Trente Glorieuses que le catholicisme part « à la rencontre de la ville²⁹ » pour rassembler sur cet objet « inconnu » des connaissances d'un genre nouveau, statistiques et sociologiques, qui ne soient plus seulement tirées des expériences et des témoignages individuels. Quelques travaux avaient déjà attiré l'attention sur les nouveaux défis urbains, mais leur approche, étroitement liée à la résolution de la question ouvrière, n'avait pas permis de développer un savoir d'ensemble sur la ville. Ainsi, en 1943, les abbés Godin et Daniel avaient bien cité les grandes villes au rang des principaux « pays de mission³⁰ » et décrit le « climat païen³¹ » des grands centres urbains, mais la connaissance de la ville n'était pas la priorité de l'ouvrage : il s'agissait d'abord de « refaire chrétienne [...] la classe ouvrière³² » où quelle se trouve.

Jeanne-Marie
Martin

26 Paul VI, « Message à l'occasion du congrès de l'union des œuvres catholiques en France », 30 mars 1967.

27 Gabriel LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*, t. 2, *De la morphologie à la typologie*, Paris, PUF, 1956, p. 463.

28 Déclaration de Gabriel LE BRAS lors de l'Assemblée générale de la Société d'histoire ecclésiastique de la France, le 8 mai 1969, reproduite dans « Chronique », *Revue d'histoire de l'Église de*

France, Vol. 5, N° 155, 1969, p. 444.

29 Claude LANGLOIS, « Le catholicisme à la rencontre de la ville : entre après-guerre et Concile », *Annales de la recherche urbaine*, numéro spécial « Urbanité et liens religieux », 96, octobre 2004, p. 17-23.

30 Henri GODIN et Yvan DANIEL, *La France, pays de mission ?*, Lyon, Éditions de l'Abeille, 1943, p. 80.

31 *Ibid.*, p. 18.

32 *Ibid.*, p. 34.

C'est donc la sociologie religieuse qui permet, à partir des années 1950, de développer un savoir catholique sur la ville contemporaine et sur les aspects religieux de l'urbanisation³³. Une centaine d'enquêtes urbaines sont ainsi menées dans les diocèses français, entre 1950 et 1968, à partir d'une méthode développée par le chanoine Boulard³⁴. Ces études sociologiques permettent d'approcher, avec des outils de mesure statistique, la physionomie religieuse des villes françaises³⁵. Dans le même temps, une réflexion est menée sur les modes de vie urbains et sur les aspects culturels de l'urbanisation contemporaine. Fondée en 1941 par le père Louis-Joseph Lebret, l'association Économie et Humanisme occupe le terrain dès la Libération. Le Centre catholique des intellectuels français lui emboîte le pas dans les années 1960, suivi par les Semaines sociales³⁶.

Ces travaux permettent de mieux comprendre le fonctionnement des villes, d'y mesurer la pratique au quotidien et d'identifier les ressorts de l'appartenance ou du détachement religieux en contexte urbain. Quelles en sont alors les conclusions? Ces études aident d'abord à prendre conscience de l'importance des mobilités dans les modes de vie urbains. On réalise ainsi que la ville contemporaine bouleverse le rapport au territoire : la « dissociation entre le lieu d'habitation et le lieu de travail³⁷ » multiplie les flux à l'intérieur de la ville et donne une centralité nouvelle aux synapses vers lesquelles ils convergent. C'est l'une des conclusions principales de la commission urbaine qui s'exprime lors du quatrième Congrès international de sociologie religieuse, à la Tourette, en octobre 1953. L'éclatement des trajectoires individuelles à travers la ville et ses multiples fonctions (résidentielle, professionnelle, culturelle, de loisir...) dénoue le lien privilégié qui pouvait unir le fidèle à une paroisse jusqu'alors identifiée à un quartier. La vie paroissiale urbaine est bousculée par la remise en cause de ces enracinements locaux et par l'émergence de nouvelles centralités qui créent des dissymétries territoriales. La conception traditionnelle de la paroisse est ainsi interrogée, voire mise en doute.

Parallèlement, les catholiques des Trente Glorieuses prennent conscience de l'hégémonie nouvelle du mode de vie urbain. Le ren-

Thème

33 Le sujet a été très bien étudié par Olivier CHATELAN, « Les catholiques et l'urbanisation de la société française », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 3/2011 (n° 111), p. 147-158.

34 Fernand BOULARD, Jean RÉMY, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris, Économie et Humanisme-Éditions ouvrières, 1968.

35 Citons par exemple le travail mené, pour la ville de Rouen, par l'abbé Michel Quoiat : *La Ville et l'homme*. Rouen,

étude sociologique d'un secteur prolétarien suivie de conclusions pour l'action, Paris, Les Éditions ouvrières, 1952.

36 Des indications bibliographiques précises sont données par Olivier CHATELAN, *Ibid.*

37 CONFÉRENCE INTERNATIONALE DE SOCIOLOGIE RELIGIEUSE, « Conclusions des travaux de la commission urbaine », *Sociologie religieuse, sciences sociales*, Paris, Éditions ouvrières, 1955, p. 242.

versement de l'équilibre ruralité-urbanité en faveur de cette dernière ébranle les assises traditionnelles du catholicisme français. Tandis que la ville devient l'espace ordinaire de la mission, la vision d'une campagne pieuse, réservoir de chrétienté, recule devant la progressive désertification religieuse des espaces ruraux³⁸. Les regroupements paroissiaux de la fin du xx^e siècle semblent confirmer cette évolution.

La généralisation de la « civilisation urbaine » n'est pas sans nourrir des interrogations et des inquiétudes. L'urbanisation massive des Trente Glorieuses semble en effet avoir banalisé des tendances que le xix^e siècle avait cru réservées à quelques périphéries sociales et spatiales de la ville – déracinement, anonymat, individualisme. Pour le philosophe chrétien Gabriel Marcel, les grandes villes sont ainsi le berceau d'une civilisation technique où les relations interpersonnelles sont atomisées et ramenées à de simples rapports de fonctionnalité. Selon l'auteur du *Déclin de la Sagesse*, l'agglomération est l'une des figures de la discontinuité caractéristique de la crise contemporaine de civilisation : à l'unité organique de la cité, elle substitue un agrégat d'individualités juxtaposées³⁹. Ces analyses inquiètes expliquent la renaissance d'une pastorale de la ville qui tourne progressivement le dos au primat de l'apostolat par milieux pour apporter une réponse globale au défi urbain.

Jeanne-Marie
Martin

Actions. Les échelles urbaines de la mission

Face à cette urbanisation paroxystique, faut-il approfondir les intuitions traditionnelles ou inventer de nouveaux outils missionnaires ? Le rajeunissement pastoral passe-t-il par une révolution dans l'Église ? Au tournant des xx^e et xxi^e siècles, quatre orientations majoritaires semblent se dessiner :

1° le renforcement de la présence ecclésiale en milieu urbain à travers la densification du maillage paroissial et la prise en compte des nouvelles centralités urbaines ;

2° le développement d'une pastorale de la relation fondée sur une immersion dans la réalité quotidienne des citadins, en particulier aux périphéries sociales et spatiales de la ville ;

3° l'annonce ouverte et publique du kérygme lors de manifestations exceptionnelles et temporaires, souvent festives, qui empruntent à l'ancienne tradition des missions urbaines, héritée des ordres mendiants, de la Réforme catholique et des décennies postrévolutionnaires ;

4° l'approfondissement du sens théologique et spirituel de la ville.

38 Jacques-Olivier BOUDON, « Introduction », *Les Chrétiens dans la ville*, *Ibid.*, p. 7.

39 Gabriel MARCEL, *Le Déclin de la Sagesse*, Paris, Plon, 1954, p. 97.

L'adaptation du modèle paroissial

Comme certains ont annoncé la « fin des paysans⁴⁰ » ou la « fin du village⁴¹ », d'autres ont prédit la fin des paroisses. Les mutations urbaines introduisent en effet un nouveau type de rapport à ce maillage hérité : la paroisse est désormais moins « une circonscription territoriale » qu'un « point de ralliement » auquel un fidèle choisit de se rattacher pour son accessibilité et pour les activités qui y sont proposées⁴². Se développe ainsi une pratique à la carte qui tend à favoriser certains lieux au détriment d'autres⁴³. La pastorale urbaine doit désormais compter avec ces nouveaux réflexes qui font de l'attachement à une paroisse le résultat d'un choix et non pas seulement d'une « appartenance administrative⁴⁴ ». Cependant, l'abandon d'une conception essentiellement « comptable de la paroisse⁴⁵ » ne rend pas obsolètes les efforts déployés pour adapter le réseau paroissial existant à l'étalement urbain et à l'augmentation de la population. Les catholiques français du xx^e et du xxi^e siècles continuent à construire des églises pour rendre le Christ présent et visible dans les espaces urbains. À Paris et dans les diocèses de la petite couronne, l'œuvre des Chantiers du Cardinal, fondée en 1931 par le cardinal Verdier, perpétue la tradition des évêques bâtisseurs⁴⁶. Après la création du diocèse de Corbeil-Essonnes, en 1966, l'œuvre participe notamment à la construction de la cathédrale d'Évry, dédiée en 1997, au cœur de la ville nouvelle.

Thème

Parallèlement, une attention particulière est accordée aux nouvelles centralités urbaines, produits des flux qui traversent et parcourent la ville contemporaine. Ainsi, les gares, les aéroports et leurs abords apparaissent comme de nouveaux espaces à évangéliser pour rejoindre les citadins dans leurs pérégrinations quotidiennes. Au cours des Trente Glorieuses, clergé et fidèles prennent conscience des adaptations requises par ces flux qui recomposent les territoires urbains. Lorsqu'est planifiée la rénovation du quartier Maine-Montparnasse à partir de

40 Henri MENDRAS, *La Fin des paysans : innovations et changement dans l'agriculture française*, Paris, SEDEIS, 1967.

41 Jean-Pierre LE GOFF, *La Fin du village : une histoire française*, Paris, Gallimard, 2013.

42 Cardinal LUSTIGER, « Évangéliser Paris », p. 7.

43 Cette pratique à la carte n'est cependant pas une invention du xx^e siècle finissant : au xix^e siècle, l'attachement aux communautés et aux congrégations crée déjà des situations semblables. Voir Jacques-Olivier BOUDON, « Être chrétien dans une ville déchristianisée : Paris au xix^e siècle », *Les Chrétiens dans la*

ville, *Ibid.*, p. 149.

44 Cardinal LUSTIGER, « Évangéliser Paris », p. 7.

45 Jacques-Olivier BOUDON, « Être chrétien dans une ville déchristianisée : Paris au xix^e siècle », *Ibid.*, p. 187. J.-O. Boudon renvoie à la conception selon laquelle chaque paroisse correspond à un territoire donné sur lequel se trouve un nombre moyen d'habitants.

46 Un bilan historique de tous les chantiers réalisés de 1931 à 1991 a été publié dans la revue *Les Chantiers du Cardinal* pour le soixantième anniversaire de la fondation de l'œuvre, en décembre 1991 (n° 116).

1955, l'aménagement d'une chapelle souterraine est prévu à proximité du nouvel ensemble immobilier comprenant la gare et le centre commercial. La chapelle Saint-Bernard est finalement ouverte à l'automne 1969. Pour l'abbé Charles Baladier, l'« événement » est « d'une très grande importance pour les rapports de l'Église avec la Ville » : la chapelle Saint-Bernard lui apparaît alors comme un exemple d'adaptation catholique à une « civilisation urbaine » dans laquelle la vie d'un quartier dépend autant de « ceux qui y passent » que de « ceux qui y habitent⁴⁷ ». Si l'intuition originelle révèle cette volonté d'adaptation des territoires d'Église aux mutations de la ville contemporaine, la fréquentation et le rayonnement de la chapelle Saint-Bernard ne sont cependant pas à la hauteur des ambitions initiales. Reléguée au sous-sol de la gare, la chapelle ne jouit pas d'une forte visibilité et ne parvient pas à attirer jusqu'à elle la clientèle pourtant fort nombreuse du centre commercial voisin et des boutiques de la rue de Rennes. La modestie de l'offre liturgique (une seule messe par jour en semaine) explique également ce manque d'attractivité qui se trouve du reste accusé par la proximité des paroisses dynamiques du centre et du sud-ouest parisiens.

