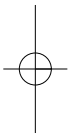


REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE  
**COMMUNIO**

**L'ACTION SOCIALE DE L'ÉGLISE**

*« Un réseau vivant, c'est autre chose qu'une structure »*

Jean Rodhain, *Derniers messages*,  
Paris, Éditions SOS, p. 9.



## **Sommaire**

### **ÉDITORIAL**

---

#### **7 Au service des hommes**

### **PROBLÉMATIQUE**

---

#### **Marie-Françoise BASLEZ : Paul et l'esclavage**

**11** L'esclavage n'est pas pour Paul un problème de droit, mais relève d'une nouvelle perception du genre humain dans le Christ, qui introduit pour la première fois le principe de réciprocité dans toutes les relations humaines. Le monde a donc bien vocation à changer. Mais ce changement, Paul ne le demande pas à l'autorité politique mais à chaque foyer chrétien en particulier.

#### **Bart J. KOET : Le diacre « évangeliste » : un diptyque sur le diaconat**

**22** Le diaconat ne se réduit pas à un service d'assistance. Une étude des différents emplois de la racine grecque *diakon-* chez Platon et dans le N.T. dégage l'idée de médiation et prise en charge d'une mission au nom d'un donneur d'ordre. Le N.T. parle de messenger qui annonce la Parole de Dieu. Les primitifs flamands représentent les anges – ces messagers par excellence – portant l'étoile des diacres et participant au service liturgique.

#### **Jean-Robert ARMOGATHE : De l'aumône à l'assistance**

**35** D'un monde féodal et rural où le pauvre était toléré et entretenu, on est passé à partir du xv<sup>e</sup> siècle à un monde urbain où la figure du pauvre se dégrade dans l'émergence d'une société de profit. Le pauvre devient un rôdeur dangereux qu'il faut absolument intégrer. On passe de l'aumône à l'assistance, les institutions sociales deviennent contraignantes, assistance et police confondant leurs fonctions.

#### **Yves-Marie HILAIRE : Une doctrine sociale régulièrement mise à jour**

**41** Depuis plus d'un siècle, l'Église catholique s'efforce de diffuser une réflexion sociale élaborée avec la participation d'experts, de penseurs, de praticiens et de militants. De Léon XIII à Benoît XVI, la papauté n'a cessé de poursuivre une réflexion exigeante sur la base d'un « ordre social » fondé sur le respect et le développement de la personne humaine, en rappelant que les biens créés par Dieu sont à la disposition de tous les hommes.

#### **Frédéric LOUZEAU : La Diaconie de l'Église face à l'État-providence**

**50** Le développement de l'État-providence, qui marque un degré supplémentaire dans l'interaction entre la personne et la société, est loin de remettre en cause la « diaconie » de l'Église. Il rend au contraire ce service de la charité plus urgent et plus décisif. L'auteur le montre en progressant selon quatre étapes : limites internes de l'État-providence ; nécessité d'humaniser les relations sociales ; dialogue avec la société ; témoignage rendu à la Parousie du Christ, Fin transcendante de l'histoire humaine.

## **SOMMAIRE**

---

### **INTÉGRATION**

---

#### **Yves-Marie HILAIRE : La charité à l'épreuve des faits XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles**

**63** Dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, au lendemain de la guerre et de sa cohorte de drames humains, l'organisation de la charité a mobilisé les chrétiens qui se sont engagés dans des associations confessionnelles ou non, pour répondre à l'urgence, telle « Amnesty international » ou le « Secours catholique », ou encore dans des associations spécialisées, pour venir en aide aux plus déshérités, voire les exclus du quart monde, « Aide à toute détresse », ou « Aux captifs la libération ».

#### **Olivier LANDRON : Les associations catholiques dans les prisons françaises au XX<sup>e</sup> siècle**

**68** Au cours du XX<sup>e</sup> siècle, plusieurs associations issues du catholicisme ont joué un rôle essentiel dans le fonctionnement des prisons, par leur volonté de les humaniser, en proposant aux détenus un soutien psychologique et moral par l'enseignement et la correspondance avec des volontaires, et surtout en favorisant leur réinsertion dans la société.

#### **Jean-Guilhem XERRI : « Aux captifs la libération »**

**81** « Aux captifs la libération », est une association fondée en 1981 par le Père Patrick Giros, pour aller à la rencontre des « gens de la rue » : travail social authentiquement humain, dans la dynamique des « tournées-rue » où, sur le territoire de vie des exclus, l'Église est présente, porteuse de sacrement et signe de miséricorde.

#### **Bernard DEVERT : Habitat et Humanisme**

**88** La ville doit savoir retisser des liens entre des personnes. Le modèle de ce partage et de cette mixité sociale véritable est l'Eucharistie elle-même.

#### **François SOULAGE : Secours catholique et Action sociale**

**95** Pour continuer d'aider les plus défavorisés et leur permettre de subvenir eux-mêmes à leurs besoins, le Secours catholique se doit d'orienter sa réflexion sur les causes de la pauvreté et de réviser son action pour agir sur celles-ci. À côté de l'action sociale, s'impose une action institutionnelle pour montrer que les exigences de la justice sont politiquement réalisables : il faut que chacun trouve sa place dans la cité.

---

**SOMMAIRE**


---

**ÉGLISE ET MONDIALISATION**


---

**Marie LAFOURCADE : La doctrine sociale de l'Église :  
un secret bien gardé**

**101** Dans un échange constant avec la société civile, et en partant de la réalité, l'Église a élaboré, avec le *Compendium de la doctrine sociale*, paru en 2004, un véritable outil de transformation du monde, sans cesse affiné et ajusté. Si les effets n'en sont pas spectaculaires, son influence est pourtant bien réelle.

**Christian WALTER : Le virus brownien. La réduction brownienne  
de l'incertitude et la crise financière de 2007-2008**

**107** Une disposition mentale à prendre des risques inconsidérés a été introduite dans la finance professionnelle par une erreur fondamentale de modélisation dans tous les systèmes financiers. Cette erreur est la réduction de l'incertitude par une représentation brownienne du hasard, qui laisse croire que le risque peut être totalement maîtrisé ou annulé. On désigne du terme de « virus brownien » cette erreur car elle a rendu la finance professionnelle immuno-déficiente face au risque réel. Cela introduit un élément nouveau dans les causes de la crise financière, la notion de risque de modèle, et montre que du point de vue de l'éthique financière, le choix d'un modèle mathématique n'est pas éthiquement neutre.

---

**BIOÉTHIQUE**


---

**Aude MIRKOVIC : L'embryon doit-il avoir un statut ?**

**123** La question du statut de l'embryon est celle de sa nature : qu'est-ce qu'un embryon ? Cette question, qui semble s'imposer comme un préalable à toute intervention législative concernant l'embryon, est pourtant systématiquement mise de côté. Tant le législateur que les juges refusent de l'aborder. Il en résulte pour l'embryon une absence de statut, caractérisée par la contradiction et l'incohérence. Le seul moyen de sortir de l'impasse et de rétablir le débat bioéthique sur des bases saines est de renoncer à l'idée d'un consensus sur la nature de l'embryon et d'accepter de fonder son statut sur ce qu'il est : une personne, ou non.

**Nicolas AUMONIER : L'embryon face au réalisme continu de la raison**

**137** La raison est ce qui nous permet de saisir la continuité du réel. Dans le cas de l'embryon, l'analyse de plusieurs textes législatifs ou de bioéthique montre que des pans entiers d'argumentation sont systématiquement laissés de côté pour construire la fiction d'un embryon-matériau compatible avec tout type d'expérimentation. Penser l'embryon comme l'un d'entre nous rétablit la continuité du lien réel qui nous unit à lui, et restaure la liberté de pensée de notre raison commune.



## **SOMMAIRE**

---

### **SIGNETS**

---

#### **Michel-Marie DU MERLE : Un bénédictin à la rencontre des moines bouddhistes**

**157** Dans le dialogue avec les bouddhistes, l'archétype du monachisme ouvre des possibilités d'apport mutuel et même d'émulation spirituelle. La lente émergence d'un bouddhisme européen génère des questions inédites. Ce dialogue est, aussi, un lieu d'évangélisation : dans la liturgie, l'Esprit parle au cœur. Souvenirs-flash de quelques rencontres.

#### **Karl-Heinz MENKE : Nos « frères et sœurs aînés dans la foi » : théologie du judaïsme chez Joseph Ratzinger**

**168** L'auteur tente de faire une synthèse de la pensée de Benoît XVI au sujet des relations entre judaïsme et christianisme : la Nouvelle Alliance, loin d'abroger l'Ancienne ou de s'y opposer, en est issue et la complète, car elles entrent toutes les deux dans une dynamique d'approfondissement qui trouve sa source dans l'Alliance avec Abraham et a pour but l'alliance de Dieu avec tout le genre humain.

#### **Jean-Robert ARMOGATHE : L'Église, miroir des crises**

**184** L'Église renvoie au monde son image, et le monde y découvre ses fractures ; en les voyant dans l'Église, il peut les haïr, à défaut de les exorciser. Par un mécanisme qui a été longuement analysé par René Girard, le monde rend alors le révélateur – l'Église – responsable de ces cassures. Dans la fonction mimétique qui est la sienne, l'Église tient alors le rôle du bouc émissaire.



*Communio, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009*

## Éditorial

# Au service des hommes

PENDANT longtemps, le rôle social de l'Église était indiscuté, à défaut d'autre instance pour prendre en charge ceux qui en avaient besoin, désignés du terme terrible et descriptif de «nécessiteux». Cette nécessité sociale que remplissait l'Église a même, dans le flux de la sécularisation, paru constituer l'essentiel de ce que les sociétés acceptaient (et même attendaient) de l'Église : une assistance sociale. Sur une génération, la tendance s'est inversée : l'action sociale de l'Église se trouve désormais perçue comme une ingérence dans des sociétés dont les besoins sont assurés par des États-Providence. L'Église peut encore s'occuper de marginaux (parmi les immigrés ou les handicapés)<sup>1</sup>, souvent de manière subordonnée ou de substitution, mais le terrain de son action sociale s'est considérablement amenuisé : les jeunes, les anciens, les chômeurs, les malades, les handicapés... ont successivement été pris en charge, plus ou moins efficacement, par l'État. Renvoyée à la sphère du privé, la religion se voit fermer l'accès au public que les tâches d'assistance lui donnaient. Dès qu'elle prétend sortir d'une subsidiarité qui en fait la main charitable de l'État, elle est accusée d'ingérence, de prosélytisme, de manquement à la laïcité...

1. Il a paru utile de le rappeler par les contributions d'Olivier Landron (Les associations catholiques dans les prisons françaises au XX<sup>e</sup> siècle, p. 66), François Soulage (*Secours catholique*, p. 95) Jean-Guilhem Xerri (« Aux captifs, la libération », p. 81) et Bernard Devert (Habitat et Humanisme, p. 88).