Au milieu des grands magasins et à quelques pas de la gare Saint-Lazare, la paroisse parisienne de Saint-Louis d'Antin occupe une position similaire, au carrefour de multiples flux de touristes, de chalands et de travailleurs venus de Paris et de sa plus lointaine banlieue. Le territoire paroissial est minuscule et les pratiquants résidentiels ne représentent qu'une infime partie des fidèles. Pourtant, avec ses huit messes quotidiennes et ses soixante-quinze heures de confessions hebdomadaires, le rayonnement de l'église dépasse de loin les limites de son quartier. La situation du lieu n'y est certes pas étrangère, mais cette aura lui vient surtout de la présence sacramentelle continue qu'elle assure au cœur de la ville. Saint-Louis d'Antin apparaît ainsi comme un exemple de sanctuaire urbain qui, à partir d'une implantation ancienne dans le maillage paroissial hérité, répond aux défis posés par l'urbanisation. Ce cas semble révélateur d'un type d'adaptation du modèle paroissial à la fréquentation accrue des centres urbains : il ne repose pas sur la dissémination de la présence d'Église dans de nouveaux centres ou relais qui se partageraient une offre fragmentaire, mais sur une intensification de la vie spirituelle et sacramentelle en un unique pôle déjà existant.

Jeanne-Marie
Martin

Un apostolat de proximité

Si l'activité missionnaire se réorganise et se redéploie autour de nouveaux pôles urbains, elle n'oublie pas les périphéries sociales et spatiales

47 Charles BALADIER, « La Chapelle Saint-Bernard de Maine-Montparnasse », *Rive gauche Saint-Sulpice*, n° 57, juillet-septembre 1969.

de la ville qui constituent des espaces prioritaires d'évangélisation. Fidèle à l'intuition missionnaire de saint Vincent de Paul, de la bienheureuse Rosalie Rendu, de saint Jean Bosco ou de Madeleine Delbrêl, cet apostolat repose avant tout sur une présence aux côtés des personnes pauvres ou isolées, en situation de précarité sociale ou culturelle. Pour les laïcs membres du « Rocher-Oasis des Cités », cette proximité est une véritable clef de voûte. Fondée en 2000 à Bondy, l'association a essaimé dans plusieurs anciennes Zones urbaines sensibles, remplacées en 2014 par les Quartiers prioritaires de la politique de la ville. Les équipes du Rocher s'engagent à habiter au cœur des cités pour partager le quotidien de leurs habitants, mener une action éducative et sociale et y offrir le témoignage d'une vie chrétienne. Un projet similaire anime l'Association Massabielle, implantée dans la cité de Malpassé, dans les quartiers nord de Marseille. Les éducateurs de la Maison Bernadette y dispensent des cours de français et du soutien scolaire, tandis qu'un patronage propose aux plus jeunes des activités culturelles, artistiques et sportives. Souvent inspirées du modèle salésien, ces initiatives laïques mettent au premier plan l'œuvre éducative, dans des quartiers caractérisés par de forts taux d'échec scolaire, de chômage ou de délinquance.

Thème

La composition sociologique du catholicisme français contemporain fait que ces nouveaux missionnaires des cités sont la plupart du temps issus de milieux très éloignés de ceux vers lesquels ils sont envoyés. Il n'est alors plus possible de pratiquer un apostolat du semblable par le semblable, par milieux, d'après les mots d'ordre qui avaient été ceux de l'Action catholique spécialisée. Cependant, c'est bien l'acculturation du missionnaire qui constitue le postulat fondateur de cet « apostolat de la relation personnelle et de l'amitié⁴⁸ » et lui confère la particularité de conditionner l'annonce kérygmatique à l'apprentissage d'une vie commune dans laquelle il ne s'agit pas tant de convertir que d'être converti. Ces expériences urbaines participent ainsi d'une orientation plus générale du discours catholique sur la mission : l'enjeu de la mission semble être la conversion du missionnaire autant que de celui auquel il est envoyé.

La plupart du temps, les périphéries sociales et spatiales de la ville sont aussi les quartiers où la présence sacerdotale est la plus faible. Le constat n'est pas nouveau : Pierre Lhande et ses confrères le faisaient déjà dans l'entre-deux-guerres. Mais il s'agit toujours d'un enjeu pastoral prioritaire au lendemain de l'urbanisation massive des Trente Glorieuses. Localement, les diocèses français tentent de trouver des solutions à ce sous-encadrement en formant un clergé missionnaire

48 C'est l'expression employée par le pape François dans le message adressé à l'occasion du cinquantième centenaire de la

naissance de saint Philippe Néri, le 26 mai 2015.

spécialement affecté, pour une période donnée, à l'évangélisation des périphéries. En 1990, le cardinal Lustiger a ainsi fondé la Fraternité Missionnaire des Prêtres pour la Ville (FMPV) afin d'organiser cet apostolat à l'échelle de la province ecclésiastique d'Île-de-France. La coopération interdiocésaine permet de pallier l'insuffisance de prêtres dans les diocèses les plus déficitaires de la province : des prêtres parisiens sont envoyés de l'autre côté du périphérique pour apporter un renfort à leurs confrères de banlieue. Un soin particulier est apporté à la vie fraternelle, au sein d'équipes sacerdotales appelées à manifester la communion au cœur d'espaces urbains parfois marqués par un déficit de centralité.

La métropole, terrain d'une nouvelle évangélisation

Face aux défis de l'urbanisation, la pastorale de la ville a donc connu un nouveau développement à toutes les échelles traditionnelles de la mission. Aux échelons locaux et régionaux, les années 2000 ajoutent encore un troisième niveau : associant les évêques de plusieurs grandes villes européennes, la recherche pastorale s'oriente, à une échelle globale, vers une réflexion commune sur les enjeux de la métropolisation. En 2003, le cardinal Lustiger présente ainsi ses échanges avec les cardinaux Schönborn, Policarpo et Danneels afin de « trouver des chemins nouveaux pour ces capitales historiques dont la population a augmenté au point qu'elles sont devenues des mégapoles⁴⁹ ». Ces travaux débouchent sur l'organisation de Congrès internationaux pour l'évangélisation des grandes villes à Vienne (mai-juin 2003), Paris (Toussaint 2004), Lisbonne (2005) et Bruxelles (2006). De même, pour le Carême 2012, douze villes européennes participent à l'initiative « Mission métropoles », engagée par le Conseil pontifical pour la Nouvelle évangélisation. À Paris, les paroisses se mobilisent alors pour organiser des missions de rue, accueillir les passants sur les parvis, proposer des visites spirituelles, des concerts d'orgue, des temps de louange et d'adoration, des lectures continues de la Passion... Alors que la mondialisation met en réseau des villes de plus en plus connectées, l'évangélisation s'engage donc dans une réflexion globale sur les spécificités de l'annonce en contexte urbain. La ville n'y est plus seulement perçue par la négative, comme un lieu de perte et de paganisation : elle apparaît comme un microcosme où s'expriment une « quête de sens » et une « recherche de Dieu⁵⁰ ».

Jeanne-Marie
Martin

Au tournant du xx^e et du xxi^e siècle, l'évangélisation de la grande ville se met donc en quête de langages spécifiques. Pour cela, l'Église

49 Cardinal LUSTIGER, « Évangéliser Paris », *Ibid.*, p. 3.

50 « Vienne, Paris, Lisbonne, Bruxelles :

Congrès pour l'Évangélisation », *Zenit*, 20 mai 2003, <http://tiny.cc/c-i-e>

redécouvre la tradition lointaine des missions citadines, tout en investissant une culture urbaine contemporaine fondée sur l'événementiel. Nées en 1986 à l'initiative du pape Jean-Paul II, les Journées mondiales de la Jeunesse participent de cette nouvelle orientation en invitant, tous les deux ou trois ans, l'ensemble des jeunes catholiques à se rassembler autour du pape dans une grande métropole. Ces Journées se présentent comme une « fête de la foi », scandée par les catéchèses quotidiennes, les festivals de la jeunesse (concerts, expositions, pèlerinages...) et les célébrations liturgiques dont la messe pontificale est le couronnement. Les JMJ contribuent ainsi à inscrire la mission dans un univers mondialisé dont les métropoles sont désormais les territoires dominants. Elles participent également des langages d'une « nouvelle évangélisation » qui passe par l'investissement festif et spirituel de l'espace public. La mission citadine tend donc à adopter les « formes modernes de communication » en donnant la priorité à l'« expression corporelle (gestes, danses, déplacements), à l'interprétation musicale (gospels, concerts rock), à l'oralité (prédication, contacts personnels, témoignage), à l'image (panneaux, banderoles, affiches), à la fête (assemblées conviviales, joyeuses, vibrantes⁵¹) ». Il s'agit donc généralement d'événements limités dans le temps, destinés à annoncer la foi explicitement, avec une visibilité et une intensité particulières, afin que le kérygme fasse irruption dans l'expérience ordinaire des citadins tout en empruntant les langages culturels qui leur sont propres. La fête profane peut ainsi apparaître comme un temps à convertir : à Paris, le festival Holywins entend opposer une réponse chrétienne à la fascination morbide exercée par Halloween, tandis que le diocèse de Lyon rappelle la signification mariale de la Fête des Lumières à travers la campagne « Merci Marie ». La mobilisation des paroisses lors de la fête de la musique fournit un autre exemple de cette « nouvelle évangélisation » en contexte urbain.

Thème

Une spiritualité citadine

Face à la « demande religieuse de plus en plus forte⁵² » qui germe dans le « désert des villes⁵³ », les dernières années du xx^e siècle voient se développer une méditation catholique sur l'urbanité qui revisite le sens spirituel et théologique de la ville et en redécouvre les racines scripturaires. La réponse catholique à l'urbanisation des Trente Glorieuses ne prend donc pas seulement la forme d'une renaissance pastorale : elle s'exprime aussi dans un renouveau spirituel, centré sur la figure biblique de Jérusalem « où tout ensemble ne fait qu'un ».

51 Jean RIGAL, « La Nouvelle Évangélisation. Comprendre cette nouvelle approche. Les questions qu'elle suscite », *Nouvelle revue théologique*, 3/2005

(Tome 127), p. 436-454.

52 *Ibid.*

53 FRATERNITÉS MONASTIQUES DE JÉRUSALEM, *Livre de vie*, Paris, Cerf, 2000.

En fondant les Fraternités Monastiques de Jérusalem dans l'église parisienne de Saint-Gervais, à la Toussaint 1975, le Père Pierre-Marie Delfieux a souhaité « étendre un tapis de prière sur le macadam » des grandes villes et donner aux citadins « une spiritualité nouvelle⁵⁴ ». L'intuition du fondateur repose sur la redécouverte de la dualité biblique de la ville : si elle reste le lieu d'un « vrai combat⁵⁵ », « lieu de l'orgueil humain, du tapage, de l'idolâtrie, du péché, des massacres et de la détresse⁵⁶ », la ville lui apparaît également comme « un des lieux privilégiés de la rencontre de l'homme et de Dieu⁵⁷ ». La condition citadine, elle-même, est interprétée comme un signe prophétique de l'horizon eschatologique chrétien : pour le P. Delfieux, le déracinement dont souffrent beaucoup d'habitants des villes est l'image de leur condition pèlerine, d'*homo viator*, promis à une autre demeure. Parallèlement, l'urbanisation est l'occasion d'une actualisation de la tradition monastique. Le moine n'est plus seulement celui qui est mis à l'écart et dont l'isolement géographique manifeste la coupure d'avec le monde : si la ville est un désert, les communautés monastiques contemporaines doivent en être, selon le P. Delfieux, les « oasis⁵⁸ ».

Après deux siècles d'urbanisation, la ville contemporaine s'est donc mise à la recherche de ses apôtres et de ses contemplatifs. Associant le clergé séculier, les laïcs et les communautés religieuses, elle continue à être le lieu d'un renouvellement pastoral et spirituel continu pour trouver des réponses aux défis de l'urbanité. Des paroisses aux provinces ecclésiastiques, des fraternités locales aux congrès internationaux, la ville, devenue le terreau ordinaire de l'apostolat, est ainsi engagée dans une redéfinition des espaces et des échelles de la mission.

Jeanne-Marie
Martin

Jeanne-Marie Martin, née en 1988, normalienne, agrégée d'histoire, est chargée de cours à l'Université Paris-Sorbonne (Paris IV). Elle prépare une thèse intitulée « Gabriel Marcel, figure et itinéraire intellectuel d'un non conformiste (1918-1973) ».

54 <http://tiny.cc/fmj-prier> 

55 FRATERNITÉS MONASTIQUES DE JÉRUSALEM, *Livre de vie*, p. 123.

56 *Ibid.*, p. 122.

57 *Ibid.*, p. 121.

58 *Ibid.*, p. 124.

Gilles
François



Ville et solitude apostolique

Présentation de Madeleine Delbrêl à travers « Nous autres gens des rues », 1938, et la conclusion de *Ville marxiste terre de mission* : « Dieu dans la ville », 1957.

Thème

Pour qui ne connaît pas Madeleine Delbrêl, la lecture de « Nous autres gens des rues » plonge, d'emblée, dans la totalité de sa dynamique apostolique. Rédigé en 1938 et publié en tant que témoignage, signé « M.D. », dans *Études carmélitaines*, ces quelques pages ne cessent, depuis, de se diffuser par de multiples canaux, en France, Allemagne, Italie et bien d'autres pays. C'est le premier en date des écrits missionnaires de Madeleine. Le voici en entier. Le cadre est urbain. Elle compare ceux qui « aiment la porte qui s'est refermée définitivement sur eux » et ceux qui « aiment leur porte qui s'ouvre sur la rue ». L'un, le contemplatif cloîtré, et l'autre, l'apôtre en pleine rue, vont vivre le silence, la solitude et l'obéissance.

La solitude : les vraies rencontres de la part de Dieu s'y préparent. Elle devient le levier principal de la mission. Madeleine développe cela dans toute son œuvre écrite. Dans de nombreux villages, en 1938 ou 1957, tout le monde allait à la messe, ou presque. En ville, c'est l'inverse. Surtout, le rapport à la solitude s'intensifie :

« Parce qu'il [le chrétien] est seul à croire, la solitude est entrée en lui, comme certains entrent dans la solitude; elle y a creusé des zones désertiques dont il est sûr qu'elles ne le quitteront pas. Sa foi lui donne autant d'amour qu'il en faut pour rassasier une foule; [...] il faut que l'amour revienne [à Dieu] de la part de tous et de chacun par le croyant¹. »

Madeleine précise que le chrétien « se sait voué au sort de ce qui n'est pas assimilé, de ce qui est refoulé, rejeté. Les amitiés pourtant restent intactes... » Dans son avant-dernier chapitre - « Hors la ville » - elle présente des préparatifs :

« [Le chrétien] est sorti hors des murs non pour le martyre, mais pour l'épreuve sans laquelle il n'y aurait pas de martyre. Il peut rentrer dans la ville, il en sera l'homme de tous les hommes et, de leur part, l'homme de Dieu². »

Puis vient l'ultime chapitre de *Ville marxiste terre de mission*, « Dans la ville ». Après ce constat : « Aujourd'hui Dieu est abandonné et le peuple est solitaire³ », voici les ultimes pages dédiées au buisson ardent et à « l'alliance dans la vie et pour la vie que la sainte Vierge a exprimée la première : "Qu'il me soit fait selon votre parole" ». Madeleine sait d'expérience qu'« une brassée d'épines suffit ». Elle nous engage dans un réalisme :

« ... si le marxiste est réaliste, Dieu est réaliste incomparablement plus. » C'est « notre unique prise d'énergie ». Ainsi « la réalité de cet amour éclatera, hors de lui [le chrétien] comme une évangélisation, en lui comme une illumination. »

Père Gilles François, diocèse de Créteil, vicaire épiscopal, directeur au Séminaire Saint-Sulpice d'Issy-les-Moulineaux et postulateur de la cause en béatification de Madeleine Delbrêl; coordinateur de la publication des œuvres complètes; coauteur, avec le père Bernard Pitaud, de Madeleine Delbrêl, poète, assistante sociale et mystique, Nouvelle Cité, 2014, de Madeleine Delbrêl, genèse d'une spiritualité, Nouvelle Cité, 2008 et, avec Agnès Spycket et Bernard Pitaud, de Madeleine Delbrêl connue et inconnue, Nouvelle Cité, 2004.

Nous autres gens des rues

Il y a des lieux où souffle l'Esprit ;
mais il y a un Esprit qui souffle en tous lieux.

Il y a des gens que Dieu prend et met à part.

Il y en a d'autres qu'il laisse dans la masse et qu'il ne « retire pas du monde ». Ce sont des gens qui font un travail ordinaire, qui ont un foyer ordinaire ou sont des célibataires ordinaires. Des gens qui ont des maladies ordinaires, des deuils ordinaires. Des gens qui ont une maison ordinaire, des vêtements ordinaires, ce sont les gens de la vie ordinaire. Les gens qu'on rencontre dans n'importe quelle rue.

Ils aiment leur porte qui s'ouvre sur la rue, comme leurs frères invisibles au monde aiment la porte qui s'est refermée définitivement sur eux.

Nous autres gens de la rue, croyons de toutes nos forces, que cette rue, que ce monde où Dieu nous a mis est pour nous le lieu de notre sainteté.

Nous croyons que rien de nécessaire ne nous y manque, car si ce nécessaire nous manquait, Dieu nous l'aurait déjà donné.

Le silence

Thème

Le silence ne nous manque pas car nous l'avons. Le jour où il nous manque, c'est que nous n'avons pas su le prendre.

Tous les bruits qui nous entourent font beaucoup moins de tapage que nous-mêmes.

Le vrai bruit c'est l'écho que les choses ont en nous.

Ce n'est pas de parler qui rompt forcément le silence.

Le silence est la place de la parole de Dieu et si, lorsque nous parlons, nous nous bornons à répéter cette parole, nous ne cessons pas de nous taire.

Les monastères apparaissent comme les lieux de la louange et comme les lieux du silence nécessaire à la louange.

Dans la rue, pressés dans la foule, nous établissons nos âmes, comme autant de creux de silence où la parole de Dieu peut se reposer et retentir.

Dans certaines multitudes où la haine, la convoitise, l'alcool marquent le péché, nous connaissons ce silence du désert et notre cœur se recueille avec une facilité extrême pour que Dieu y résonne son nom « Vox clamans in deserto ».

Solitude

À nous, gens de la rue, il semble que la solitude n'est pas l'absence du monde mais la présence de Dieu.

C'est de le rencontrer partout qui fait notre solitude.

Être vraiment seul, c'est pour nous, participer à la solitude de Dieu. Il est si grand qu'il ne laisse place à nul autre sinon en lui. Le monde entier nous est comme un vaste face à face avec Dieu dont nous ne pouvons nous évader. Rencontre de sa causalité vivante dans ces carrefours trépidants de mouvement.

Rencontre de son empreinte sur la terre.

Rencontre de sa providence dans les lois scientifiques.

Rencontre du Christ dans tous ces « petits qui sont à lui », ceux qui souffrent dans leur corps, ceux qui s'ennuient, ceux qui s'inquiètent, ceux qui manquent de quelque chose.

Rencontre du Christ rejeté, dans le péché aux mille visages. Comment aurions-nous le cœur de les moquer ou de les haïr, ces multiples pécheurs que nous côtoyons ?

Solitude de Dieu dans la charité fraternelle : le Christ servant le Christ. Le Christ dans celui qui sert, le Christ dans celui qui est servi.

Comment l'apostolat serait-il pour nous une dissipation ou un tapage ?

L'obéissance

Nous autres, gens de la rue, savons très bien que tant que notre volonté sera vivante nous ne pourrons pas aimer pour de bon le Christ.

Nous savons que seule l'obéissance pourra nous établir dans cette mort.

Nous envierions nos frères religieux si nous ne pouvions, nous aussi, mourir un peu plus à chaque minute.

Les menues circonstances sont des « supérieures » fidèles. Elles ne nous laissent pas un instant et les « oui » que nous devons leur dire succèdent les uns aux autres.

Quand on se livre à elles sans résistance on se trouve merveilleusement libéré de soi-même. On flotte dans la Providence comme un bouchon de liège dans l'eau.

Et ne faisons pas les fiers ; Dieu ne confie rien à l'aventure ; les pulsations de notre vie sont immenses car il les a toutes voulues.

Dès le réveil elles nous saisissent. C'est la sonnerie du téléphone, c'est la clé qui tourne mal, c'est l'autobus qui n'arrive pas, qui est complet ou qui ne nous attend pas. C'est notre voisin de banquette qui tient toute la place, ou la glace qui vibre à vous casser la tête.

C'est l'engrenage de la journée, telle démarche qui en appelle une autre, tel travail que nous n'aurions pas choisi.

C'est le temps et ses variations exquises, parce que absolument pures de toute volonté humaine. C'est avoir froid ou c'est avoir chaud. C'est la migraine et c'est le mal aux dents. Ce sont les gens que l'on rencontre, ce sont les conversations que nos interlocuteurs choisissent.

C'est le monsieur mal élevé qui nous bouscule sur le trottoir, ce sont les gens qui ont envie de perdre du temps et qui nous happent.

L'obéissance pour nous, gens de la rue, c'est encore de nous plier aux manies de notre époque quand elles sont sans malice. C'est d'avoir le costume de tout le monde, les habitudes de tout le monde, le langage de tout le monde. C'est, lorsqu'on vit à plusieurs, d'oublier d'avoir un goût et de laisser les choses à la place que les autres leur donnent.

La vie devient ainsi un grand film au ralenti. Elle ne nous donne pas le vertige. Elle ne nous essouffle pas. Elle ronge petit à petit fibre par fibre la trame du vieil homme qui n'est pas raccommodable et qu'il faut totalement renouveler.

Quand nous nous sommes accoutumés à livrer ainsi notre volonté au gré de tant de minuscules choses nous ne trouvons pas plus difficile quand l'occasion s'en présente, de faire la volonté de notre chef de service, de notre mari, ou de nos parents.

Et nous espérons bien que la mort même sera facile ; elle ne sera pas une grande chose, mais une suite de petites souffrances ordinaires, l'une après l'autre consenties.

L'amour

Thème

Nous autres, gens de la rue, sommes bien sûrs que nous pouvons aimer Dieu autant qu'il a envie d'être aimé de nous.

Nous ne pensons pas que l'amour soit chose brillante mais chose consommante et que faire de grandes actions pour Dieu nous le fait moins aimer que de faire de toutes petites actions avec lui et comme lui.

D'ailleurs nous pensons être très mal informés sur la taille de nos actes. Nous ne savons que deux choses : la première, que tout ce que nous faisons ne peut être que petit ; la seconde, c'est que tout ce que Dieu fait est très grand.

Cela nous rend tranquilles devant l'action.

Nous savons que tout notre travail consiste à ne pas gesticuler sous la grâce, à ne pas choisir les choses à faire, et que c'est Dieu qui agira pour nous.

Il n'y a rien de difficile pour Dieu et celui qui craint la difficulté se croit capable d'agir.

Parce que nous trouvons dans l'amour une occupation suffisante nous n'avons pas pris le temps de classer les actes en prière et en action.

Nous trouvons que la prière est une action et l'action une prière.

Il nous semble que l'action vraiment amoureuse est toute pleine de lumière.

Il nous semble que, devant elle, l'âme est comme une nuit toute attentive à la lumière qui va venir. Et quand la lumière est là, la volonté

de Dieu clairement comprise, elle la vit tout doucement, tout posément regardant son Dieu s'animer et agir en elle.

Il nous semble que l'action est aussi une prière implorative.

Il ne nous semble pas que l'action nous cloue sur notre terrain de travail, d'apostolat ou de vie.

Bien au contraire, il nous paraît que l'action, parfaitement accomplie là où elle est réclamée de nous, nous greffe sur toute l'Église, nous diffuse dans tout son corps, nous fait disponibles en elle.

Nos pas marchent dans une rue mais notre cœur bat dans le monde entier.

C'est pourquoi nos petits actes dans lesquels nous ne savons distinguer entre action et prière unissent aussi parfaitement l'amour de Dieu et l'amour de nos frères.

Le fait de nous livrer à sa volonté nous livre du même coup à l'Église que cette même volonté fait constamment salvatrice et mère de Grâce.

Chaque acte docile nous fait recevoir pleinement Dieu et donner pleinement Dieu dans une grande liberté d'esprit.

Alors la vie est une grande fête.

Chaque petite action est un événement immense où le Paradis nous est donné, où nous pouvons donner le Paradis.

Qu'importe ce que nous avons à faire : un balai ou un stylo à tenir ; parler ou se taire ; raccommoder ou faire une conférence ; soigner un malade ou taper à la machine.

Tout cela n'est que l'écorce de la réalité splendide, la rencontre de l'âme avec Dieu, à chaque minute renouvelée, à chaque minute accrue en grâce, toujours plus belle pour son Dieu.

On sonne, vite, allons ouvrir. C'est Dieu qui vient nous aimer.

Un renseignement ? le voici : c'est Dieu qui vient nous aimer.

C'est l'heure de se mettre à table : allons-y : c'est Dieu qui vient nous aimer.

Laissons-le faire.

M. D.

Madeleine Delbrél, La sainteté des gens ordinaires, OC VII, éd. Nouvelle Cité, p. 23-30.

Dieu dans la ville

Si des hommes disent : « Dieu est mort », dans ma ville et dans d'autres villes, si des chrétiens ont été responsables, conscients ou non, puisque c'est moi qui vis aujourd'hui c'est moi qui suis responsable : les chrétiens de tous les temps sont un et je ne suis pas seule chrétienne à vivre. Les autres et moi que ferons-nous ?