## ÉDITORIAL

La société a pourtant encore besoin de ce que l'Église fait, et l'Église a encore des choses à dire à la société. Et cela pour une raison très simple : pour l'Église, la société existe vraiment. Elle n'est pas une simple juxtaposition de personnes, elle est une réalité jointe par la charité, sous la forme du bien commun. Cet enseignement du bien commun permet de donner sens au fait de vivre ensemble. En invitant les chrétiens à mettre ensemble leurs talents en œuvre pour le bien commun, l'Église exerce de fait une action sociale. Elle ne peut pas davantage se séparer de la société que la société ne peut se passer d'elle<sup>2</sup> : comme le rappelle Yves-Marie Hilaire, « depuis plus d'un siècle, l'Église catholique bataille pour diffuser une réflexion sociale élaborée avec l'aide d'experts, de penseurs, de praticiens et de militants. Ses propositions ont obtenu une large audience : liberté des personnes et des corps intermédiaires face aux États, importance de la vie associative, principe de subsidiarité, décentralisation, responsabilité sociale des États, notamment à travers la législation.<sup>3</sup> »

Cette expertise de l'Église plonge dans son histoire, liée à celle de l'aumône et du statut social des pauvres. Deux articles rappellent comment, du xv<sup>e</sup> siècle à nos jours, l'Église a assuré ce devoir d'aumône<sup>4</sup>, mais ne l'a pas abandonné lorsque l'État a voulu l'écarter ; elle a cherché d'autres moyens, et cette recherche a autant contribué à éduquer la conscience des riches qu'à aider les pauvres<sup>5</sup>.

L'Église au service du monde : ce n'est pas s'asservir au monde que d'y remplir une tâche de service, une « diaconie ». C'est au contraire tenir à la signification la plus haute de sa mission : donner au Christ le visage de la charité<sup>6</sup>. La « révolution silencieuse », que la refondation théologique des rapports personnels entraînée par le christianisme a causée, est analysée ici par Marie-Françoise Baslez<sup>7</sup>.

On se rend bien compte désormais que la crise économique mondiale a été provoquée par des comportements de profit inconsidérés, dépourvus de tout critère moral<sup>8</sup> ; un article bien

2. Voir Frédéric Louzeau, « La diaconie de l'Église face à l'État-Providence », p. 50.

3. Voir Y.-M. Hilaire, « Une doctrine sociale mise à jour régulièrement depuis plus de cent ans », p. 41.

4. Voir J.-R. Armogathe, « De l'aumône à l'assistance », p. 35.

5. Voir Y.-M. Hilaire, « La charité à l'épreuve des faits », p. 63.

6. Voir Bart J. Koet, « Le diacre "évangéliste" », p. 22.

7. Voir Marie-Françoise Baslez, « Paul et l'esclavage », p. 11.

8. Voir Marie Lafourcade, « La doctrine sociale de l'Église, un secret bien gardé », p. 101.



---

*Au service des hommes*

documenté<sup>9</sup> montre comment la crise a été provoquée par le désordre de deux modèles, un modèle organisationnel (le fonctionnement du financement de l'économie) et un modèle intellectuel (les hypothèses mathématiques de l'«école américaine»), qui partagent le refus de toute référence éthique. Les comportements que dénoncent aujourd'hui des études précises<sup>10</sup> auraient pu être contrôlés et modifiés si l'enseignement de l'Église, tel par exemple que le *Compendium de la doctrine sociale* (2004) l'a exposé, avait été pris en considération par la culture des banques et des entreprises.

Le dossier qui suit la partie thématique du numéro n'est pas sans la continuer : ce que l'Église dit aux sociétés n'a guère été écouté, et nous avons vu les conséquences que cette ignorance a entraînées dans le domaine économique. Le discours de l'Église en bioéthique n'est pas davantage écouté : ce qu'elle dit sur la vie humaine, de sa conception à sa fin naturelle, les avertissements qu'elle prodigue devant des expérimentations risquées, son appel à la chasteté et à la fidélité sont ignorés ou moqués. Le seul principe de précaution devrait cependant rendre plus prudent, par exemple en matière d'expérimentations génétiques. Mais surtout il conviendrait que l'Église, «maîtresse en humanité» (Paul VI), fût prise au sérieux quand elle parle de l'homme, de son bonheur et de son avenir. Les avertissements de Pie XII en matière génétique, les enseignements de Paul VI sur le développement, la dénonciation par Jean-Paul II d'une culture de mort, ont été trop souvent écartés comme relevant d'un genre moral étranger à la culture contemporaine et dérangeant la facilité ambiante. Il est important que ce que l'Église dit puisse être au moins écouté et discuté avec respect dans la préparation prochaine de la révision des lois de bioéthique. L'Église en effet n'a aucune visée partisane : son discours moral ne pêche certainement pas par la facilité ni par la démagogie. Si elle voulait attirer à elle des foules d'adhérents, elle parlerait autrement. Elle parle pour transmettre ce qu'elle a reçu de Dieu à travers toute la tradition biblique. Elle ne peut en tirer aucun profit. Mais annoncer la Révélation divine est sa raison d'être tout entière. La fidélité à la mission reçue est précisément d'être à temps et à contretemps au service des hommes et de leur société.

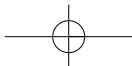
9. Voir Christian Walter, «Le virus brownien – La réduction brownienne de l'incertitude et la crise financière de 2007-2008», p. 107.

10. Gaël Giraud et Cécile Renouard, *Vingt propositions pour réformer le capitalisme*, Paris, Flammarion, 2009.



**Prochain numéro**  
**septembre-octobre 2009**

*Le Christ juge et sauveur*



*Communio, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009*

Marie-Françoise BASLEZ

## Paul et l'esclavage

**B** IEN que, dès la génération apostolique, les chrétiens se soient intéressés aux questions économiques, ainsi que le soulignent des études récentes<sup>1</sup>, l'esclavage est toujours resté pour eux une affaire privée. Dans les années 90, l'*Épître de Clément de Rome* traite de l'esclavage volontaire<sup>2</sup>; les relations entre maître et esclaves apparaissent dans les instructions domestiques d'épîtres pauliniennes et de la *Première épître de Pierre*<sup>3</sup>. Une génération auparavant, Paul avait surtout abordé le problème dans la *Première épître aux Corinthiens* et, sous l'angle particulier de la réintégration d'un esclave fugitif au sein de la famille qu'il avait quittée, dans l'*Épître à Philémon*<sup>4</sup>. Mais il est vrai que le monde de Paul était une société à esclaves plutôt qu'une économie et un État

1. J.-M. SALAMITO, «Christianisme antique et économie : raisons et modalités d'une rencontre historique», *Antiquité Tardive* 14, 2006, pp. 39-46.

2. 1 *Clément* 54, 4.

3. 1 *Timothée* 6, 1-2; *Tite* 2, 9-10. Voir aussi 1 *Pierre* 2, 18-20, *Colossiens* 3, 22-4, 1, *Éphésiens* 6, 5-9. Utile recueil des textes dans une contextualisation historique et avec une ébauche de commentaire historique par P. GARNSEY, «Paul», *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press 1996 (trad. franç. *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à saint Augustin*, Les Belles Lettres, Paris, 2004), pp. 233-252.

4. 1 *Corinthiens* 7, 20-24, écrite à Éphèse dans les années 1953-1954, comme aussi le billet à Philémon, un chrétien de Colosses, Église fondée à partir d'Éphèse.

**PROBLÉMATIQUE** ————— **Marie-Françoise Baslez**

esclavagistes<sup>5</sup>, comme en a connu l'époque moderne jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle : dans l'Antiquité, c'étaient le statut juridique et les relations sociales, surtout, qui étaient déterminés en fonction de la liberté, alors que les situations économiques concrètes pouvaient être très diversifiées. L'esclave était un être totalement dépourvu de droits, qu'Aristote assimilait à un animal ou à un « bien de propriété vivant » en postulant l'« esclavage par nature »<sup>6</sup>, mais il faisait partie de la famille<sup>7</sup>, et il pouvait acquérir une certaine reconnaissance légale et sociale dans la mesure où il était devenu un acteur indépendant de la vie économique. La distinction entre riches et pauvres ne recoupait pas celle entre libres et esclaves et l'on pouvait choisir volontairement l'esclavage pour échapper à la misère. De même, la vie d'un esclave chef d'atelier ou patron de boutique, indépendant économiquement, était différente de celle d'un esclave domestique, toutes deux constituant des formes d'existence privilégiée par contraste avec les dures conditions des cheptels d'esclaves travaillant dans les mines ou sur les grandes exploitations agricoles. Quant aux esclaves « publics », employés dans l'administration des cités, ou ceux de la Maison impériale, ils représentaient une certaine élite : Paul les connaît puisqu'il salue à la fin de l'épître aux Romains « les gens de Narcisse », un affranchi de l'empereur Claude, en même temps que « ceux d'Aristobule », sans doute un prince hérodien<sup>8</sup>.

Il ne faut donc pas demander à Paul, non plus qu'aux autres penseurs chrétiens, de prendre en considération un système économique fondé sur l'exploitation de l'être humain, ni un État esclavagiste, notions qui leur sont totalement étrangères et, pour l'époque, tout à fait anachroniques. C'est à l'esclave dans le cadre familial que s'intéressent les épîtres de Paul, comme celle de Pierre d'ailleurs. Sans doute est-ce dû au fait que les conversions s'effectuaient le plus souvent dans un cadre domestique, à l'initiative du chef de famille

5. Voir l'étude la plus récente et la plus précise sur l'esclavage antique, de J. ANDREAU et R. DESCAT, *Esclave en Grèce et à Rome*, Hachette Littérature, Paris, 2006, qui doit désormais servir de base pour toute contextualisation historique.

6. *Politique* I, 1254a 14-18 et 30-32 ; b 26-27 et 28-34.

7. ARISTOTE, *Politique* I, 1253b 1-18, qui fonde le fonctionnement de la famille ou de la « maisonnée » (*oikos*) sur les relations entre le maître et l'esclave, l'époux et l'épouse, le père et les enfants, toutes catégories de relations reprises dans les épîtres pauliniennes.

8. *Romains* 16, 10 et 11.

---

### *Paul et l'esclavage*

pour les maisonnées de taille réduite et très solidaires<sup>9</sup>, ou par un phénomène de groupe dans les maisonnées bien plus importantes, comme celle de l'affranchi impérial Narcisse. C'est ce que confirment les recherches sur toutes les communautés religieuses de l'époque. Et, dans le cas particulier de Paul, il est évident que la famille ou, plus exactement, la « maisonnée », tout à la fois groupement de personnes vivant ensemble et unité de production, constitue la cellule souche de la mission<sup>10</sup>. Il ne s'agit donc pas pour Paul de se prononcer sur la légitimité du système social de son temps, qu'il admet en bloc<sup>11</sup>, mais de proposer des modèles de conduite concrète, en traçant les lignes d'une nouvelle anthropologie et d'une nouvelle sociabilité, inspirées par sa christologie.

On a souvent reproché à Paul une apparente contradiction. En posant dans l'*Épître aux Galates* qu'« il n'y a ni esclave, ni homme libre en Christ »<sup>12</sup>, l'apôtre dévoile le fond de sa pensée et de sa foi : de manière mystique, toutes les discriminations et toutes les hiérarchies tombent, l'identité chrétienne se fondant sur l'appartenance au Christ, sans aucun prédéterminé exigible, et sur l'imitation du Christ, initiée par la conversion et le baptême. Les chrétiens, à leur baptême, ont tous « revêtu le Christ », ce qui les oblige à reconnaître entre eux un élément de parité et de « fraternité », quels que soient leur statut juridique et leur situation sociale. Pourtant, dans la pratique, Paul ne remet pas en cause l'institution de l'esclavage, non plus que l'ordre établi dans son ensemble, et les épîtres Pastorales réaffirment d'une manière plus pressante encore le respect des hiérarchies sociales et le devoir de soumission et d'obéissance, en reprenant largement une morale commune du monde gréco-romain,

9. Le prototype est représenté par la figure de Lydie (*Actes* 16, 15), qui reçut le baptême « avec toute sa maisonnée » (*oikos*). Voir aussi *Actes* 18, 8 (conversion de la maisonnée de Crispus de Corinthe) ou 10, 10 (engagement d'un centurion vers le judaïsme, partagé par toute sa maisonnée). Paul lui-même rappelle avoir baptisé à Corinthe « la maisonnée de Stéphanas » (1 *Corinthiens* 1, 16 et 16, 15) et mentionne ailleurs la visite des « gens de Chloé », venus lui faire un rapport sur la situation de la communauté de Corinthe (1 *Corinthiens* 1, 11), qui sont les esclaves d'une convertie.

10. M.-F. BASLEZ, *Saint Paul artisan d'un monde chrétien*, pp. 303-304.

11. *Romains* 13, 1-2.

12. *Galates* 3, 27-28. Repris dans 1 *Corinthiens* 12, 13 et, plus tard, dans *Colossiens* 3, 11.

**PROBLÉMATIQUE** ————— **Marie-Françoise Baslez**

marquée par le stoïcisme. Les épîtres pauliniennes convergent avec la tradition biblique et les préceptes séculiers pour rappeler que les esclaves doivent obéissance au maître, mais que celui-ci leur doit un traitement mesuré et juste<sup>13</sup>.

Paul est donc un homme de son temps, quand il écrit à ses convertis de Corinthe qu'il ne faut pas chercher à changer de condition. Pour lui, la différence entre l'homme libre et l'esclave est somme toute relative, puisque l'esclave a été racheté et affranchi par le Christ<sup>14</sup>, tandis que tout croyant devient « esclave du Christ », ainsi que l'apôtre se présente lui-même parfois<sup>15</sup>, du fait de l'engagement personnel, total et définitif que constitue la conversion. Ce faisant, il christianise en définitive une certaine idée de l'égalité naturelle, que véhiculaient alors la philosophie stoïcienne et le judaïsme hellénisé. Le philosophe Sénèque, contemporain de Paul, ne considère, lui aussi, l'esclavage que dans le cadre des relations domestiques : l'esclave est d'abord perçu comme un « compagnon d'habitation » (*contubernalis*) ; comme tel, il doit être considéré comme un être humain et même comme « un ami d'humble condition »<sup>16</sup>. Sénèque et tous les stoïciens insistent sur la part que jouent les hasards de l'existence dans la situation respective du maître et de l'esclave, puisque la guerre et le brigandage peuvent entraîner une brutale perte de liberté. La discrimination par la liberté était toute relative et ne mettait pas en cause la qualité de la personne<sup>17</sup>, ce qui dépassait le postulat aristotélicien de l'esclavage « par nature » et d'une infériorité biologique. Philon, intellectuel juif de la Diaspora d'une génération plus âgé que Paul, reconnaît, lui aussi, que l'esclavage est accidentel et ne remet pas en cause l'égalité naturelle : « Les esclaves sont inférieurs par le destin, mais peuvent prétendre à la même nature que leurs maîtres »<sup>18</sup>. Il va même jusqu'à écrire que certaines situations

13. *Colossiens* 3, 22-23 et 4, 1 ; *Éphésiens* 6, 5-9 ; 1 *Timothée* 6, 1-2 ; *Tite* 2, 9. À rapprocher de *Siracide* 33, 25-32.

14. 1 *Corinthiens* 7, 21-24. Repris dans *Colossiens* 3, 24 et 4, 1 et dans *Éphésiens* 6, 6.

15. *Romains* 1, 1 ; *Philippiens* 1, 1 (il s'agit des épîtres assurément authentiques les plus récentes).

16. *Lettres à Lucilius* 5, 47.

17. Ils renversent la position d'Aristote : l'homme est esclave par nature.

18. PHILON, *Lois spéciales* 3, 137. Sur l'ensemble du débat philosophique à propos de l'esclavage par nature, GARNSEY, pp. 190-199.

---

### *Paul et l'esclavage*

pouvaient inverser les rapports entre le maître et l'esclave, en faisant ressortir l'égalité et la liberté de nature, communes à toutes les créatures de Dieu : le maître, quelle que soit sa notoriété et son éducation, peut se sentir rabaissé au niveau de l'esclave par les reproches que lui fait sa conscience ; à l'inverse, l'esclave peut manifester sa liberté et sa noblesse de caractère, en particulier à travers son franc-parler, sa *parrhesia*<sup>19</sup>.

À l'époque de Paul, l'esclavage pouvait apparaître comme un moindre mal au regard de l'asservissement aux passions, point de vue qui sera surtout défendu un peu plus tard par le stoïcien Épictète, lui-même d'origine servile : pour les philosophes qui opèrent désormais une distinction entre esclavage moral et esclavage légal, l'affranchissement n'apporte pas forcément la liberté, si bien qu'il ne sert de rien de le rechercher<sup>20</sup>. Paul est ainsi conduit à considérer les conditions de pénibilité propres à l'esclavage comme des occasions privilégiées de sanctification : « Esclave étais-tu, quand tu as été appelé ? Ne t'en soucie pas, mais mets-le plutôt à profit, alors même que tu pourrais devenir libre »<sup>21</sup>. De son côté, le maître doit utiliser sa position de supériorité (somme toute, le droit de vie et de mort que la société lui reconnaît sur son esclave) pour apprendre à se dominer. La bonne société d'alors faisait facilement appel à la compassion et à la maîtrise de soi, dans le cas de relations conflictuelles entre maître et esclave : « Tu es en colère, je le sais, et en colère avec raison, je le sais aussi, mais la douceur est surtout méritoire quand on a de plus justes motifs de colère. Tu as aimé cet homme et, je l'espère, tu l'aimeras encore. En attendant, il suffit que tu te laisses fléchir : tu pourras te remettre en colère, s'il le mérite, et, cette fois, ce sera plus excusable après t'être laissé fléchir »<sup>22</sup>. L'originalité de l'éthique paulinienne est d'évacuer la compassion au profit d'une identification en Christ, et de développer la réciprocité des devoirs entre maître et esclave, dans une perspective eschatologique : « Maîtres, accordez à vos esclaves le juste et l'équitable, en sachant que vous avez, vous aussi, un maître dans le ciel »<sup>23</sup>. L'unité paulinienne en Christ marque une ressemblance évidente avec la

19. PHILON, *Probus* 149. La même idée sera développée chez les chrétiens par Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* 3, 6, 34, à la fin du II<sup>e</sup> siècle.

20. *Probus* 151, 156 et 157.

21. 1 *Corinthiens* 7, 21.

22. PLINE (sénateur romain du début du II<sup>e</sup> siècle), *Lettres* 9, 21.

23. *Colossiens* 4,1.

**PROBLÉMATIQUE** ————— **Marie-Françoise Baslez**

fraternité humaine des stoïciens, mais elle est aussi inséparable de sa vision du jugement de Dieu, qui entraîne, pour l'esclave comme pour le maître, un accès égal aux récompenses et aux châtiments divins.

Paul va donc plus loin que les philosophes de son temps en développant le concept du « bon esclavage » et en construisant une doctrine de l'asservissement au péché (le « mauvais esclavage ») à partir de matériaux bibliques<sup>24</sup> : soit l'on est esclave de Dieu, avec le Christ pour modèle, soit l'on est esclave du péché. Ainsi, les épîtres pauliniennes accordent la plus grande place aux esclaves dans leurs préceptes de morale domestique, souvent construits en diptyque<sup>25</sup>, alors que les Romains ne prennent jamais que le point de vue du maître. Dans ces préceptes, le principe de réciprocité s'étend, on le sait, au couple et aux relations entre parents et enfants, au-delà des inégalités entre les sujets du droit et les mineurs frappés d'incapacité : il est caractéristique, dès l'origine, de la société chrétienne. L'idéal de servir se substituant à la course aux honneurs qui caractérisait la société antique, on donne aux esclaves comme aux maîtres une motivation nouvelle et forte, puisque l'injonction de servir s'impose à tous les chrétiens. Le « bon esclavage », selon Paul, signifie service, obéissance et humilité envers Dieu et envers les hommes. Il est la clé du salut. Les mauvais maîtres comme les mauvais esclaves se préparent un châtiment éternel.

Cet avertissement à peine voilé, dans la certitude de l'avènement du royaume de Dieu, fournissait-il une raison supplémentaire au refus de toute revendication sociale ? Puisque Paul ne remet en cause ni l'esclavage, ni l'ordre établi, ne fut-il donc qu'un conservateur, indifférent en définitive au monde et aux réalités concrètes ? On l'interprète souvent ainsi sa pensée, en justifiant cette indifférence au monde par l'imminence de la parousie : il n'y a pas lieu de travailler à l'abolition de l'esclavage, pas plus que de remettre en cause l'impérialisme romain s'il n'y a pas de perspective à long terme. Celle-ci manque, il est vrai, dans la lettre la plus ancienne de Paul, la *Première épître aux Thessaloniens*. Mais le point de vue de l'apôtre a évolué dans les *Lettres aux Galates* et *aux Corinthiens*, écrites à Éphèse dans les années 53-55, qui commencent de bâtir l'Église pour l'avenir. Dans sa *Lettre aux Philippiens*, qui fut peut-être écrite durant

24. *Romains* 6, 15-23 ; *Philippiens* 2, 5-11.

25. *Colossiens* 4, 1 ; *Éphésiens* 6, 5-9. Voir déjà, plus brièvement, 1 *Corinthiens* 7, 22, lettre de Paul lui-même.



---

## Paul et l'esclavage

cette période<sup>26</sup>, l'apôtre se dit « tirailé » entre le devoir de poursuivre la mission en ce monde et le désir de retrouver au plus tôt le Christ<sup>27</sup> ; la véritable « communauté » des chrétiens est, certes, « dans les cieux, d'où viendra le Seigneur Jésus »<sup>28</sup>, mais il ne leur demande pas moins d'être des « flambeaux dans le monde »<sup>29</sup>, les engageant ainsi dans l'action sociale et leur suggérant de prendre leur responsabilité politique.

Certains ont aussi pensé, en se fondant sur l'emploi métaphorique que Paul faisait de l'esclavage et sur sa conceptualisation du bon esclavage, que l'apôtre développait une vision trop optimiste de la société de son temps, parce qu'il se focalisait sur les puissants affranchis impériaux, comme ce Narcisse évoqué dans les salutations de l'*Épître aux Romains*, et qu'il s'exagérait la mobilité ascendante des esclaves<sup>30</sup>. Mais rien dans les lettres de Paul n'indique qu'il associait ainsi l'esclavage légal à une idéologie du succès. Surtout, à la génération suivante, Clément de Rome, qui construit son idéal communautaire dans la lignée de Paul, dénonce l'idée de devenir esclave par désir de promotion professionnelle et sociale, en distinguant deux formes opposées de l'esclavage volontaire, qui était alors un phénomène d'époque<sup>31</sup>. Le chrétien retient seulement comme légitime l'esclavage volontaire pour indigence, afin de survivre à une famine ou de sortir d'un endettement insoluble ; les pauvres qui se vendent pour nourrir leur famille, c'est-à-dire pour sauver d'autres vies, sont assimilés, toute proportion gardée, aux rois et aux héros qui se sont sacrifiés pour leur peuple<sup>32</sup>.