Mettre ces frères dépossédés au cœur de notre vie ? y mettre la douleur prolétarienne ? Oui, puisque c'est là qu'ils en sont rendus. Mais si cette rupture avec Dieu n'avait pas eu lieu, ils ne seraient pas rendus là. Qu'aurions-nous appris de l'amour si nous prenions pour suffisant de souffrir comme ils souffrent. Quand aurons-nous compris que le Christ n'a pas acheté la résignation avec sa mort ? Aimer, ce n'est pas être résigné, ni pour soi, ni pour les autres, c'est avoir l'honneur de la joie parce qu'on a l'honneur de Dieu. Il nous arrive de nous demander si nos comptes sont en règle, si nous avons bien souffert ce que nous avons à souffrir ; je me demande si nous n'avons pas trop souffert ce que nous n'avons pas à souffrir, ce à quoi il eût fallu moins de paresse pour être transformé en joie.

Thème

Si nous sommes responsables que Dieu ait été perdu par des hommes, nous devons peut-être en souffrir, nous devons surtout leur rendre Dieu. Nous ne pouvons pas donner la foi, mais nous, nous pouvons nous donner ; la foi a mis Dieu en nous, nous pouvons le donner en même temps que nous : à la ville. La question n'est donc pas de nous en aller n'importe où, ayant au cœur le mal des autres, il s'agit de rester près d'eux, avec Dieu entre eux et nous.

Un jour, pour révéler sa présence à un homme qui vivait l'exil d'un peuple et sa solitude religieuse, Dieu s'est servi d'une brassée d'épines. Dans le peuple des patriarches et des prophètes Dieu pour se manifester vivant, pour dire son nom, pour appeler un homme, s'est contenté d'un buisson, mais ce buisson était un feu. Sa vie de buisson était devenue tout entière la vie d'un feu qui venait de Dieu et qui restait à Dieu.

Pour rendre Dieu, le faire présent, en faire la compagnie des hommes nous n'avons pas besoin de valoir cher, une brassée d'épines suffit ; mais nous devons, sans valeur, sans surface, sans grandeur devenir, comme nous l'avions pressenti, sacrifice ; devenir une vie donnée au service même de la foi, au service de la vie même de Dieu.

Il s'agit d'une mort et d'une résurrection, de mourir à ce que nous aurions été si nous étions seulement des hommes, de ressusciter à ce que

nous sommes en étant des hommes chrétiens. Il s'agit d'accepter la foi comme un amour vivant de Dieu, comme la vie de cet amour dans notre chair, dans notre cœur, dans notre esprit. De ne pas faire de la foi un contrat intellectuel où on se déclare d'accord, mais l'alliance dans la vie et pour la vie que la Sainte Vierge a exprimée la première : « Qu'il me soit fait selon votre parole. »

Les paroles mêmes de l'amour vivant de Dieu, enfouies dans nos ronces sauvages, soyons assez soumis pour qu'elles soient libres. Les promesses faites par Jésus-Christ à « ceux qui les écoutent », « qui les gardent », « qui les conservent », « qui les observent », sont formelles et claires : elles promettent la présence de Dieu en nous, son action en nous, sa puissance en nous, sa lumière en nous, à la condition qu'elles établissent librement et impérativement en nous l'ordre qui est le leur : le primat absolu des deux commandements de l'amour. Si l'amour de Dieu est ainsi rendu libre en nous par notre entière soumission à lui, Dieu ne sera pas seulement présent, il sera manifesté, quelque chose de lui deviendra visible aux hommes, à nous-mêmes comme aux autres. Chaque circonstance contiendra les conditions d'un aspect de l'amour de Dieu vécu grâce à elles, traduit par ce qu'elles apportaient dans la vie d'aujourd'hui, à des gens d'aujourd'hui, par des tâches d'aujourd'hui. Et chacun de ces actes liés les uns aux autres, comme chaque parcelle de braise est liée au feu, sera comme un mot crié dans un message lu à voix basse. Chacun apportera avec lui l'exigence de l'amour évangélique, massive autant que minutieuse, où rien, même le plus petit détail, ne peut être mis à part.

L'amour vivant, infatigable, s'adressant à celui pour qui « Dieu est mort » lui annoncera la vocation des enfants de Dieu, car notre tendresse pour lui n'aura ni un geste, ni une parole, ni un battement de cœur, ni un appel d'angoisse, ni un silence de respect qui ne s'adresse, en lui, au Christ Fils de Dieu, parce que le Christ nous a dit de tout cela : « C'est à moi que vous le faites. »

Mais attention ; si l'homme pour qui Dieu est mort, si le marxiste est réaliste, Dieu est réaliste incomparablement plus. Pour nous garder d'un idéalisme qui masquerait nos omissions ou nos demi-mesures sous les dehors d'une vie priante – surtout pensante et rêvante –, d'une vie silencieuse – surtout timide –, d'une vie cachée – surtout fuyante –, d'une vie résignée – pour les autres – ; pour redouter l'idéalisme, nous n'avons pas à évoquer d'autre réalisme que ce réalisme de Dieu, au fond duquel nous n'avons pas fini de nous enfoncer. Nous n'avons pas besoin, pour mise en garde et pour mise à l'œuvre, d'autre chose que de rester à l'école de l'Église pour recevoir d'elle le message entier des enseignements évangéliques sur l'amour, pour le regarder,

l'écouter, l'assimiler selon les règles vivantes que l'Église nous donne aussi.

Avant tout, notre réalisme consistera en une certitude et une volonté égales de faire, à travers chacune de ces initiatives, une chose unique et irremplaçable : la mise en acte d'un amour qui est la volonté même de Dieu, par qui tout devient immense, non suivant la mesure des choses, mais d'après Dieu, qui n'entre pas dans les mesures. C'est sur cette unique prise d'énergie, courant de lumière et de force à la fois, que tout en nous devra puiser sa fidélité et son ardeur à vivre. Car en nous il faudra tout retrouver, le verre d'eau, la nourriture des affamés, toute la vraie nourriture de tous les vrais affamés, toutes les vraies nourritures et tous les vrais moyens de la donner, le logis des sans-logis, le pèlerinage des prisons et celui des hôpitaux, la compassion des pleurs, ceux qu'il faut partager et ceux dont il faudrait supprimer les causes, l'amitié pour chaque pécheur, pour les mal-vus, le plain-pied avec toutes les petites gens, l'attraction des obscurités, tout s'orientera, se complétera dans le mot « fraternel ». Car si nos biens deviennent ceux des autres, ils ne seront que le signe de notre vie donnée pour les autres, comme assimilée en droit par la leur, et qui, en fait, ne doit plus faire partie de nos intérêts.

Thème

Le chrétien qui vivra ainsi dans la ville touchera par tout son être la force de l'amour évangélique. La réalité de cet amour éclatera, hors de lui comme une évangélisation, en lui comme une illumination. Il expérimentera qu'agir c'est éclairer et que c'est aussi être éclairé ; que si prier c'est se laisser faire par Dieu, c'est aussi apprendre à faire l'œuvre de Dieu.

Ce chrétien, alors, rendra grâce car tous ses gestes deviendront la manifestation d'un amour sans limite et sans exception, dont seul le Christ a dit aux hommes qu'ils devaient et le recevoir et le donner.

Madeleine Delbrêl, Ville marxiste terre de mission, OC XI, éd. Nouvelle Cité, p. 194-198.



1. Première esquisse

Dans nos sociétés démocratiques, où chacun a en principe droit à la parole, nous sentons le poids de la civilisation de masse. Sommes-nous en réalité plus qu'un numéro ?

Aujourd'hui, beaucoup de problèmes éthiques sont liés à l'idée que l'on se fait de la personne, problèmes du début et de la fin de vie, de l'identité sexuelle, etc.

Il est urgent de se ré-interroger sans cesse sur le statut de la personne, car aujourd'hui, vu le succès de l'approche scientifique et technocratique, et leur déploiement en tant que vision du monde, un modèle purement objectif et fonctionnel de compréhension de l'être s'est partout répandu.

Le personnalisme du milieu du xx^e siècle comprend quelques philosophes d'envergure, notamment chrétiens, et le pape Jean-Paul II est souvent considéré comme l'un d'eux. Il entend sauver la personne de l'engloutissement par une technique rationaliste. Ce mouvement philosophique s'appuie volontiers sur la différence à faire entre l'individu et la personne. Au départ, l'individu ; au terme, la personne. Le concept d'individu est très pauvre,

celui de personne très riche. Entre les deux, un parcours s'effectue, tant spéculatif que pratique. Cette distinction majeure est présentée par Balthasar d'une manière originale, que nous voudrions en partie exposer ici¹. Son intuition développe les réflexions de Przywara dans *Deus semper maior*². L'être humain est indéfinissable, mais on peut l'approcher par une triple polarité : *corps et esprit ; homme et femme ; individu et communauté*³.

1. L'être humain est à la fois *corps et esprit* : tension constante et équilibrée délicate, évoluant avec les âges de la croissance de la vie humaine.

2. L'être humain est à la fois homme et femme. Personne n'est les deux à la fois. Mais chacun se définit à chaque moment dans cette tension, dans cette polarité.

3. Il est à la fois un individu et membre d'un groupe : la personne tient le milieu entre l'individu et la communauté.

Nul d'entre nous n'est capable de se définir, s'il n'envisage ces trois polarités, s'il ne se situe de manière équilibrée dans ces tensions inévitables et constitutives de l'humanité. Ces

1 Nous recourons à trois volumes de la *Trilogie* qui sont présentés dans la bibliographie finale avec leurs abréviations respectives.

2 PRZYWARA 1964, 49-68.

3 DD II 1, 309-345.

différentes tensions sont mouvantes, l'équilibre n'est jamais assuré une fois pour toutes ; il est même impossible de le figer, car l'âge (le temps) est un facteur essentiel qui sans cesse modifie les rapports corps-esprit, homme-femme, individu-communauté. La recherche constante de ce triple équilibre est le moteur de la vie, de la croissance et de la mort de tout être humain, et finalement de l'humanité tout entière.

Car dans ces trois domaines, il y a toujours une limite : la mort. La mort naturelle est posée avec la génération sexuelle et la naissance ; elle résulte de l'inadéquation de l'esprit et du corps. La communauté, en revanche, survit à la disparition des individus qui la constituent pendant un certain temps⁴. « Dans les trois tensions an-

thropologiques que nous venons de considérer, la mort demeure le grand point d'interrogation qui revient à tous les carrefours. Elle est le symptôme indiquant qu'il ne s'agit pas uniquement d'une tension naturelle, mais bien d'une déchirure incurable par les seules ressources cosmiques et anthropologiques⁵ ».

Nous nous attacherons ici à la tension entre l'esprit et le corps et, dans une moindre mesure, à celle entre l'individu et la communauté. La polarité homme-femme ne sera pas traitée ici, hormis quelques allusions. Nous présentons une vue plutôt personnelle qui tente d'intégrer les apports de la tradition philosophico-théologique, tout en accueillant quelques suggestions des sciences humaines.

2. Bref parcours historique

L'histoire de la notion de personne est passionnante⁶.

Dans les premiers siècles de notre ère, c'est surtout en théologie que l'on se met à réfléchir sur la personne. Les Pères de l'Église élaborent progressivement, au travers de beaucoup de controverses complexes, la notion de *personne trinitaire*. Dans ce contexte, Boèce (470-524) propose une définition de la personne humaine comme substance individuelle de nature ra-

tionnelle : *naturae rationalis individua substantia*⁷. Cette définition, applicable à tout être humain, ne rend pas compte de la différence qui existe entre vous et moi. Elle indique *qu'il y a une différence*, c'est le mot "individuel" qui la signale. Mais ce qu'est cette différence, comment la saisir ?

Duns Scot (1265-1308) inventera la notion philosophique d'*haecceitas*⁸, le fait d'être *ceci*, et l'on doit s'accompagner, en parlant, du geste qui

4 Voir DD II 1, 357.

5 DD II 1, 344.

6 Voir par exemple R. BENJAMIN 1971, E. HOUSSET 2007, MARIE DE L'ASSOMPTION 2014, dans la bibliographie finale.

7 Dans son livre "Contre Eutychès et Nestorius" [*De persona et duabus naturis* c. 3, PL 64, 1343c]. Voir T III 127.

8 Mot emprunté sinon à Duns Scot, du moins à la tradition scotiste : voir FALQUE 2008, 430. Voir BOULNOIS 1991, 69-72.

indique *ceci* plutôt que cela. Par ce geste, on sort du conceptuel pur. Dirait-on que ce geste exprime la différence entre vous et moi? Il l'indique, mais ne l'exprime pas. *L'haecceitas* appartient encore à la sphère du conceptuel, tout en indiquant qu'il faudrait en sortir; elle se tient *comme sur le bord du concept*, mais lui reste attachée. Comment faire pour aller plus loin?

Revenons à la théologie. La définition de Boèce ne peut s'appliquer à la théologie trinitaire, car en Dieu, les trois personnes ne sont ensemble qu'une seule et même substance – sinon on tombe dans le trithéisme. Le mot substance renferme donc ici une ambiguïté. Il ne s'applique pas de la même manière à Dieu et aux hommes.