26. C'est une épître de captivité, mentionnant un « prétoire », qui peut être aussi bien celui du gouverneur de la province d'Asie, à Éphèse, que celui du tribunal impérial à Rome.

27. *Philippiens* 1, 21-25.

28. *Philippiens* 3, 20.

29. *Philippiens* 2, 15 ; voir aussi 1, 27 : « Menez une vie publique (d'une manière digne de l'Évangile du Christ) ».

30. GARNSEY, pp. 250-251. D. A. MARTIN, *Slavery as Salvation : the Metaphor of Slavery of Pauline Christianity*, New Haven, 1990.

31. Étude classique de P. VEYNE, « Droit romain et société : les hommes libres qui passent pour esclaves et l'esclavage volontaire », dans *La société romaine*, Seuil, Paris, 1991, pp. 247-280.

32. 1 *Clément* 54, 4 ; voir M.-F. BASLEZ, *Saint Paul, artisan d'un monde chrétien*, Fayard, Paris, 2008, pp. 312-313.

**PROBLÉMATIQUE** ————— **Marie-Françoise Baslez**

Rien ne permet donc de faire de Paul un conformiste, aveugle ou passif devant les réalités concrètes de son temps, mais l'on trouve peut-être ce qu'on pourrait appeler la «révolution paulinienne» là où on ne la cherche pas toujours. *L'Épître à Philémon*, qui fut écrite, elle aussi, durant ces années éphésiennes, et qui est adressée certainement à un converti de Colosses, appartenant à cette classe de grands propriétaires fonciers très présente dans les inscriptions de la région, nous montre que Paul fut bien plus novateur qu'on ne le dit souvent.

C'est un billet de circonstance, qui traite du cas d'un esclave réfugié auprès de Paul<sup>33</sup>, alors emprisonné. La réflexion sur l'esclavage est plus que jamais conduite dans un cadre domestique. Mais au-delà du destinataire, l'apôtre s'adresse à «l'Église qui se réunit dans (sa) maison», donnant ainsi à ce cas particulier une dimension ecclésiale. Il s'agissait d'ailleurs d'un problème d'actualité, qui préoccupait les autorités romaines dans cette province d'Asie tout particulièrement. Abandonner son maître à la suite d'une faute grave ou à cause de mauvais traitements était une possibilité toujours ouverte aux esclaves antiques, aussi bien dans le monde gréco-romain qu'en Égypte ou chez les Juifs : la Bible en traite et les papyrus égyptiens l'attestent abondamment<sup>34</sup>. L'esclave malmené ou mécontent pouvait utiliser la protection des dieux et la garantie de certains rituels, en se présentant comme suppliant dans un sanctuaire ou auprès du foyer d'une maison privée. L'inviolabilité du suppliant (toute temporaire, évidemment) ouvrait un temps de négociations et de médiation : soit l'esclave restait dans le sanctuaire comme «esclave sacré», soit il était renvoyé chez son maître, si les mauvais traitements étaient non avérés, soit il était revendu à un nouveau

33. Qu'il s'agisse d'un esclave envoyé par son maître pour assister Paul, d'un esclave fugitif au sens technique du terme ou d'un *erro* selon le droit romain, ayant temporairement quitté son maître pour solliciter la médiation d'un tiers, est en définitive un problème secondaire ; certaines expressions de l'épître semblent bien suggérer qu'il s'agit d'un esclave fugitif, qui aurait considéré le voisinage de l'apôtre comme un lieu d'asile, à l'instar d'un sanctuaire ou d'une statue de l'empereur. État de la question dans M.-F. BASLEZ, « Esclaves fugitifs et droit d'asile dans l'Orient hellénisé à l'aube du christianisme », dans *Mélanges offerts au Professeur Pierre Cabanes*, Presses universitaires Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand, 2007, pp. 316-317.

34. Mise au point de R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Éd. du Cerf, Paris, 1989, pp. 135-136 ; ajouter *Siracide* 33, 33 et *Philon*, *Probus* 148-151 ; *De virtutibus* 124.

---

*Paul et l'esclavage*

maître, ce qui semble avoir constitué le cas le plus fréquent. Les sanctuaires devinrent ainsi des lieux d'asile, en particulier l'Artémision d'Éphèse à l'époque où Paul séjourna trois ans dans cette cité. Les esclaves fugitifs soulevaient un vrai problème de droit et de société : un problème d'ordre public, parce qu'on disait que les sanctuaires se transformaient en Cour des miracles, et un problème de droit de propriété, puisque se posait évidemment la question d'indemniser l'ancien maître et que pouvait s'élever un contentieux entre l'ancien et le nouveau propriétaire. Le problème prit une telle ampleur au début de notre ère, que le Sénat romain ordonna de diligenter une enquête dans les sanctuaires de la province d'Asie, autour d'Éphèse, pour tenter de limiter le droit d'asile. Tel est le contexte historique et social de l'épître à Philémon<sup>35</sup>.

En décidant de « renvoyer » l'esclave à son maître après l'avoir, semble-t-il, baptisé (le verbe utilisé semblant bien correspondre au cas d'un esclave fugitif), Paul rompt avec les usages et la pratique de son temps, aussi bien celle du monde gréco-romain dans lequel il est établi et prêche l'évangile que celle du judaïsme auquel il appartient par la naissance. Non seulement, les Grecs, dès l'époque classique, répugnaient à renvoyer l'esclave chez son ancien maître et préféraient qu'il soit revendu à un nouveau maître, ce qui permettait d'indemniser le premier, mais, dans la Bible, il était interdit au Juif de renvoyer chez son ancien maître un esclave qui s'était réfugié à son foyer ; il devait le garder définitivement<sup>36</sup>. Cet interdit était toujours en vigueur dans la Diaspora au début de notre ère<sup>37</sup>. Ainsi, Paul conteste bien en définitive l'ordre établi, puisqu'il dépasse toutes les normes et les obligations de l'esclavage légal pour instaurer de nouvelles relations « en Christ » entre deux chrétiens, le maître et l'esclave, qui doivent se regarder et se comporter en « frères ». Il repense l'esclavage non pas sur le plan légal, mais dans la perspective de la nouvelle anthropologie chrétienne, elle-même fondée sur l'union mystique « en Christ ». La famille, la « maisonnée » chrétienne, est ainsi investie comme le premier foyer missionnaire, destiné à diffuser un nouveau modèle de société chrétienne de proche en proche. Selon Paul, le monde est donc bien appelé à

35. Je renvoie à mon article « Esclaves fugitifs et droit d'asile dans l'Orient hellénisé à l'aube du christianisme », cité ci-dessus.

36. *Deutéronome* 23, 16.

37. PHILON, *Probus* 148-150 et *De Virtutibus* 124.

**PROBLÉMATIQUE** ————— **Marie-Françoise Baslez**

changer et ce n'est pas rien qu'il ait introduit l'idée de changement dans un monde qui la concevait fort peu et qui envisageait plutôt toute action politique comme une éternelle restauration d'un passé idéalisé en Âge d'Or. L'épître à Philémon et à l'Église qui se réunit chez lui porte ce message d'espérance dont toute société a besoin, mais Paul n'envisage pas pour autant d'empiéter sur les prérogatives du législateur.

Il n'y a pas lieu, en effet, de penser que Paul incite Philémon à affranchir son esclave. D'abord, les communautés de tradition paulinienne refusèrent, dès le début du II<sup>e</sup> siècle, de fonctionner comme des lieux d'asile et de racheter des esclaves pour les affranchir<sup>38</sup> : on peut donc considérer que l'épître de Paul à Philémon posa réellement les bases d'une jurisprudence chrétienne, qui préservait l'ordre établi selon le droit romain. D'ailleurs, l'épître n'ignore pas, ni n'esquive les problèmes judiciaires et financiers soulevés par la perte d'un esclave, puisque Paul envisage la question du dédommagement du maître, fut-ce sur un plan métaphorique, en rappelant à Philémon, qu'il a converti, la dette que celui-ci a contracté envers l'apôtre<sup>39</sup>. Plus tard, la littérature de martyre, riche de renseignements concrets sur le fonctionnement des Églises autant que de représentations significatives de la communauté chrétienne idéale<sup>40</sup>, donne toute son importance à l'esclave, mais en le maintenant toujours au sein de la famille et en sublimant dans l'épreuve du martyre la relation entre le maître et l'esclave dans le Christ, ce qu'illustrent en particulier les figures de Félicité et Perpétue, Blandine et sa maîtresse.

En définitive, Paul ne fut pas indifférent à l'esclavage. Deux points méritent d'être retenus. L'esclavage n'est pas pour lui un problème de droit, mais relève d'une nouvelle perception du genre humain dans le Christ, qui introduit pour la première fois le principe de réciprocité dans toutes les relations humaines, fût-ce entre des gens de statut inégal. Le monde a donc bien vocation à changer. Mais ce changement, Paul ne le demande pas à l'autorité politique. Il le demande à chaque foyer chrétien en particulier. La question de l'escla-

38. Ignace d'ANTIOCHE, *Lettre à Polycarpe* 4, 3. Ces interdits seront réitérés au IV<sup>e</sup> siècle, dans un autre contexte politique, dans la Règle de saint Basile.

39. *Philémon* 18-19.

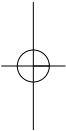
40. M.-F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité*, Fayard, Paris, 2007, pp. 255-256.



---

*Paul et l'esclavage*

vage met bien en évidence le rôle missionnaire que Paul assignait à la famille. Ainsi, la pensée de Paul sur l'esclavage n'est ni incohérente ni indéfinie, mais elle se justifie par la dynamique propre de sa mission, basée sur les maisons.



Marie-Françoise Baslez, professeur d'histoire ancienne à l'université Paris XII, professeur invité aux Facultés Jésumites de Paris, ancienne élève de l'École Normale Supérieure, est une historienne spécialisée dans l'histoire des religions et des sociétés du monde gréco-romain. Ses études les plus récentes portent sur la sociologie du christianisme primitif: outre une biographie historique, *Saint Paul, artisan d'un monde chrétien*, Fayard, Paris 2008, on relèvera *Bible et histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Folio Histoire, Gallimard, Paris 2003, et *Comment notre monde est devenu chrétien*, CLD, Tours 2008.



*Communio, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009*

Bart J. KOET

## Le diacre « évangéliste »

Un diptyque sur le diaconat

**D**ÉFINIR *a priori* la signification des termes « diacre » et « diaconat » est difficile. Comme l’a rappelé Platon dans ses *Dialogues*, pour que la définition des concepts soit complète, il est nécessaire d’y ajouter des précisions sur l’usage que l’on a fait de ces concepts.

L’un des mots qu’il a été difficile de définir dans la Grèce antique, mais qui a trouvé sa signification dans son contexte, est le mot *diakon*<sup>1</sup>. C’est l’australien John N. Collins qui a provoqué un débat sur le sens des mots *diacre* et *diaconat*. Il indique que la signification couramment donnée au mot *diaconat* comme un « service humble » ne peut pas être retenue<sup>2</sup>.