Une correction possible serait d'entendre le mot substance dans le sens de *subsistence*, de « mode d'être », au *tropos tès hyparxeôs* grec, à la « manière d'exister », notion introduite par les Pères Cappadociens. Le Dieu unique a trois manières d'être ce même Dieu : il est Dieu comme Père, il est ce même Dieu unique comme Fils et il est une troisième fois ce même Dieu unique comme Esprit Saint. Mais la formule de la *subsistence* garde encore trop d'inconvénients. Les théologiens ont donc cherché plus loin.

« Afin d'explicitier cela pour la Trinité, Richard de Saint-Victor [1110-1073] change la définition boécienne en *divinae naturae incommunicabilis existentia*⁹. Cela permet de garder en réserve “*substantia*” pour l'essence divine commune, tandis que “*ex-sistentia*”, appliqué aux personnes divines, connote leur provenance respective, donc leur relationalité. À vrai dire cela ne vaut que pour le Fils et l'Esprit en Dieu, car en ce sens le Père n'a pas d'“*ex*”¹⁰ ». Mais l'avancée est déjà spectaculaire. En effet, plusieurs choses sont tout à fait remarquables dans cette nouvelle définition de la personne divine comme *existence incommunicable*.

1. Remplacer *substance* par *existence* pointe déjà dans une direction nouvelle : on cherche non plus du côté de l'essentialité, de la rationalité, mais du côté de l'existence, de la vie, du concret mouvant, incommunicable. Ce qui anticipe sur Duns Scot, pour qui même l'immédiateté de l'*haecceitas* « fait encore partie du domaine de l'essence et n'exprime pas encore la personne¹¹ ». Avec l'*haecceitas*, pour reprendre l'image utilisée plus haut, on était au bord de l'essence, prêt à faire le saut dans l'inconnu de ce qui est vraiment personnel. Avec l'incommunicabilité, on touche concrètement à l'ineffable, qui s'impose sans pouvoir s'ouvrir davantage.

Bernard
Pottier

9 PL 196, 941d. « La personne divine est une existence incommunicable de nature divine ». L'incommunicable de Richard exprime l'individualité de Boèce, mais sans notion de matière.

10 T III 127.

11 T III 128.

2. Ceci anticipe aussi une tendance du personnalisme moderne qui oppose personne et substance, cherchant à définir la personne dans des catégories plus fluides, comme celle de relation par exemple. De ce côté-là d'ailleurs, on exploitera beaucoup la définition thomiste de la personne divine comme *relation subsistante*, et on essaiera de l'appliquer à l'être humain, au mépris d'une certaine consistance ontologique de la personne. Chez certains, Nédoncelle par exemple, ce défaut sera ensuite corrigé.

3. Enfin, le fait de choisir le mot ex-istence souligne l'origine, à cause de la préposition *EX* qui évince le *SUB* de *substance*, laquelle signifie davantage une autonomie fondée en elle-même. Ainsi la personne divine est décrite principalement par son « à partir de ». Ceci s'oppose peut-être davantage à la pensée moderne pour laquelle *personne* connote toujours la référence à un toi, le fait de se tourner vers un autre. Un équilibre se cherche. En effet, les personnes divines du Fils et de l'Esprit ont à la fois leur origine dans le Père, mais elles se tournent aussi vers Lui, elles reviennent vers Lui. Leur personne se définit aussi bien par leur origine que par leur terme.

Tout se radicalise chez Thomas d'Aquin (1224-1274) qui, au début de la *Somme*, se demande « si le nom de *personne* peut être commun aux trois personnes divines¹² ». Ce

nom, conclut-il, n'est en tout cas pas la désignation d'une espèce, de quelque chose qui serait conceptuellement commun au Père, au Fils et à l'Esprit, sinon nous serions dans le trithéisme. Il ne désigne pas non plus quelque chose que Père, Fils et Esprit auraient en commun *realiter*, car cette réalité commune ne pourrait être que l'essence, et dans ce cas les trois personnes ne seraient qu'une seule personne. Il en vient à dire que le nom de *personne* désigne une communauté logique qui touche un individu vague, indéterminé (*individuum vagum*). Nous sommes donc invités à n'enfermer aucune des personnes divines dans une ressemblance mutuelle trop grande. Bien qu'il soit Dieu aussi bien que le Père, le Fils est une tout autre personne, à ne pas trop dessiner selon les contours du Père. Et « l'Esprit Saint n'a pas besoin d'être représenté comme personne de la même manière que nous représentons comme tels le Père et le Fils; chaque hypostase divine a son propre *tropos hyparxeôs* ou son *modus existendi*¹³ ». Chaque Personne divine est un infini de propriétés incompatibles et incommunicables.

Et Thomas de continuer son raisonnement, que Balthasar résume ainsi : au fond, « même une personne humaine ne peut pas à proprement parler être définie. Elle n'est pas un exemplaire d'une espèce, elle peut seulement être invoquée comme "une individualité qui ne peut être déterminée de manière plus précise" (*individuum vagum*). Le fait que le

Signet.

12 STh I 30,4. Voir T III 128-129.
13 T III 130.

genre et l'espèce soient communs n'est d'aucun secours ; chez les anges, cette communauté est aussi exclue. Or, puisqu'il fait partie de la nature humaine qu'elle ne se présente que sous forme individué et que cet individu désignable renvoie à la personne non définissable, la personne peut au moins être visée [...] entre les hommes aussi "la communauté du terme *personne* n'est pas celle d'un genre ou d'une espèce"¹⁴ ». Chaque personne humaine est, elle aussi, propre et incommunicable. Tout ceci eut cependant peu d'impact, sans doute parce que c'était trop théorique et pas assez pratique¹⁵. Cherchons donc une voie plus concrète.

Récemment, la phénoménologie s'est à nouveau beaucoup inspirée du Moyen Âge. «La philosophie médiévale doit selon nous aujourd'hui trouver, ou retrouver, son *actualité* – non pas uniquement au sens courant de sa mise au goût du jour (l'actualité), mais aussi et d'abord étymologiquement au sens du déploiement de ses potentialités non encore actualisées (*l'actualitas*) [...]». Le médiéviste pratiquant *en même temps* la phénoménologie fera alors lui aussi profession de "sourcier" ou de "*perscrutator*"¹⁶ ».

La période moderne avait relancé la recherche de manière plus individualiste. Alors que pour l'Antiquité et le Moyen Âge, l'homme faisait partie du cosmos, avec Descartes, l'homme s'en différencie de plus en plus. Être

pensant, il se perçoit comme dynamique au milieu d'un monde d'avantage statique. Chez certains, cela accentue le dualisme corps-esprit.

L'impératif catégorique kantien nous impose de toujours considérer l'autre être humain comme une fin en soi, jamais comme un moyen. Admirable avancée dans la réflexion sur la personne, même si l'autre à la manière kantienne est plus appréhendé comme un universel abstrait dont je suis l'obligé, que comme ce singulier concret-ci¹⁷.

Avec l'idéalisme allemand, la dynamique de l'individu et de la personne s'enclenche de manière décisive. On ne se contente plus d'une définition statique de l'être humain comme *substance individuelle de nature rationnelle*. L'accent est porté sur le dynamisme de la rationalité. L'être humain est potentiellement rationnel, mais *il doit le devenir réellement*. À la suite de Hegel surtout, on distingue l'individu potentiellement humain, et la personne qui est un être humain accompli. On travaille ici à partir des catégories suivantes : universel, particulier, singulier. Illustrons-les.

Au début de sa vie, l'être humain n'est qu'un individu particulier de l'humanité. Il n'est rien de plus qu'un spécimen de la race humaine. Son individualité ne diffère guère de l'individualité d'un animal par rapport à celle d'un autre congénère de la même espèce animale.

Bernard
Pottier

14 T III 129.

15 Voir « Lutte autour du concept théologique de personne », in DD II 2, 167-176.

16 FALQUE 2008, 16-17 et 19.

17 Voir FALQUE 2008, 430.

Mais au fur et à mesure de l'éducation, l'enfant apprend à sortir de son égoïsme pour aller à la rencontre de ce qui est plus universel, comme le bien commun pratique, ou la compréhension théorique du monde. Sa particularité limitée, égocentrée, se transforme au contact de l'universalité. Lorsqu'un individu est entièrement transi, habité, vivifié par ce qui est universel, il s'ouvre et devient réellement une personne, il accède alors à la catégorie de la singularité. Rien de plus typé, de plus singulier, de plus différent, qu'une personne qui est entièrement en communion avec l'universel. Sa particularité subsiste, elle est comme la racine qui porte l'arbre, mais elle a complètement rétrocedé sur les aspects strictement égoïstes, anecdotiques, arbitraires de l'individuel particulier, pour laisser place à une singularité foisonnante qui lie d'une manière propre tout ce qui est universel en elle et en dehors d'elle. L'universalité a pris racine dans la particularité, pour fleurir et fructifier en singularité exceptionnelle et pourtant normative, pourrait-on dire. « Plus les

sujets conscients et libres en leur autonomie personnelle deviennent spirituels, plus aussi ils sont présents au monde, intérieurs à la conscience les uns des autres et capables de communication mutuelle¹⁸ ».

Nous n'avons pas l'espace ici pour développer quelques aperçus sur le personnalisme contemporain. Nédoncelle (1905-1976) a sans doute conduit le personnalisme chrétien à son accomplissement, en posant l'être comme soubassement de la connaissance du moi et de la relation moi-toi¹⁹. « Le règne solitaire de la catégorie de substance est brisé, on découvre la *relation* comme une forme originelle de l'être, de même rang que la substance²⁰ ».

Nous voudrions, quant à nous, proposer une approche plus concrète, plus empirique peut-être aussi, du rapport corps-esprit, en combinant davantage les intuitions philosophiques et celles des sciences humaines.

3. Synthèse personnelle. Les quatre niveaux anthropologiques²¹

Reprenons la première polarité corps-esprit. Contrairement à Descartes et à toute une philosophie occidentale dualiste, pour qui l'âme et le corps sont comme les deux composantes séparables, et même parfois iso-

lées, de la substance composée qu'est l'être humain, essayons de penser corps et esprit comme deux foyers en tension dans un continuum sans cesse mouvant, dans la ligne peut-être de Leibniz et de Blondel (le *Vinculum subs-*

18 DD II 1 339. C'est le principe de la communion des saints pour Balthasar.

19 Voir T III 142-143.

20 Ratzinger, cité par T III 141, avec une référence qui nous semble erronée à RATZINGER 1969, 177

21 Pour plus de détails, voir STRUYF-POTTIER 2012, 13-19 et passim.

Signet.

tantiale). Puisqu'il est difficile de voir cette continuité, proposons des instances intermédiaires, nous inspirant de diverses sources convergentes. Ici, nous changeons

quelque peu d'univers, pénétrant davantage dans l'empirique, le psychologique et même la spiritualité.

	St Paul	Origène	St Ignace de Loyola	Kant
Spirituel	Esprit	Pneûma	Liberté	--
Rationnel	--	Noûs	Intelligence -Volonté	Personnalité
Psychique	Âme	Psychè	Mémoire	Humanité
Biologique	Corps	Sôma	--	Animalité

Comment ce tableau s'est-il constitué? Au cours de nos lectures psychologiques, philosophiques et exégétiques, qui se sont étalées sur plus d'une trentaine d'années, nous avons finalement trouvé assez souvent, chez des auteurs très éloignés les uns des autres, la mention, complète ou non, de quatre niveaux anthropologiques qui nous semblent à peu près universels. Nous avons souvent été étonné de les retrouver sous diverses formes et dans des contextes très différents, chez les auteurs les plus variés. Au point de départ, un verset de saint Paul, quasi final dans sa première lettre aux Thessaloniens, nous paraît essentiel bien qu'il ne présente que trois des quatre termes de notre subdivision : « Que le Dieu de la paix lui-même vous sanctifie totalement, et que votre être entier, l'esprit, l'âme et le corps, soit gardé sans reproche pour l'avènement de notre

Seigneur Jésus Christ » (1 *Thessaloniens* 5,23). L'homme se composerait donc d'un corps, d'une âme et d'un esprit. Sur cette tripartition paulinienne, Lubac a écrit un article qui fit date : « Anthropologie tripartite²² », dans lequel il montre, avec son sens des nuances habituel, qu'il faut l'entendre de manière souple. De plus, il ajoute une réflexion capitale sur la différence entre l'esprit humain et l'Esprit Saint qui est Dieu; selon lui, l'esprit humain est précisément cette faculté de l'homme en laquelle l'Esprit Saint se trouve chez lui, car Dieu est le créateur de l'homme, et plus particulièrement de ses facultés les plus élevées. Par l'esprit humain, Dieu se trouve chez lui en l'homme!

Bernard Pottier

Notons qu'il faudrait souligner, avec plus de vigueur peut-être, le fait que Paul n'est pas du tout étranger à la notion grecque du *Noûs*. L'anthro-

22 Il s'agit de la deuxième partie de l'ouvrage de LUBAC 1990, 113-199. Il faut insister ici, pour éviter un malentendu fréquent, sur le point suivant : l'âme dans ce tableau n'est pas du tout l'âme au sens religieux et chrétien, ou de nos formules liturgiques (qui serait plutôt du côté de l'esprit), mais l'âme au sens philosophique d'Aristote dans son *Peri psychès*

pologie paulinienne n'est pas uniquement tripartite. En *Romains* 7, dans le fameux combat contre la chair, nous découvrons la loi de la "raison", du *Noûs*, active dans "l'homme intérieur" : *Romains* 7,23,25. Dans les excès charismatiques évoqués en *1 Corinthiens* 14, Paul tâche de rééquilibrer le *Pneuma* et le *Noûs* : *1 Corinthiens* 14,14.15.19. Et dans la même épître, Paul se vante d'avoir le *Noûs* du Christ : *1 Corinthiens* 2,16. En fait, le *Noûs* sans le *Pneuma* est impuissant, car il doit être "renouvelé"²³, mais le *Pneuma* sans le *Noûs* risque de perdre sa consistance et son ancrage anthropologique précisément.

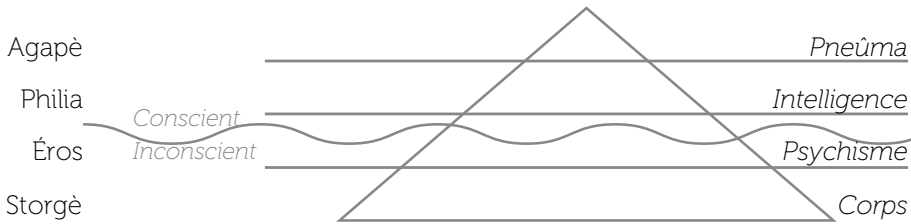
Origène († vers 254), dans son célèbre traité *Sur les Principes* (*Peri archôn*²⁴), utilise également différentes catégories très semblables qui lui permettent de découvrir les différents sens de l'Écriture Sainte. Nous n'entrerons

pas dans les détails de cette description, mais c'est chez lui que nous avons trouvé le schéma le plus complet.

Nous avons ensuite été étonné du fait qu'une prière essentielle des *Exercices Spirituels* de saint Ignace (n° 234), dont le soubassement est davantage l'anthropologie augustinienne, nous permette de distinguer la mémoire, l'intelligence et la volonté, comme convergeant ensemble dans la liberté²⁵. Enfin, dans la morale de Kant et son rapport à la religion, nous trouvons une triple distinction assez proche, en fonction de l'engagement de l'être humain vis-à-vis de l'impératif catégorique²⁶.

Tout ceci nous conduit à proposer le schéma suivant, dont nous ferons également une lecture épistémologique, et même thérapeutique.

Signet.



23 Voir l'excellente note a de la *Bible de Jérusalem* de 1998, p. 1950, commentant *Romains* 7,25, où se trouve rassemblée et ordonnée une bonne quinzaine de références pauliniennes à ce fameux *Noûs*. – À l'agonie du Christ, on retrouve ces quatre composantes : la chair et l'esprit (*Matthieu* 26,41 ; *Marc* 14,38), l'âme (*Matthieu* 26,38 ; *Marc* 14,34), la volonté (*Matthieu* 26,39 ; *Marc* 14,36 ; *Luc* 22,42).

24 ORIGÈNE, *Traité des principes*, trad. Harl, Dorival et Le Boulluec, Paris, Études Augustiniennes, 1976.

25 Une étude plus approfondie nous permettrait de montrer sans problème que l'herméneutique des quatre sens de l'Écriture, ainsi que la dialectique des quatre semaines des *Exercices spirituels* de saint Ignace trouvent dans notre tableau une systématisation très éclairante ; ce qui n'est pas étonnant puisque, d'une certaine manière, elles en sont la source.

26 KANT Immanuel, *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1968, p. 45-47.

Le niveau du corps est facile à comprendre, pourrait-on dire naïvement. C'est là qu'intervient le médecin lorsqu'il y a un problème.

Le niveau psychique est traversé horizontalement, dans notre schéma, par une ligne qui sépare l'inconscient du conscient. L'inconscient est la partie du psychique qui est comme cachée dans le corps, et qui échappe à la lumière de l'intelligence. Le conscient est le psychique lorsqu'il émerge de ses liens avec le corps et se dirige de plus en plus vers la lumière de l'intelligence et de la volonté, pour agir avec plus de liberté. Pour la psychanalyse, l'inconscient contient ce qui est refoulé : la conscience refoule et censure ce qu'elle juge mal²⁷.

Le psychisme est toute cette réalité psychosomatique faite d'émotions, de sentiments, d'affectivité, et qui constitue un énorme dynamisme vital en nous. Comme tel, il n'est pas rationnel, mais la raison peut évidemment l'explorer et le maîtriser en partie. Lorsque quelque chose ne va pas à ce niveau du psychisme, on fait appel à un psychothérapeute. Freud et la psychanalyse essaient de mettre à notre disposition des moyens pour connaître cette partie du psychisme qui est inconsciente et donc irration-

nelle au sens courant, que la raison ne peut investiguer par des moyens purement rationnels-philosophiques. En général, les scientifiques des sciences humaines (pas seulement les psychologues, mais aussi les sociologues, les historiens, les linguistes, etc.) sont familiers de ce niveau, car l'objet de leur science humaine inclut une partie importante d'inconscient. À ce niveau du corps et du psychisme, nous sommes certainement encore dans le pré-personnel.

Le troisième niveau, que nous appelons rationnel, est celui de la raison à la fois théorique et pratique, c'est-à-dire l'intelligence et la volonté. C'est à ce niveau surtout que travaillent les scientifiques des sciences exactes, les philosophes²⁸, etc. C'est à ce niveau également qu'on fait appel lorsqu'on décrit l'homme comme un animal rationnel : animal évoque le corps et peut-être même le psychisme dans sa partie inconsciente, tandis que l'adjectif rationnel évoque cette raison théorique et pratique, que sont l'intelligence et la volonté.

La perception du niveau spirituel est capitale. L'esprit est cette faculté supérieure, cette instance en l'homme, qui est ouverte par en haut à la grâce²⁹ et qui est le lieu où

Bernard
Pottier

27 Il est difficile, en quelques lignes, de justifier ce que nous avançons dans ce paragraphe. Rappelons cependant ceci. « En 1917, Freud note que l'inconscient est le *missing link* (« chaînon manquant ») entre soma et psyché » (*Dictionnaire international de la psychanalyse* 2005, 842b). Ces contenus refoulés représentent la pulsion, elle-même « à la limite du somatique et du psychique, [...] en deçà de l'opposition entre conscient et inconscient » (LAPLANCHE et PONTALIS 2007 (1973), 198).

28 On voit que ce schéma permettrait également de visualiser une certaine échelle des savoirs, du moins quant à leurs objets propres respectifs et leurs méthodes. Nous croyons donc qu'il a également une pertinence épistémologique.

29 *Galates* 6,18, *Philippiens* 4,23 et *Philémon* 25, les derniers versets de ces trois lettres, concluent chaque fois par la même formule qui désigne le *pneuma* comme le siège de la grâce divine : « Que la grâce du Seigneur Jésus Christ soit avec votre esprit ! ».

Signet.

Dieu descend pour entrer en dialogue avec nous. C'est là que l'Esprit Saint parle à notre esprit pour nous communiquer la vie divine. Paul écrit : « L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour témoigner que nous sommes enfants de Dieu et il nous fait crier ABBA, Père » (voir *Romains* 8,15-16; voir aussi *Galates* 4,6). L'esprit est le lieu où l'homme perçoit la transcendance. En général, il le fait en étant croyant ou religieux. Mais il se pourrait que certains soient des spiritualistes, sans adhérer à aucune religion. Ils sont cependant plus que des matérialistes ou des rationalistes. On pourrait dire que le rationaliste pur, celui qui dénie à l'homme le rapport à aucune transcendance, considère l'homme comme constitué seulement des trois niveaux anthropologiques précédents. On pourrait thématiser cette différence en disant que pour les uns, la définition de l'homme comme animal rationnel s'arrête là, tandis que pour les autres, cette définition pourrait aller jusqu'à dire que l'homme est un animal spirituel ou un être spirituel. « L'esprit (*pneuma*), ou autrement dit ici Dieu ou l'Esprit saint, n'est ni tout entier inscrit à l'intérieur de l'homme dans une visée purement intrinséciste (Lubac, Sesbouïé), ni totalement venu de l'extérieur dans une perspective unilatéralement extrinséciste (Fantino³⁰) ».

Cette quadripartition se rencontre dans les propos des conférenciers les plus variés et sous la plume de beau-

coup d'auteurs. Mentionnons deux exemples : Jean-Yves Leloup³¹, ou le grand musicien et chef d'orchestre Daniel Barenboim : « Le pouvoir de la Musique tient à sa capacité de parler à l'être humain sous tous ses aspects – animal, émotionnel, intellectuel et spirituel [...] La pensée logique et les émotions intuitives doivent être constamment unies. La musique nous apprend que tout est lié³² ».

Ajoutons ici une observation personnelle qui nous fut inspirée lointainement par le tout premier écrit publié de Balthasar sur Mozart³³. L'aspect rythmique de la musique s'enracine dans le corps, le tout premier rythme étant celui du cœur. L'aspect mélodique traduit les mouvements et les sentiments du psychisme. L'harmonisation et l'orchestration relèvent davantage de la raison calculatrice. Un musicologue pourrait certainement nous en dire davantage, à l'aide d'exemples prouvant que les compositeurs, les interprètes et leurs styles se situent très différemment dans l'équilibre de ces trois composantes : rythme, mélodie, harmonie. La musique « adoucit les mœurs » et « élève l'esprit », dit-on couramment...

L'être humain est cependant un, contre tout dualisme ou partitionnisme; la division proposée ne suggère nullement que l'homme est composé de quatre facultés étanches, ou reliées de manière mé-

30 FALQUE 2008, 227.

31 Conférence *Réanimation, réincarnation, Résurrection*, le 30/05/2006 à Bruxelles.

32 BARENBOIM 2007, 126.

33 BALTHASAR 1925.

canique. L'homme est un, et plus il est unifié, plus il est lui-même, sain de corps et d'esprit, équilibré et heureux. Il peut cependant être envisagé à ces quatre niveaux qui s'influencent mutuellement, de bas en haut et de haut en bas. À chacun de ces niveaux, une même réalité humaine peut être appréhendée, comme le souvenir par exemple. Chaque niveau anthropologique intègre et approfondit le précédent, si l'on considère le corps comme le premier niveau. Il n'y a pas de psychisme sans qu'il y ait un corps vivant à sa base. Il n'y a pas d'intelligence qui ne s'enracine dans un psychisme. Il n'y a pas d'esprit ni de spiritualité qui ne s'enracinent à la fois dans le corps, dans le psychisme et dans l'intelligence. La base est large tandis que le niveau spirituel, le plus élevé, est aussi le plus ténu. Mais il a besoin de tous les niveaux précédents pour être ce qu'il est.

Si quelque chose se passe à un certain niveau, il y a des retentissements à tous les autres niveaux. Si le corps est malade, l'intelligence peut en être troublée; fatigue ou drogues altèrent la puissance, la forme, la tonalité de la pensée. Si le psychisme dysfonctionne, la rationalité peut en être perturbée, et *a fortiori* la spiritualité (problèmes de concentration, de motivation). Il y a donc certainement, dans le schéma ci-dessus, une influence de bas en haut, mais il n'est pas interdit de penser qu'il y a aussi une influence du haut vers le bas.

Évidemment, l'équation d'un mathématicien ne dépend pas de son caractère, de son humeur, ou de

la maladie de son corps. Mais le travail du mathématicien dépend beaucoup, malgré tout, de toutes ces données physiques et psychiques. D'où vient son désir d'être mathématicien? Quelles relations l'ont influencé? Tel souci personnel peut l'empêcher de se concentrer sur ses abstractions mathématiques; dans d'autres cas, au contraire, ces abstractions elles-mêmes constituent un refuge face aux soucis.