1. Quand je parlerai du terme *diakonos* dans les textes grecs, je ne ferai aucune tentative pour traduire ce mot grec, ni le mot *diakonia* qui lui est lié. Si je traduais ce dernier terme par « service », cela pourrait évoquer trop vite de fausses associations. Quand je me réfère au terme *diakonein* et au substantif qui en découle, je parlerai de la racine *diakon-*. L’utilisation de quelques mots grecs ne doit pas effrayer le lecteur parce que, sans connaître le grec, on peut suivre les démonstrations ; en outre, le terme grec est très semblable au français. Compte tenu des dimensions limitées de cet article, je ne peux pas satisfaire des demandes spécifiques de ce genre.

2. Voir J. N. COLLINS, *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York-Oxford, 1990 ; voir aussi B. J. KOET, « Diakonie ist nicht nur Armenfürsorge. Neuere exegetische Erkenntnisse zum Verständnis von Diakonie », dans : M. Sander GAISER, C. GRAMZOW, H. LIEPOLD (éds) *Lernen wäre eine prima Alternative Religionspädagogik in theologischer und erziehungswissenschaftli-*

---

### *Le diacre «évangéliste»*

Collins, et plus récemment Hentschel, démontrent que des mots comme *diakonia* et *diakonos* n'ont pas un sens étymologique précis, mais retrouvent une signification «bien établie» quand ils sont utilisés au sein d'un contexte. À la vérité, son caractère «fluctuant» permet au mot d'être utilisé dans des contextes très variés. Collins décrit trois catégories de sens légèrement différents pour la racine *diakon*, à savoir : «message», puis «médiation» ou «représentativité»; et enfin «service et assistance»; l'élément commun à ces trois catégories est la description d'une activité à caractère «*in-between*». Le sens principal serait quelque chose comme «médiation et prise en charge au nom d'un donneur d'ordre». *Diakonia* signifie alors «mandat, envoi, mission». Le mot «*diakonos*» n'était donc pas utilisé pour désigner une fonction *humble*, mais au contraire voulait dire une fonction d'une certaine importance. Ce n'était pas un mot du langage populaire, mais faisait partie à l'origine d'un langage plus protocolaire, et était aussi utilisé, à titre d'exemple, dans un contexte religieux<sup>3</sup>.

Mais alors si le diacre n'a pas surtout une fonction de responsable des initiatives sociales de l'Église, à quoi sert-il précisément? Le Concile Vatican II a localisé pour le diacre trois domaines d'action : une fonction de sanctification (la *diakonia* de la liturgie), une fonction

*cher Perspektive* (Fs Helmut Hanisch, Evangelische Verlaganstalt, Leipzig, 2008) 303-318; *Id.*, «The image of Martha in Luke 10,38-42 and in John 11,1-12,8 (Wendy E. S. North, Durham, Great Britain), dans : Gilbert VAN BELLE *et al.* (éds), *Miracles and Imagery in Luke and John* (Fs. Ulrich Busse, BETL, 218, Peeters, Leuven, 2008) 47-66; et *Id.*, «Luke 10,38-42 et Acts 6,1-7; A Lucan Diptych on Diakonia» dans : J. CORLEY & V. SKEMP (éds), *Studies on the Greek Bible* (Fs. Francis T. Gignac, CBQ Monograph Series, Washington, D.C., 2008), 163-185. Collins a fait école dans le monde anglophone. Mais, surtout dans la sphère allemande, on en est généralement resté à l'idée que, sur la base de l'usage du mot dans le Nouveau Testament, la «diaconie» signifie la vocation spécifique de l'Église au service des pauvres. Cependant, au début de 2007, est paru un livre de l'exégète allemande Anni Hentschel qui confirme dans la plus large mesure les conclusions de Collins : *Diakonia im Neuen Testament : Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen* (WUNT, 2. Reihe, 226) Tübingen, 2007. Dans l'introduction (p. 1), elle affirme carrément que l'utilisation des mots diaconie et diaconal pour indiquer le devoir socialo-caritatif de l'Église ne peut être basé sur l'usage du mot dans le Nouveau Testament. Elle admet qu'un mot comme *charité* caractérise mieux ce devoir.

3. Pour les divers sens, voir COLLINS, *Diakonia*, pp. 35-337.

**PROBLÉMATIQUE** \_\_\_\_\_ **Bart J. Koet**

d'annonce (la *diakonia* de la parole) et une fonction pastorale (la *diakonia* des œuvres de charité)<sup>4</sup>. Quoique, dans l'élaboration de la théologie du diaconat, on ait parfois trop mis l'accent sur cette dernière fonction, le fait que le Concile a vu également le diacre comme chargé d'annoncer la Parole montre que telle n'était pas son intention. Au contraire c'est justement à cause de cela que le diacre a aussi le pouvoir de prêcher.

**Platon**

Le mérite de Collins cité plus haut est d'avoir montré que dans la littérature grecque le mot *diakonos* peut avoir des sens très variés. Un point de départ important de la recherche de Collins est l'usage que fait Platon de la racine *diakon-*<sup>5</sup>. Le premier exemple en est tiré du *Politeia*, texte qui est souvent appelé dans sa traduction *l'État* ou *La République*<sup>6</sup>. Le mot *Politeia* est issu du mot grec *polis* (ville) et veut dire quelque chose comme par exemple l'organisation de la ville. Avant d'entrer dans des exemples caractéristiques de l'usage de la racine *diakon*, il est préférable de parler brièvement de la structure de cette œuvre particulière de Platon. Il s'agit de l'une de ses œuvres les plus importantes. Il raconte comment Socrate a assisté à une fête religieuse dans le port d'Athènes, le Pirée. Avec Adimante et Glaucon, il a rendu visite au riche Polémarque. Dans sa maison s'est instaurée d'abord une discussion sur la justice. On a commencé à rechercher une définition univoque. À un certain moment Socrate a mis en évidence, à ce propos, que l'on comprend mieux un message écrit en gros caractères plutôt qu'en petits (*Politeia* 368d); il ajoute que selon lui ce modèle peut aussi s'appliquer à la justice. Il est plus facile de comprendre ce que signifie la justice dans les grands caractères d'une communauté que dans les petits caractères d'un seul individu<sup>7</sup>.

4. *Lumen gentium* 29; pour les trois domaines de fonctions, voir aussi A. BORRAS, *Le diaconat au risque de sa nouveauté* (coll. «La part-Dieu», 10) Bruxelles 2007, par exemple pp. 173-202.

5. COLLINS, *Diakonia*, pp. 77-89; voir aussi HENTSCHEL, *Diakonia im Neuen Testament*, pp. 34-44.

6. *Diakonia*, pp. 77-81.

7. On trouve ici le mot grec *polis*. HENTSCHEL, *Diakonia im Neuen Testament*, pp. 34-35 parle ici de « cité ». Mais comme les traductions « cité » ou « état »



---

*Le diacre «évangéliste»*

À cet égard, Socrate et ses interlocuteurs se demandent d'abord à quoi doit correspondre une communauté. En quoi consiste la communauté la plus élémentaire (369-e)? Quand cette communauté est composée de quatre ou cinq personnes, une seule d'entre elles doit-elle, par exemple, procurer de la nourriture à tous, ou est-il mieux qu'elle consacre un quart de son temps à tisser ses vêtements, un autre quart à construire une maison, ou encore un autre quart à fabriquer des chaussures? Socrate et ses interlocuteurs soutiennent qu'il vaut mieux que chacune des personnes ait un seul métier. Socrate continue de réfléchir. Dans un tel groupe social, d'autres personnes sont donc nécessaires, par exemple un forgeron qui fabrique des outils.

Et même en agissant ainsi, une communauté aussi petite ne pourra finalement satisfaire tout le monde, et devra donc dépendre aussi de biens fournis par une autre communauté, qui pour sa part, ne devra pas se trouver très loin d'elle.

À ce point de la discussion, Socrate présente une nouvelle sorte de travail: «Alors elle (la communauté) aura besoin pour cela d'autres personnes pour lui apporter des autres communautés, ce dont elle a besoin (370e).»

Au début, cette autre catégorie n'est pas définie avec précision. Mais elle est déjà esquissée de manière plus spécifique par les considérations suivantes. Socrate se demande:

«Mais si un *diakonos* arrivait quelque part avec les mains vides, sans rien apporter de ce qui fait besoin à ces peuples où il va chercher ce qui manque à sa communauté, il reviendra les mains vides, n'est-ce pas ton avis?» (370e – 371a)

Socrate commence par décrire ce qu'aujourd'hui on pourrait appeler commerce. La personne qui devrait faire cela, il la considère comme un *diakonos*. Socrate suggère que s'il part les mains vides, il reviendra les mains vides. C'est pourquoi Socrate veut dire qu'une communauté/*polis* ne doit pas produire seulement pour soi-même, et donc qu'elle a besoin de paysans et d'artisans. Il ajoute qu'elle a aussi besoin de plus de représentants de cette catégorie nouvellement introduite: les *diakonoi*. Qu'ils importent ou qu'ils exportent, ces derniers agissent comme des représentants commerciaux.

---

rappellent trop leurs équivalents modernes, je préfère utiliser la traduction «communauté». Par ailleurs, dans ce texte de Platon, celui-ci se réfère à un petit nombre de personnes.

**PROBLÉMATIQUE** \_\_\_\_\_ **Bart J. Koet**

Socrate poursuit avec la description de l'organisation de cette communauté, en décrivant comment pourvoir aux voyages en mer et comment l'endroit a besoin d'un marché. Et, là où il y a un marché, il doit y avoir des gens qui s'occupent de ce marché. Mais les paysans ne peuvent à la fois travailler sur le terrain et vendre. Pour ce travail on peut aussi utiliser des personnes de plus faible santé. Et, un peu plus loin, Socrate se sert aussi du mot *diakonoï* pour les travailleurs à la journée ou aux pièces. Ici quelques traducteurs sont tentés de donner à ce mot le sens de « serviteur ». Puisque, selon Collins, dans cette communauté de citoyens il n'y a pas de patrons et que justement pour cela, chez Platon, dans cette société idéale les serviteurs ne sont pas nécessaires, ici le mot *diakonos* ne peut signifier « serviteur »<sup>8</sup>. Mais que signifie-t-il alors ?

Collins suggère que le mot *diakonos* doit être ici traduit par quelque chose comme *go-between*, ou agent commercial. Il montre ici que la racine *diakon-* a pour signification courante le mot « échanger », l'échange, et non le service. Hentschel soutient que, par rapport à ceci, le mot *diakonos* a surtout le sens des occupations d'un intermédiaire (*vermittelnde Tätigkeit*)<sup>9</sup>.

Collins utilise comme second exemple un extrait du *Politikos: Le Politique*. Dans cet ouvrage la question de l'art de gouverner et de diriger occupe une place centrale. La plus grande partie traite d'un dialogue entre Socrate et un de ses hôtes et amis. La racine *diakon-* apparaît dans un passage dans lequel il s'agit de deux groupes de « spécialistes », les devins et les prêtres (289-290). Le mot grec *manteia* est souvent traduit par « clairvoyance », et cet art est ravalé par nous à une sorte de supercherie digne d'un Luna Park<sup>10</sup>. Mais

8. HENTSCHEL, *Diakonia im Neuen Testament*, p. 36.

9. *Idem*.

10. Alors qu'on a prêté davantage attention au rêve et à l'interprétation des rêves, ces dernières années, pour l'étude des sources classiques, la magie et l'art de la divination (prédire l'avenir ou voir l'avenir) sont encore des sujets qui n'attirent pas immédiatement une attention sérieuse de la part des historiens. Des termes comme prédiction et magie évoquent en français une association péjorative. Cependant une véritable rationalité se cache souvent dans la divination et la magie ; voir par exemple : B. J. KOET, « Parle-t-on d'Harry Potter dans la Bible ? Les mages dans le Nouveau Testament (*Matthieu* 1-2 ; *Actes* 8,4-25 ; 13,4-12) dans *Communio* XXXIII, n° 6 (2008) 99-108 ; voir aussi P. T. STRUCK, « Divination and Literary Criticism », dans : S. I. Johnston and P. T. Strunck (éd.), *Mantiké. Studies in Ancient Divination* (Religions in the Graeco-Roman World, 155), Leiden-Boston, 2005, pp. 147-165.

---

### *Le diacre «évangéliste»*

*manteia* peut aussi être traduit par «prophétie». Donc, même si cette fonction est couramment utilisée pour les messages de malheur, nous pouvons peut-être supposer que, pour Platon, les devins auraient toutefois une fonction spéciale.

Il avait précédemment signalé que ni les personnes qui produisent des objets, ni les acheteurs et encore moins certainement les esclaves ne possèdent l'art de gouverner. Ensuite il commence à parler des devins. Il dit que ces gens sont les interprètes des dieux auprès des hommes (290c). Platon qualifie cette capacité de «diaconale». Les prêtres, eux aussi, s'occupent à l'occasion de leurs interventions de la médiation avec les dieux : eux aussi ont un métier «*diaconal*» (290c-d). Au contraire des groupes précédents, ni les devins ni les prêtres ne sont appelés par Platon des «auxiliaires». Il y a ainsi des catégories professionnelles qui, par leur activité, peuvent revendiquer un certain droit à participer à l'art de gouverner<sup>11</sup>.

Collins montre dans *Gorgias* 517b-d, 518c, 521a – troisième exemple – à nouveau, un autre aspect de l'utilisation par Platon d'un mot de la famille du radical *diakon-*. Dans le *Gorgias* de Platon, Socrate recommence à se plaindre, mais cette fois carrément des dirigeants démocratiques d'Athènes du passé. Platon ne présente pas Socrate comme un champion de la démocratie, et fait des reproches aux héros de la démocratie (Thémistocle et Périclès, et aussi Cimon et Miltiade). Socrate appelle ces quatre hommes les *diakonoi* du peuple d'Athènes. Que veut-il dire par là ? Collins explique que Socrate reproche à tous les quatre de ne pas avoir été de véritables dirigeants. Ils ont cédé aux désirs du peuple, leur concédant des jeux et un port. Il est évident qu'ils n'ont pas été les «serviteurs» du peuple. Mais, comme *diakonoi*, ils ont favorisé le peuple en accédant à ses désirs. Ils ont été les agents, les représentants du peuple plutôt que leurs dirigeants et cela ne peut certainement pas être interprété comme un compliment de la part de Socrate (et de Platon) dans la mesure où il est «antidémocrate».

Les trois exemples tirés de l'œuvre de Platon sont à première vue très différents. Toutefois ils ont certainement un dénominateur commun. Il est clair avant tout que cette utilisation de la racine *diakon-*, pratiquement la plus ancienne, ne donne aucun motif pour penser que cette racine a le sens d'«humble serviteur». En effet, c'est juste le contraire. Le mot indique certainement qu'un *diakonos*

11. HENTSCHEL, *Diakonia im Neuen Testament*, p. 41.

**PROBLÉMATIQUE** \_\_\_\_\_ **Bart J. Koet**

assure un service, mais cela ne fait pas de lui un serviteur, encore moins un esclave. Il fournit bien un service, mais n'est pas un subordonné<sup>12</sup>. Ce que les trois textes ont en commun, c'est qu'ils montrent que la racine *diakon-* signifie un rôle dans le domaine de l'intermédiation. Les prêtres et les prophètes sont les intermédiaires entre le ciel et la terre (*Le Politique*, 290c-d), et les *diakonoï* sont les intermédiaires au sein des communautés naissantes, et mettent en relation les acheteurs et les vendeurs. Tant dans le livre de Collins que dans celui d'Henschel, le lecteur peut trouver une importante documentation selon laquelle, dans la littérature classique, le mot *diakonos* était utilisé avec des sens très variés. Toutefois Henschel réussit à préciser un type de profil. La racine *diakon-* signifie habituellement une fonction telle que celui qui en est chargé se trouve ballotté dans une relation entre le mandant et le demandeur. Cette relation a un type de structure hiérarchique, et comprend aussi, en général, une fonction d'intermédiation. Le *diakonos* doit rendre compte au mandant, mais a souvent aussi, parallèlement, une certaine autorité sur les désirs du demandeur. Les différents aspects de ce que peut être la signification du terme *diakonos* ne sont pas présents partout à un même degré.

**L'ange comme diacre chez les primitifs flamands**

Dans mon précédent article pour Helmut Hanisch, j'ai étudié un certain nombre de textes pris dans le contexte du Nouveau Testament<sup>13</sup>. J'ai montré que même dans une traduction grecque du livre d'*Esther* et dans les écrits de Flavius Josèphe, la racine *diakon-* indique un fonctionnaire qui agit au nom d'une autorité, et qui est, de la sorte, un *go-between*. La clé pour le comprendre se trouve dans la traduction grecque d'*Esther*. Là, le *diakonos* était un fonctionnaire de la Cour qui servait le roi à table (et on disait aussi dans ce contexte qu'il versait le vin). Mais il exécutait aussi les ordres du roi et en transmettait les messages<sup>14</sup>. Quand l'écrivain juif Flavius Josèphe, qui vivait environ une génération après Paul, utilise le mot *diakonos*, il le limite à un rôle très spécial, c'est-à-dire comme

12. À comparer avec la manière dont, dans notre société, on parle de différents secteurs comme l'agriculture, l'industrie et les services.

13. KOET, « Diakonie ist nicht nur Armenfürsorge ».

14. *Id.*, pp. 313-315.

---

### *Le diacre «évangéliste»*

quelqu'un qui transmet la parole de Dieu<sup>15</sup>. Nous retrouvons aussi la fonction de *diakonos* dans le Nouveau Testament<sup>16</sup>.

Dans la plupart des cas la racine *diakon-* est utilisée dans les lettres de Saint Paul. Il se sert souvent de ce mot dans le contexte d'une activité missionnaire. Si lui-même ou ses collaborateurs se considèrent comme *diakonoï* de Dieu ou du Christ, cela veut dire alors qu'ils sont des messagers légitimes qui annoncent l'Évangile (voir par exemple 1 *Corinthiens* 3, 5; 2 *Corinthiens* 3, 6; 6, 4 et 11, 23).

Dans un précédent article, j'ai essayé de démontrer que la *diakonia*, dont, dans *Actes* 6, les Sept sont chargés, ne se limite pas au service des pauvres. Dans la vision de Luc, la *diakonia* de la parole et celle de la table apparaissent au même niveau<sup>17</sup>.

L'utilisation de mots comme *diakonia* et *diakonos* peut indiquer aussi une médiation en relation avec les révélations divines et, dans la littérature chrétienne, il s'agit d'une interprétation et finalement d'une annonce de la parole de Dieu, ou, de manière plus spécifique, de l'Évangile.

Quand dans l'Église ancienne on évoque les diacres, le lien avec l'Évangile reste alors important. Ce lien est illustré de façon très particulière dans l'iconographie des anges dans la peinture médiévale<sup>18</sup>. Mais cette iconographie n'est pas claire pour tous à première vue. Au début de cette année, je me trouvais dans le musée de Kassel avec un de mes amis, théologien luthérien allemand et professeur de religion qui travaillait à un ouvrage d'essais en l'honneur d'un universitaire professeur de théologie pratique et de science du diaconat. Nous sommes passés devant une Annonciation du quinzième siècle.

«Regarde», lui dis-je, «l'ange aussi a quelque chose à faire avec le diaconat. Cet ange fait fonction de diacre. – «Comment le sais-tu?» me demanda-t-il. – «Tu peux le voir au fait qu'il porte une étoile de diacre».

Bien qu'élevé dans la tradition allemande, selon laquelle le diaconat est un service des pauvres, mon ami connaissait l'opinion de

15. *Id.*

16. HENTSCHEL, *Diakonia im Neuen Testament*, pp. 90-184.

17. KOET, «The image of Martha in *Luke* 10, 38-42, and in *John* 11,1-12,8» et *Id.*, «*Luke* 10, 38-42 and *Acts* 6, 1-7.»

18. À côté d'un lien avec l'Évangile, il y a dès les premiers écrits un lien entre les diacres et les *episcopoi*, les futurs évêques. Je ne peux approfondir ici le lien de façon plus détaillée.

**PROBLÉMATIQUE** \_\_\_\_\_ **Bart J. Koet**

Collins sur la *diakonia*, et suffisamment les diacres pour comprendre immédiatement que la représentation du tableau illustre cette nouvelle conception du diacre comme un envoyé, un annonciateur, un messager, conception soutenue par de nombreux témoignages anciens. Celui qui a des yeux verra par-dessus tout des anges représentés comme des diacres<sup>19</sup>. Selon moi, cela se trouve de façon encore plus explicite dans l'art des primitifs flamands. Et les toiles en question se rangent parmi des exemples encore plus raffinés.

Dans un ouvrage récent sur les anges, on raconte comment ces messagers de Dieu n'ont reçu leurs ailes qu'au bout d'un certain temps. Il semble qu'ils les aient empruntées à une illustration ancienne de la Victoire<sup>20</sup>. Toutefois il est dit dans ce livre qu'au moyen âge, les anges étaient représentés avec des vêtements liturgiques. Un paragraphe en particulier traite des anges comme experts en liturgie et guides des âmes et souligne que, dans les représentations médiévales, on trouve un nombre remarquable d'images figurant des anges en train d'accomplir des actes liturgiques<sup>21</sup>.

L'auteur fait remarquer que depuis le début de l'ère chrétienne, on pensait que la liturgie de l'Église était le reflet de la liturgie céleste. Il soutient que des représentations analogues d'une liturgie céleste étaient reflétées dans la représentation des anges, sauf pour les scènes bibliques. Les anges, selon lui, sont souvent figurés faisant des actes en relation avec le culte. Il y en avait une grande quantité : les anges encensaient, servaient de lecteurs, et portaient les cierges comme les prêtres. Sternberg pense qu'il y avait aussi une relation avec les actes liturgiques qui conduisaient à représenter les anges portant les vêtements liturgiques de l'époque ; il cite en particulier la dalmatique et la chape parmi les vêtements les plus représentés<sup>22</sup>.

19. À l'inverse, comme aussi dans plusieurs traditions, le diacre est comparé aux anges.