Cette vision permet d'affiner bien des distinctions où souvent l'on se perd. Par exemple, qu'est-ce que le bien et qu'est-ce que le mal pour l'être humain? Au niveau biologique, le bien, c'est la vie et la santé, tandis que le mal, c'est la maladie et la mort. Au niveau psychique, le bien se résume à un certain bien-être, tandis que le mal pourrait se définir comme un dysfonctionnement intérieur (angoisse, répétition qui tourne en rond, conflit intérieur, manque de créativité) qui n'est pas seulement physique, mais échappe à la volonté et à l'intelligence. Au niveau rationnel, le bien, c'est la vérité et le bien moral tels que les définissent les philosophes, tandis que le mal, c'est l'erreur, la faute, le mensonge. Le philosophe moraliste peut définir ce qu'est la faute de l'homme, sans utiliser le concept de péché, car la conscience morale existe sans la foi: elle est une instance présente dans sa nature rationnelle. Si l'on passe au niveau strictement spirituel et religieux, celui de la foi en l'Esprit Saint qui parle à notre esprit, alors le bien, c'est d'abord l'amour tel que Jésus nous l'a enseigné: donner humblement sa vie pour ses amis (kénose); tandis que le mal, c'est le péché, celui-ci étant for-

Bernard
Pottier

mellement différent de la faute, car le péché est un concept théologique, et non pas un concept rationnel et philosophique comme la faute.

Notre schéma permet aussi de distinguer dans l'amour différentes manières d'aimer³⁴, selon qu'on se trouve davantage à un niveau ou à un autre. Nous les désignons selon les quatre mots grecs *agapè*, *philia*, *éros* et *storgè*. Bien sûr, l'être humain est un, et les niveaux supérieurs intègrent les niveaux inférieurs sans les supprimer, en les subsumant, en les sublimant, dirions-nous en psychologie.

Commençons cette fois-ci par le dessus de la pyramide. L'Amour au niveau de l'esprit, c'est l'*Agapè*, telle que Jésus nous l'a montrée et telle que saint Paul l'a chantée dans son hymne à la charité (1 *Corinthiens* 13). Au niveau rationnel, on pourrait parler de l'amitié, de la *philia* telle que les philosophes l'ont définie, comme une recherche commune de la vertu et de la vérité³⁵. Au niveau du psychisme, l'amour dévoile sa composante pulsionnelle et érotique, c'est l'*éros* pré-personnel. Mais on trouve déjà une forme d'amour au niveau strictement physique, dans l'instinct parental, surtout dans l'instinct maternel, même chez les animaux. Le mot grec *storgè* désigne cette sorte d'instinct de conservation individuel et générique, affection quasi physique des liens de

parenté et de fraternité. Les loyautés ethniques, et religieuses même, sont considérées comme appartenant à ce niveau extrêmement archaïque, mais fondamental, des liens de sang. D'où la difficulté des dialogues inter-religieux, du point de vue des loyautés ethniques et psychologiques³⁶.

Si l'on s'affranchit de la pure considération individuelle ou personnelle de ces quatre niveaux, on peut aussi les appliquer de manière très fructueuse à la rencontre amoureuse du couple, où chacun est invité à rencontrer l'autre à chacun de ces quatre niveaux... mais l'harmonisation n'est pas toujours synchronique et les spécificités homme-femme jouent beaucoup dans l'adéquation ou non de cette quadruple rencontre unique. Plus largement encore, les communautés humaines, ecclésiales entre autres, peuvent vivre des événements à un certain niveau, traumatiques ou non, qu'il est bon d'identifier pour porter un diagnostic systémique et proposer un traitement adéquat face au problème rencontré³⁷.

L'être humain comme individu devient de plus en plus *personne* au fur et à mesure qu'il développe chacune de ces instances anthropologiques, et les intègre dans une synergie complémentaire et hiérarchisée où l'esprit est l'élément le plus déterminant, sans que cela ne signifie du tout une désin-

Signet.

34 Voir LOTZ 1974, qui ne distingue que trois degrés.

35 Les Grecs déjà distinguaient trois types de *philia*, par ordre croissant, parallèle d'ailleurs aux niveaux anthropologiques : amitiés focalisées sur le plaisir (corps et psychisme), ou sur l'utilité (calcul rationnel), ou sur la recherche commune de la vertu (raison tendant vers l'esprit).

36 DUCOMMUN-NAGY Catherine, *Ces loyautés qui nous libèrent*, Lattès, 2006.

37 Voir notre article à paraître dans la *Nouvelle Revue Théologique* 2016/3 : STRUYF D. et POTTIER B., « Lettres aux Églises (*Apocalypse* 2-3). Maladies psychiques et spirituelles des groupes ».

carnation progressive! De même, dans le couple (polarité homme-femme), la progression du lien à tous les niveaux anthropologiques, sous l'égide de l'esprit, et même de l'Esprit Saint, favorise la communion et l'amour-agapè.

De manière semblable, on peut dire que dans la tension individu-communauté, l'être humain devient de plus en plus *personne* au fur et à mesure que la communauté s'édifie davantage dans une certaine harmonie de ses membres. Au point de départ, nous avons des individus quelque peu indifférenciés qui sont comme des numéros à l'intérieur d'un groupe lui-même peu

structuré. Mais dans le va-et-vient des échanges entre l'individu et le groupe, des liens se tissent, chacun reçoit une fonction, un travail, et même un rôle, qui devient progressivement une relation de plus en plus personnelle. Parallèlement, le groupe se structure, s'enrichit, et forme de plus en plus une communauté au sens riche du terme. On pourrait prendre la comparaison suivante : au point de départ, on a un tas de pierres, un peu chaotique, et à l'arrivée un édifice construit des pierres vivantes que nous sommes, qui a sa propre beauté, donnant en retour à chaque individu sa place personifiante au plus haut point³⁸.

4. De l'individu à la personne en passant par le sujet spirituel : Tâche et Mission

Au paragraphe précédent, nous avons essayé de "donner chair", de manière cohérente, à toutes les instances intermédiaires qui joignent le corps et l'esprit, pour combler le fossé que la philosophie laissait souvent béant entre le principe d'individuation par la matière, et le principe de personnalisation à la fine point de l'âme (ou pour mieux dire, dans notre vocabulaire, à la fine pointe de *l'esprit*). Parcourons une ultime étape sur ce chemin qui va de l'individu à la personne, en présentant une dernière intuition centrale de Balthasar, moyennant un nouveau petit détour par une question médiévale.

Partis de la définition de Boèce, nous l'avions affinée en parlant de *l'haecceitas* (Duns Scot), puis de *l'in-*

communicabilité personnelle en Dieu (Richard de Saint-Victor), de cette caractéristique personnelle qui est comme au bord de la définition rationnelle, au-delà de tout ce qui est commun aux personnes divines et même humaines (Thomas d'Aquin), mais qui ne parvient pas à s'en détacher de manière claire.

Bernard
Pottier

Le Moyen Âge s'est également posé des questions très pointues sur l'incarnation. Si l'on affirme qu'il n'y a dans le Verbe incarné qu'une seule personne en deux natures, et que cette personne, c'est la personne divine, alors faut-il dire qu'il n'y a *pas de personne humaine* en Jésus? Non, il n'y a pas de personne humaine en Jésus! ... si l'on s'en tient à cette définition stricte de la personne-hypos-

38 Personne, relation, communauté... Cela n'évoque-t-il pas la Trinité, Personnes définies comme Relations Subsistantes? Voir l'analogie du corps en 1 Corinthiens 12, 12-30.

tase, qui est très métaphysique. Mais on ne peut pas dire non plus que l'humanité est un simple instrument de la personne divine, une espèce d'homme décapité, dont la tête serait le Verbe éternel. Cette idée correspond à l'hérésie de l'apollinarisme, juste avant Chalcédoine. Qu'en est-il dès lors du substrat humain que la personne divine assume dans l'incarnation? C'est tout le problème de la *grâce d'union*. Cette caractéristique qui personnalise au plus fort la personne en général (humaine ou divine), qui est comme au bord de tout essai de rationalisation, c'est précisément cela qui, dans l'homme-Dieu, est commun à la nature divine et à la nature humaine, c'est la conscience de sa mission-obéissance. Voilà la soudure, pourrait-on dire, entre les deux natures, qui se présente comme la caractéristique incommunicable du Verbe, accordée *par grâce* à l'individu humain Jésus dans l'incarnation, par le fait d'une grâce totale unique, équivalente au fait même de l'incarnation. L'individu humain Jésus est sur le chemin de la personnalisation humaine maximale en recevant cette grâce d'union qui le joint à la personne divine.

Bien sûr, ceci ne doit pas être vu de manière chronologique. Car Jésus est Dieu dès le moment de sa conception, mais toute son évolution humaine se fait sous la motion de cette *grâce d'union* qui fait de lui le modèle de toute personne humaine accomplie, alors qu'il est justement la personne divine du Verbe.

Par suite, définissons la personne humaine en analogie avec la personne du Verbe incarné : cette caractéristique absolument unique de la personne humaine, que nous ne parvenons pas à saisir, est précisément cet *appel* que Dieu nous lance, cette *mission* que Dieu nous confie, et qui achève de nous personnaliser à ses yeux et à nos propres yeux, lorsqu'avec tout notre corps, notre psychisme, notre intelligence et notre volonté, nous répondons librement à notre *vocation spirituelle*. De même que Jésus ne trouve sa plénitude humaine qu'en accomplissant sa mission divine sur terre, de même nous ne devenons entièrement nous-mêmes, personnes à part entière et absolument différentes de toutes les autres individualités terrestres, qu'en réponse à notre vocation surnaturelle, qui n'entre en concurrence avec aucune autre, bien plutôt en communion avec toutes.

Mais si la personne humaine ne s'accomplit ainsi que de cette manière surnaturelle, quel est le sujet humain naturel qui reçoit cette mission surnaturelle? N'est-ce pas déjà une personne humaine? Pour Balthasar, ce n'est pas une personne humaine! C'est un individu qui a tout, sauf une seule chose. Celui-là, à qui manque cette seule chose, Balthasar l'appellera de préférence³⁹ le sujet spirituel (*Geistsubjekt*). C'est lui qui devient *personne* dans la réponse à sa vocation et en accomplissant sa mission. D'autres appellations seraient également valables, mais nous allons nous en tenir à ce vocabulaire de *sujet spirituel*.

Signet.

«Le sujet spirituel sait *qu'il* est ce sujet, et par là *qu'il* est homme d'une manière unique et incommunicable. Mais, par là aussi, sait-il déjà *qui* il est? C'est-à-dire : ce par quoi il se distingue non seulement quantitativement mais aussi qualitativement de tous les autres sujets spirituels⁴⁰ ?». Peut-il décrire cette différence *positivement*? Explorons d'abord deux pistes, qui se révéleront des impasses, pour tenter d'expliquer ce *qui* absolument personnel :

1. L'accumulation de caractères empiriques n'est qu'une accumulation de caractères accidentels. Elle ne suffit pas à définir la personne.

2. «Une deuxième voie est la voie interpersonnelle, pour autant qu'il est clair qu'un sujet spirituel ne peut s'éveiller à lui-même et à ce qu'il a de propre que s'il est interpellé par un ou plusieurs autres⁴¹ ». C'est la voie du personnalisme et elle est tout à fait légitime. Mais cela suffit-il pour qu'on puisse construire sur elle non seulement une conscience-de-soi cognitive, mais une conscience permanente de singularité qualitative ?

Dans la plupart des systèmes de pensée, l'incertitude, non pas sur le *que* mais sur le *qui* du sujet spirituel, mène finalement à un abandon de l'individu en faveur d'un principe de quelque manière englobant : stoïcisme, bouddhisme, vitalisme, idéalisme, etc., tous font simplement disparaître l'être individuel

au bout du compte. Car la garantie de *qui* est l'esprit individuel ne peut provenir ni de la sphère du monde impersonnel (première impasse), ni même de la sphère de la solidarité humaine (intersubjectivité), « mais uniquement du Sujet absolu, de Dieu ». *Là où Dieu confère une mission, le sujet spirituel devient une personne*, comme « cela est arrivé une fois, d'une manière archétypique, en Jésus-Christ⁴² ». En fait, toute mission dérive de celle du Christ. Lorsque le Christ confie à un sujet spirituel une partie ou un aspect de sa propre mission universelle, cette participation constitue le facteur personnalisant au sens chrétien du terme : à la fois une plus grande détermination personnelle et une plus grande universalité ecclésiale, dans la *communion des saints*⁴³. En nous ouvrant sa mission, le Christ nous ouvre un espace de jeu personnalisant. Le Christ qui ouvre cet espace, apparaît lui-même comme la personne centrale sur la scène (thème de la *Théo-dramatique*⁴⁴).

Bernard
Pottier

Cela ne se fait pas dans une synthèse *a priori* comme pour le Christ (par la grâce d'union), mais *a posteriori*, le sujet spirituel étant invité à une libre synthèse *a posteriori* avec sa propre mission. Celle-ci peut n'être que partiellement acceptée, elle est de toute façon remplie par des pécheurs, elle peut même être totalement refusée. N'empêche que cette

40 DD II 2, 163.

41 DD II 2, 164.

42 DD II 2, 165.

43 Voir DD II 2, 166. C'est aussi le nom nouveau que Dieu nous donnera au terme de notre existence : voir *Apocalypse* 2,17; 3,5; 13,8.