20. Herbert Vorgrimler, Ursula Bernauer, Thomas Sternberg (éds), *Engel Erfahrungen göttlicher Nähe*. Freiburg i. Br., 2001.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, même si au passage il est souvent indiqué dans ce chapitre que l'ange porte une dalmatique (voir par exemple l'illustration 17).

---

### *Le diacre «évangéliste»*

Pourquoi le diacre portait-il des vêtements liturgiques, et pourquoi certains anges portaient-ils une étole de diacre et une dalmatique? Cela n'est pas expliqué<sup>23</sup>.

À cet égard, ma thèse est que l'ange recevait un vêtement diaconal parce que sa fonction est en grande partie semblable à celle d'un diacre. Il est bien connu qu'en hébreu et en grec, le mot «ange» peut normalement signifier «messenger». Quand Jésus, dans *Luc 9, 52*, envoie au-devant de lui ses messagers, on pourrait traduire cela par «envoie ses anges». Seul le génial Jérôme fera la distinction entre messenger de la part des hommes (soit *nuntius*) et messenger venant de Dieu. Pour ce dernier, il continue à utiliser une forme latine du mot grec *angelos*, c'est-à-dire «*angelus*». Ainsi l'ange signifie surtout : celui qui porte un message.

Nous avons déjà vu qu'un *diakonos* transmet aussi, entre autres, des messages. Pour Platon ce pouvait être aussi un «*go-between*» entre le ciel et la terre. Cependant, dans Flavius Josèphe, le mot *diakonos* peut signifier : interprète des messages divins<sup>24</sup>.

Même si les anges sont souvent habillés de vêtements liturgiques, cela n'est représenté de manière aussi détaillée et précise que sur les tableaux des primitifs flamands, et nulle part ailleurs. Puisque je ne suis pas un professionnel de l'histoire de l'art, je me contenterai de ne commenter que quelques éléments figurant sur ces tableaux. L'un des motifs les plus fréquents, dans lesquels un ange porte des vêtements liturgiques est l'Annonciation.

Sur la plupart des Annonciations, nous voyons que Marie est agenouillée (habituellement à droite du tableau). On observe souvent un livre posé sur un meuble devant elle. Sur la gauche se trouve donc l'ange. Il y a des dizaines de représentations de ce type en Italie. Au XV<sup>e</sup> siècle, les Flandres voient fleurir de nombreux tableaux. Pour les frères Van Eyck, à Gand, une pierre milliaire sert d'autel. Sur un

23. Le texte n'est pas toujours cohérent. Au XIX<sup>e</sup> siècle, il y a eu des artistes qui ont pris leurs distances avec le modèle iconographique de l'ange. Ainsi, Dante Gabriel Rossetti, peint une Annonciation sur laquelle l'ange n'a déjà plus d'ailes (illustration 81). De même, sur l'Annonciation du symboliste français Maurice Denis, l'ange n'a plus d'ailes (illustration 85). Dans le texte, il est dit que l'ange est un prêtre. Mais au bas de l'image, il est dit correctement que l'image de l'ange est remplacée (je dirais : interprétée) par un diacre qui tient l'Écriture Sainte (si l'on regarde bien, on voit que sur le tableau se trouve l'Ave Maria).  
24. KOET, «Diakonie ist nicht nur Armenfürsorge, pp. 313-315.

**PROBLÉMATIQUE** \_\_\_\_\_ **Bart J. Koet**

volet de l'œuvre se trouve une Annonciation, un des thèmes préférés de cette époque.

Dans la peinture flamande, il est remarquable que le décor soit constitué de maisons d'une ville des Flandres. De cette façon, l'annonciation à Marie devient pratiquement un événement contemporain. Le grand Huizinga fait aussi remarquer que, dans l'art de Van Eyck, la peinture du XV<sup>e</sup> siècle se situe dans une sorte de sphère au sein de laquelle se touchent le sommet le plus élevé de la mystique et le terrain le plus ordinaire. Il veut aussi montrer que la foi qui s'exprime par cet art est si évidente qu'aucune représentation terrestre ne peut apparaître trop sensuelle ou trop lourde « Van Eyck peut masquer les anges et les figures divines par la splendeur pesante de vêtements sévères... »<sup>25</sup>. Chez Van Eyck et ses contemporains, la représentation picturale de la sainteté atteint un degré de détail et de naturel presque parfait. Il n'est cependant pas surprenant que, dans ce contexte l'ange, lorsqu'il apporte la bonne nouvelle, soit vêtu de manière liturgique bien en harmonie avec ces détails. Et c'est ainsi que l'ange, qui annonce la bonne nouvelle, porte les vêtements liturgiques des diacres. Quelquefois l'ange-diacre porte une chape qui fait de lui un clerc. Mais ce qui le rend diacre plus clairement encore est l'étole qu'il porte souvent, de l'épaule gauche vers le flanc droit. Et nous observons une variante également importante de l'étole sur les tableaux dans lesquels un ange porte une dalmatique.

La peinture évoquée dans ces pages se situe sur la partie gauche du triptyque de Sainte Colombe, œuvre de Rogier van der Weyden. En 1435, ce peintre s'était établi à Bruxelles et devint le peintre de la ville. Le triptyque est un retable d'autel destiné à l'église de Sainte-Colombe de Cologne. Au centre du triptyque se trouve l'adoration des mages et dans la partie droite la présentation au temple<sup>26</sup>.

Dans l'histoire de l'art, les Annonciations comme celle de ce volet forment un type, le *thalamos*. L'Annonciation se produit dans la chambre à coucher de Marie pour symboliser sa grossesse et la

25. J. HUIZINGA, *Herfsttij der Middeleeuwen* (=), Groningen, 1975, p. 274; traduction: *Le déclin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1967.

26. Pour une description de ce tableau, voir par exemple D. DE VOS, *The Flemish Primitives. The Masterpieces*, Amsterdam-Princeton, 2002, pp. 83-90. Voir A. ACRES, « The Columba Altarpiece and the time of the World », *The Art Bulletin*, 80, n° 3 (sept. 1998), pp. 422-451.



*Le diacre «évangéliste»*



Annoyation de Rogier van der Weyden  
(Paris, Musée du Louvre)

**PROBLÉMATIQUE** \_\_\_\_\_ **Bart J. Koet**

célébration de son mariage mystique<sup>27</sup>. Dans le bois du prie-dieu on peut apercevoir une représentation d'Adam et Ève, avec l'arbre du Bien et du Mal, évoquant le péché originel. Le tableau rappelle ainsi la manière dont Marie, nouvelle Ève, participe à la restauration de l'humanité. Le Saint-Esprit descend dans la pièce sous la forme d'une colombe sur des rayons de lumière dorés. Il y a un lys blanc, symbole de la virginité de Marie.

L'ange est vêtu d'une aube blanche, vêtement des clercs comme les évêques, les prêtres et les diacres. Mais son étole montre que l'ange a ici une fonction diaconale. En quoi consiste cette fonction diaconale ? L'ange apporte à Marie la bonne nouvelle. On pourrait dire qu'il « évangélise » Marie. L'ange est aussi un *liaison-officer* (officier de liaison) : il apporte le message de Dieu à la personne de Marie, et le « *go-between* » entre le ciel et la terre. Ceci apparaît de façon systématique chez les primitifs flamands. Et parmi les anges que nous pouvons voir sur les tableaux des annonces aux bergers, deux ou trois d'entre eux portent des vêtements de diacre. En fait, eux aussi apportent une bonne nouvelle et évangélisent. Dans l'art des primitifs flamands, par l'image de l'ange qui annonce l'Évangile, le lien – qui se trouvait déjà dans l'Église primitive – entre le ministère diaconal et celui de l'ange, est particulièrement évident.

Au xv<sup>e</sup> siècle la conscience que le témoignage et l'annonce de l'Évangile constituaient un aspect crucial du diaconat était encore tellement vive qu'elle jouait un rôle déterminant dans la manière de peindre et de représenter les anges, annonciateurs par excellence.

Traduit de l'italien par Yves Ledoux

Professeur Docteur Bart J. Koet (membre de la rédaction néerlandophone de *Communio* pour la Hollande et la Belgique) de la Faculté de théologie catholique de Utrecht/Tilburg (Pays-Bas). Il est diacre du diocèse de Haarlem/Amsterdam. La Faculté de théologie catholique de Utrecht/Tilburg et l'Augustinianum (Institutum Patristicum) ont organisé un colloque sur les sources du diaconat (7-9 Mai à Rome). Les articles en seront publiés par l'Augustinianum.

27. *Ibid*, p. 87.

*Communio, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009*

Jean-Robert ARMOGATHE

## **De l'aumône à l'assistance (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)**

*« La pauvreté, cette vertu du chrétien, cet état de Notre-Seigneur, cette vocation de saint Labre sont aujourd'hui punies de la prison en Europe. Pauvre malheureuse Europe ! »*

Germain Nouveau, lettre à sa sœur du 21 avril 1892,  
La Pléiade, 1970, p. 904.

**L**E rôle social de l'Église s'inscrit dans une longue durée historique, et il a varié en fonction des besoins et des structures des sociétés. L'émergence au XIX<sup>e</sup> siècle, dans l'Europe post-révolutionnaire, de ce qu'on a nommé « la doctrine sociale de l'Église » a consisté à faire la théorie d'une pratique antérieure : cette théorie était rendue possible par la distanciation entre Église et société provoquée par la sécularisation. Cette pratique de l'assistance organisée provient elle-même des ruptures d'équilibre qui se sont produites dans la société occidentale en terme de production, d'échanges et de répartition des richesses entre le XV<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècles.

Pauvreté et vie monastique ont été longtemps associées : les grandes abbayes, Saint-Germain des Prés ou Cluny, nourrissaient des milliers de pauvres, comme obligation de la vie monastique autant que comme devoir social. En choisissant la pauvreté, François d'Assise et Claire rejoignent un mouvement qu'ils amplifient et dont ils doivent aussi se différencier. La mendicité religieuse peut se développer à partir du modèle du Christ « pauvre, chaste et obéissant ».

**PROBLÉMATIQUE** ————— **Jean-Robert Armogathe**

Un tournant décisif s'opère à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle (les débats sur la pauvreté religieuse en portent témoignage) : avec les débuts de l'économie monétaire, on assiste, dans toute l'Europe, au renversement du rapport des pauvres à la société. Dans une société féodale et rurale, les marginaux étaient tolérés et entretenus, mais ils vont de plus en plus être perçus comme dangereux et inquiétants. Préservés dans l'enceinte d'une société close, ils deviennent dans une société en voie de dislocation de dangereux facteurs d'instabilité. Le figure du pauvre se dégrade dans l'émergence d'une société de profit ; le pauvre est un oisif, c'est-à-dire un parasite, ou bien une force de production (bon marché) inemployée, ce qui est inacceptable en théorie mercantiliste. Loin du pauvre du monde médiéval, qui à la fois préfigurait ce qui pouvait arriver à chacun et qui figurait la pauvreté du Christ, le pauvre devient dans la société urbaine un vagabond, un rôdeur, un être inquiétant, donc dangereux<sup>1</sup>. Le plus sûr palliatif est alors de punir le vagabondage et de mettre au travail ceux qui en sont physiquement capables (idée avancée en 1526 par l'humaniste espagnol Luis Vives [1492-1540]<sup>2</sup>). Des *bureaux des pauvres* se mettent en place dès le XVI<sup>e</sup> siècle, par exemple à Lyon (1531-1554) ou à Paris (1530-1544). Des catégories de pauvres et de pauvreté commencèrent à émerger<sup>3</sup> : les pauvres « méritants » ou « honteux », par exemple, devaient être mieux traités que les autres, dans la mesure où ils n'étaient pas responsables de leur infortune et où celle-ci était peut-être uniquement temporaire. De surcroît, ceux-là avaient d'ordinaire une véritable vie de famille et pratiquaient leur religion, si bien qu'en se montrant charitable envers eux, on ne les aidait pas seulement à préserver leur statut social ; c'est tout l'ordre social existant qu'on soutenait. Les historiens distinguent aujourd'hui entre les pauvres « structurels » ou « perpétuels » des pauvres « de la crise », conjoncturels ; Michel Mollat du Jourdin (1911-1996) envisageait trois seuils de pauvreté : le seuil biologique, le seuil de l'incapacité physique, le seuil de la décadence sociale ou perte de la sociabilité.