44 Voir DD II 2, 199.

mission divine *in Christo*, qui nous est confiée, voilà ce qui nous personnalise définitivement.

Le refus nous dépersonnalise. Ratzinger, à la question «Satan

existe-t-il, est-il une personne?», répond qu'il existe comme une *Un-Person*, une "non-personne" qu'il est devenu, une dépersonnalisation de lui-même, par refus de l'appel qui lui était adressé⁴⁵.

5. Conclusion

Pour l'homme contemporain féru de science, et notamment de sciences humaines qui ont souvent plus d'impact qu'on croit sur les mentalités, toutes les distinctions médiévales et balthasariennes que nous avons évoquées rapidement, peuvent sembler un peu générales, quoiqu'inspiratrices lorsqu'on a la foi ou une certaine culture chrétienne. La question de la différence entre la personne singulière et le simple individu particulier peut pourtant être problématisée à partir des découvertes modernes sur le psychisme, conscient et inconscient, et des entreprises thérapeutiques multitudinaires qui préoccupent l'homme contemporain; à partir de la vaste construction des sciences exactes qui suscitent chez certains de vraies questions métaphysiques

ou spirituelles, à côté d'un dangereux utilitarisme technologique; à partir de l'art (illustré pour nous par la musique). Ces diverses démarches multiplient les possibilités de "se singulariser", au sens banal ou philosophique du terme. Mais cela nous soustrait-il vraiment aux deux impasses évoquées plus haut par Balthasar : accumulation de caractères accidentels, si merveilleux soient-ils, et inter-subjectivité relationnelle circulaire, si enrichissante soit-elle?

À notre estime croyante et chrétienne, seule une interpellation d'en-haut, individuelle et communautaire, peut nous élever à une conscience filiale et fraternelle qui fait de nous des fils et filles de Dieu unis dans la communion des saints.

Signet.

Né au Burundi en 1953, Bernard Pottier, jésuite, a étudié la psychologie, la philosophie et la théologie. Il a été président de la Faculté de Théologie des Jésuites belges francophones à Bruxelles (IET), et directeur de la Nouvelle Revue Théologique. Pendant vingt ans, il a été curé de la paroisse portugaise de Saint-Gilles à Bruxelles. Il a publié sur Hegel, Grégoire de Nysse (dont il a traduit l'ouvrage Sur l'âme et la résurrection, Lessius 2011). Il a écrit, avec Mme D. Struyf, Psychiatrie, Psychologie et spiritualité. Enjeux pastoraux, Lessius 2012. Membre de la Commission Théologique Internationale depuis 2014.

Bibliographie

- BALTHASAR VON Hans Urs, *La Dramatique divine* II. Les personnes du drame 1. L'homme en Dieu (trad. Y.Cl. Gélébart et C. Dumont) et 2. Les personnes dans le Christ (trad. R. Givord et C. Dumont), Le Sycomore, Lethielleux-Paris, et Culture et Vérité-Namur, 1986 et 1988 (Sigles DD II 1 et 2).
- BALTHASAR VON Hans Urs, *Lo sviluppo dell'idea musicale* (1925), trad. L. D'Angelo, présentation Pierangelo Sequeri, Quodlibet, Glossa, 1995.
- BALTHASAR VON Hans Urs, *La Théologie* III. L'Esprit de vérité (trad. J. Doré et J. Greisch), Culture et Vérité, Bruxelles, 1996 (Sigle T III).
- BARENBOIM Daniel, *La musique éveille le temps*, Fayard, 2007.
- BENJAMIN Roger, *Notion de personne et personnalisme chrétien*, Mouton, Paris-La Haye, 1971.
- Boulnois Olivier, « Genèse de la théorie scotiste de l'individuation », dans *Le problème de l'individuation*, Essais réunis par P.-N. MAYAUD, Vrin, Paris, 1991, 51-77.
- Dictionnaire international de la psychanalyse*, 2 tomes, dir. Alain DE MIJOLLA, Hachette Littératures, 2005.
- DUCOMMUN-NAGY Catherine, *Ces loyautés qui nous libèrent*, Lattès, 2006.
- FALQUE Emmanuel, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, Paris, coll. Épiméthée, PUF, 2008.
- HOUSSET Emmanuel, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, coll. Épiméthée, PUF, 2007.
- KANT Immanuel, *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1968.
- LAPLANCHE J. et PONTALIS J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 2007 (1973).
- LEHMANN Karl, "Le mystère du mal. Préliminaires au problème du diable" dans *Communio* IV " (mai-juin 1979) 10-18.
- LOTZ Jean-Baptiste sj, *Pour aimer. Désir, amitié, charité* (*Die drei Stufen der Liebe*), Christus, DDB, 1974.
- LUBAC DE Henri, *Théologie dans l'histoire. I. La lumière du Christ*, DDB, 1990.
- MARIE DE L'ASSOMPTION, *L'homme, personne corporelle. La spécificité de la personne humaine chez saint Thomas d'Aquin*, Préf. Olivier BOULNOIS, Paris, Parole et Silence, 2014.
- ORIGÈNE, *Traité des principes*, trad. Harl, Dorival et Le Boulluec, Paris, Études Augustiniennes, 1976.
- PRZYWARA Erich, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, Bd I, Herold, Wien-München, 1964.
- RATZINGER Joseph, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, Mame, 1969.
- RATZINGER Joseph, « Personne ou "non-personne" ? », dans *Christus* 168, oct. 1995, p. 450 (page unique)
- STRUYF Dominique et POTTIER Bernard, *Psychologie et Spiritualité. Enjeux pastoraux*, Bruxelles, Coll. Donner Raison n° 35, Lessius, 2012.

Bernard
Pottier

TITRES PARUS

Le Credo

La confession de la foi (1975/1)
« 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)
Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
La vie cachée (2004/1)
Le baptême de Jésus (2005/1)
Les noces de Cana (2006/1)
La venue du Royaume (2007/1)
La Transfiguration (2008/1)
L'entrée du Christ à Jérusalem (2009/1)
Le Christ juge et sauveur (2009/5)
Le mystère pascal (2010/1-2)
Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
La seconde venue du Christ (2012/1-2)
Notre Père I (2015/2-3)
Il s'est anéanti (2015/6)
Notre Père II (2016-2)

Les Sacrements

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 (1985/5)
Baptême et ordre (1996/6)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
La confession, sacrement difficile ? (2004/2)
Le catéchuménat des adultes (2010/4)
Jeûne et Eucharistie (2014/3)

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 le politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise ? (1983/6)
Le pouvoir (1984/3)
Les immigrés (1986/2)
Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-4)
Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)
Dieu et César (1995/4)
L'Europe et le christianisme (2005/3)
Liberté et responsabilité (2008/4)
La démocratie (2011/6)

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 (1980/5)
Former des prêtres (1990/6)
L'Église, une secte ? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
La paroisse (1998/4)
Le ministère de Pierre (1999/4)
Musique et liturgie (2000/4)
Le diacre (2001/2)
Mémoire et réconciliation (2002/3)
La vie consacrée (2004/5-6)
Le Christ et les religions (2007/5-6)
Henri de Lubac (2008/5)
Croire l'Église (2010/6)
L'Église apostolique (2011/5)
Rendre témoignage (2012/4)
La catholique Église (2012/6)
La sainteté de l'Église (2013/6)
L'apologétique (2014/1-2)
Architecture et Liturgie (2014/4)
L'Église Une (2014/6)
L'inspiration des Écritures (2016/3)

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)
Le Mystère d'Israël (2010/5)

L'existence Devant Dieu

Mourir (1975/2)
La fidélité (1976/4)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)
La liturgie (1978/6)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
Le dimanche (1982/3)
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 (1995/5)
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)
Sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
La joie (2004/4)
Face au monde (2005/4)
La fidélité (2007/3)
La bonté (2008/2)
La prière (2009/2)
La paternité (2009/6)
Mourir (2012/5)
Rites et rituelité (2013/2)
La famille (2015/1)
L'examen de conscience (2015/5)
La Miséricorde (2016/1)

Philosophie

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1977/4)
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)
Un Dieu souffrant ? (2003/5-6)
Hans Urs von Balthasar (2005/2)
Dieu est amour (2005/5-6)
La différence sexuelle (2006/5-6)
Foi et fêerie (2008/6)
Le droit naturel (2010/3)
Barth-Balthasar (2011/3)

Sciences

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/4)
Biologie et morale (1984/6)
Cosmos et création (1988/3)
Les miracles (1989/5)
La bioéthique (2003/3)

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)
Louis Bouyer (2006/4)
Jean-Marie Lustiger (2008/3)
Le Canon des Écritures (2012/3)
L'Église et la Grande Guerre (2013/3-4)
L'Amitié (2013/5)

Société

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
La famille (1986/6)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
Église dans la ville (1990/5)
Conscience ou consensus ? (1993/5)
La guerre (1994/4)
Rites et rituelité (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)
Église et État (2003/1)
L'image aujourd'hui (2003/4)
Habiter (2004/3)
Le sport (2006/2)
L'école et les religions (2006/3)
Malaise dans la civilisation (2007/2)
Poésie et Incarnation (2007/4)
L'Action sociale de l'Église (2009/3-4)
Le droit naturel (2011/3)
Art et créativité (2011/4)
L'idée d'Université (2013/1)
Littérature et Vérité (2014/5)
Les Pauvres (2015/4)

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)

En collaboration avec les éditions de *Communio* en :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis.

BRÉSILIE : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

Communio : <http://www.apl.name/communio/>

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Balaña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa. Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

Communio Internationalis a comme président d'honneur Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire et comme coordinateur le P. Jean-Robert Armogathe.

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. Président-directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe. Vice-présidente : Isabelle Ledoux-Rak. Directrice de la collection : Corinne Marion. Directeur de la rédaction : Serge Landes. Rédacteur en chef : Christophe Bourgeois. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion. Secrétaire général : Patrick Cantin.

Comité de rédaction

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Blois), Olivier Boulnois, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Rémi Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Jean Congourdeau, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Paul-Victor Desarbres, Philippe Dockwiler (Lyon), Jean Duchesne, Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Irène Fernandez, Ide Fouche, Marie-Christine Gillet-Challiol, Stanislaw Grygiel (Rome), Paul Guillon, Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Didier Laroque, Laurent Lavaud (Montpellier), Jean Leclercq, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Étienne Michelin (Venasque), Xavier Morales, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Gérard Pelletier, Patrick Piguët, Dominique Poirel, Bernard Pottier (Bruxelles), Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Florent Urfels, Miklos Vetö, Dominique Weber, Isabelle Zaleski.

Rédaction : Association Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : revue@communio.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : www.laprocedure.com ou www.communio.fr

Demande d'abonnement et d'achat au numéro

- par courrier accompagné de votre règlement à :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43

Nom : Prénom :

Adresse :
.....
.....

Courriel :

Je m'abonne à Communio à partir du prochain titre à paraître pour

un an, deux ans ou trois ans.

Je me réabonne (n° de l'abonnement :).

Je parraine cet abonnement et je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit

informé de mon identité pas informé de mon identité

Je commande les numéros suivants :

(port 2 € inclus) : 14 € simple, 20 € double

Date :

Signature :

- ou par mail à revue@communio.fr

Tarifs abonnement

	Type de tarif	1 ans	2 ans	3 ans
Tous pays	Soutien (reçu fiscal sur différence)	80 €	160 €	240 €
France	Normal	60 €	110 €	160 €
Belgique	Normal	62 €	114 €	165 €
Zone Euro	Normal	64 €	118 €	170 €
Monde	Courrier économique	66 €	122 €	175 €
Monde	Courrier prioritaire	80 €	150 €	215 €
Numérique	Tarif normal	40 €	80 €	120 €
Numérique	Tarif étudiant	20 €	40 €	60 €
Amis de Communio	Cotisation, Don, 20€ minimum pour un reçu fiscal			

Règlement en Euros :

Par chèque payable en France à l'ordre de Communio joint à la commande

Par virement selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC (ou SWIFT): PSSTFRPPPAR

La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

Par carte bancaire via le site www.communio.fr

Collection Communio/ Parole et Silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église suivi de
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, *témoignage de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces :
Homme et femme / mariage et famille*, 2012
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)
Alberto Espezel, *Le Christ et sa mission*, 2012
Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013
Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013
Michel Sales et Communio : *Le décalogue*, 2014
Dagmar Halas, *Le silence de la peur.
Traduire la Bible sous le communisme*, 2015

Dépôt légal : juin 2016 – N° de CPPAP : 0121 G 80668
N° ISBN : 978-2-915111-64-4 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196

Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe

Composition : louis-marie.fr

Impression : Imprimerie Soregraph à Nanterre – N° d'impression : XXXX

www.communio.fr