1. Il suffit de rappeler ici le livre de Daniele MENOZZI, *Li avrete sempre con voi. Profilo storico del rapporto tra Chiesa e poveri*, Gruppo Abele, Turin, 1995.

2. *De subventionem pauperum* (voir l'introduction et la trad. ital. de Valerio del Nero, Pise-Rome, 2008).

3. Un exemple de classification (et enregistrement) des pauvres chez Vives, *op. cit.*, pp. 340-341.

---

### *De l'aumône à l'assistance*

La charité faite aux pauvres comme un pieux exercice, ou une œuvre bonne, devient progressivement suspecte aux yeux des responsables de l'ordre public. Ce qui apparaissait comme le geste louable d'une générosité individuelle devient un encouragement à la paresse et à la dégradation du tissu social : les lois interdisant la mendicité, surtout dans des pays protestants comme l'Angleterre, réduisirent bien évidemment les possibilités de dons spontanés. L'assistance individuelle, traditionnelle dans la solidarité villageoise, devient suspecte au pouvoir, qui met en place plusieurs mesures coercitives. D'abord, il fallut signaler « tout pauvre mendiant inconnu ». Les pauvres ne purent plus quitter leur communauté, et l'installation de bureaux de charité dans les principaux bourgs et villes devait permettre le contrôle des aumônes qui y sont regroupées. En 1690, à Florac, au diocèse de Mende, un archer de ville est embauché pour vérifier qu'il n'y a pas de mendiant étranger à la ville ; cette mesure est renouvelée en 1693. Il est alors interdit de distribuer l'aumône à la porte aux mendiants de passage, « à la réserve des restes de soupe » : une amende de 30 livres sanctionne les contrevenants. On retrouve partout en Europe, à la même époque, cette exclusion de l'aumône et ce souci de fixer et d'enfermer les pauvres (on a parlé du « grand enfermement »).

Les Églises ont tenté d'accompagner le mouvement tout en y apportant des accommodements : devant la disparition progressive de la mendicité et donc de l'aumône manuelle, il a bien fallu accepter la mise en place, au XVI<sup>e</sup> siècle, de taxes pour les pauvres, et donc d'un transfert partiel de l'assistance de l'Église aux États : Pierre du Chastel, grand aumônier de France, y vit même un moyen de réformer la charité. C'est aussi dans l'organisation de réseaux collectifs que l'action des Églises se fait sentir. La lutte contre la mendicité s'accompagne de la construction de nouveaux hospices pour indigents ou pour personnes âgées, de maisons de correction, d'hôpitaux et autres institutions de ce type. En Angleterre, comme dans les pays rhénans, les marguilliers font la quête le dimanche pour les pauvres, tandis que la taxe évolue comme un véritable impôt. La charité individuelle n'est pas supprimée : elle est orientée vers une charité institutionnelle, qui remet de l'ordre dans une société troublée.

L'exemple de l'Angleterre, où, avec la loi élisabéthaine de 1601 sur la pauvreté, un système national d'impôts locaux fut mis en place afin que chaque paroisse puisse financer l'aide aux démunis, ne doit pas nous tromper : le nombre croissant des confessions religieuses, en particulier après 1640, encouragea l'organisation d'œuvres

**PROBLÉMATIQUE** ————— **Jean-Robert Armogathe**

charitables centrées autour des Églises et de « leurs pauvres » (même si John Wesley [1703-1791], le fondateur du Méthodisme, conseillait pour sa part de donner directement l'aumône aux pauvres). De surcroît, la loi sur la pauvreté ne concernait pas les hôpitaux, les écoles et les fondations charitables. Les possibilités de dons charitables en Angleterre restaient donc considérables ; même si la théologie traditionnelle concernant les bonnes œuvres avait été rejetée, les autorités, laïques et religieuses, étaient loin de décourager les activités charitables. Durant les deux siècles qui suivirent, des « sociétés amicales » et autres institutions charitables, religieuses ou non, se multiplièrent, et se livrèrent à une concurrence farouche pour obtenir des dons – pour les écoles, « l'amélioration sociale et morale » du peuple, les hospices, les asiles, etc. Dès le XVII<sup>e</sup> siècle naquit le concept de « charité par souscription » ; comme son nom l'indique, il supposait une volonté de donner « charitablement », mais aussi « rationnellement », durant de longues périodes. Rien ne laisse penser, dans l'Angleterre du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, que les dons volontaires fussent en déclin ; peu de gens estimaient que le système public d'aide aux démunis pouvait, ou devait, être transformé afin de remplacer la charité privée. Générosité individuelle et provisions publiques coexistèrent dans des systèmes à géométrie variable jusqu'aux réformes du XIX<sup>e</sup> siècle.

Des recherches récentes ont montré que le « grand enfermement » qu'on a parfois décrit ne correspondait pas à la réalité : d'abord parce que le mythe du pauvre Lazare et du méchant *Dives* se maintient dans une tradition évangélique attachée au *Christus pauper*, et que l'on continue à choisir des pauvres comme parrains de baptême ou pour accompagner le cortège d'un défunt. Les prédicateurs insistent sur « l'éminente dignité des pauvres dans l'Église » (Bossuet, 1659), qui sont « les membres souffrants de Jésus-Christ ». Ensuite, parce que cette solution radicale ne fait pas l'unanimité en Europe (travaux de Jean-Pierre Gutton). Un *Mémoire anonyme concernant les pauvres qu'on appelle enfermés* explique en partie l'échec du très éphémère enfermement parisien en 1612 par le comportement de « plusieurs personnes sans jugement ni raison, comme pages, laquais, palefreniers, valets de cuisine, pauvres manœuvres et ouvriers, battant et outrageant les sergents exécutant ladite police et disant que *c'était offenser Dieu de chasser les pauvres* »<sup>4</sup>.

4. Louis CIMBER et Félix DANJOU, *Archives curieuses...*, 1<sup>re</sup> série, XV, Paris, 1837, p. 249.

---

*De l'aumône à l'assistance*

Les pays européens ne firent aucune tentative continue ou à grande échelle pour soutenir, et encore moins remplacer, la charité volontaire, même dans les régions – comme dans certaines zones d'Allemagne ou du sud des Pays-Bas – où furent créées des «caisses communes» au XVI<sup>e</sup> siècle. On laissait aux villes et aux paroisses le soin de trouver leurs propres solutions ; plus elles voulaient éviter d'avoir recours aux contributions ou aux impôts obligatoires, et plus elles étaient dépendantes des instincts charitables de leurs habitants. Bien que les pauvres fussent de plus en plus mal vus, et que l'on essayât de façon croissante de donner aux dons charitables une forme plus institutionnelle, les aumônes directes aux démunis demeurèrent la forme la plus courante de charité durant notre période, en particulier en France. Pour cette raison, on ne connaîtra jamais son ampleur exacte.

Cette situation permettait également des appels plus systématiques à la générosité des chrétiens, afin qu'ils contribuent à des opérations charitables à grande échelle. La charité privée résistait en effet, et l'on voit comment les autorités, à défaut de la sanctionner, veulent la canaliser et la contrôler, en orientant les femmes pieuses et charitables vers la constitution d'«unions chrétiennes», d'associations de type religieux sur le modèle, ancien, des confréries de pénitents. Ces activités de financement étaient le plus souvent organisées par des femmes riches, en particulier des veuves, qui se révélaient aussi des donatrices très appréciées. Comme le déclara Mme de Miramion, «le chemin des hôpitaux est celui du paradis». Cet aphorisme aurait pu s'appliquer à de nombreuses activités charitables de ce type.

Les opérations les plus connues sont celles lancées par Vincent de Paul ou l'abbaye de Port-Royal qui, à des périodes de famine populaire aiguë ou de maladie, revenaient à de grandes campagnes de rassemblement de fonds. Les missions populaires, surtout entre 1620 et 1660, se concluaient souvent par la fondation de confréries de charité (les «œuvres pieuses» normandes). Mais Vincent de Paul et ses contemporains avaient également conscience que de telles méthodes pouvaient aussi être utilisées pour financer des activités plus régulières, et notamment le fonctionnement des hôpitaux généraux que la plupart des villes importantes développèrent après 1660. Si la charité individuelle ne disparaît pas, elle est canalisée, regroupée (les «unions chrétiennes») et, surtout, un transfert de charges se met progressivement en place, par le relais des contributions, vers les collectivités locales et l'État. La laïcisation progressive de l'aumône

**PROBLÉMATIQUE** ————— **Jean-Robert Armogathe**

fait passer l'organisation de l'assistance des institutions d'Église aux mains des magistrats civils. Dans l'exercice de la fonction caritative, le rôle des institutions d'Église décroît : elles fournissent surtout les personnels chargés de visiter les pauvres honteux, d'accueillir, de nourrir, de vêtir et d'éduquer les vagabonds. La Société du Saint Sacrement (qui s'éteint en 1666), Vincent de Paul, Port-Royal sont des acteurs inlassables de la charité privée. Mais l'organisation économique leur échappe. On se situe dans une pédagogie de la contrainte : c'est pour leur bien qu'il faut enfermer les pauvres et les mettre au travail. Le théologien Antoine Arnauld compare l'hôpital parisien à l'école : pour instruire et sauver les pauvres et les enfants, il faut surveiller<sup>5</sup>.

La gratuité de l'aumône disparaît : il faut désormais rentabiliser la charité, et les pauvres doivent devenir – fût-ce malgré eux – des acteurs économiques. Devant ce type de contrainte, des îlots de résistance se sont constitués, dont l'exemple le plus connu est saint Benoît Labre (1748-1783), à la fois la figure du saint et la légende qui s'en est emparée<sup>6</sup> : l'ouverture de sa cause de béatification (13 mai 1783), moins d'un mois après sa mort, montre que la piété du petit peuple romain avait gardé vivante la vertu de pauvreté (il fut béatifié en 1860 et canonisé en 1881). Verlaine, pèlerin d'Amettes, lieu de naissance de Benoît Labre, verra en lui « la seule gloire religieuse française du XVIII<sup>e</sup> siècle – mais quelle gloire immense !<sup>7</sup> ».

Du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, on passe de l'aumône à l'assistance : le pauvre ne peut plus rester marginal, il est intégré à la société, dans un réseau économique dont il dépend, et qui va l'exploiter. Les institutions sociales deviennent contraignantes, assistance et police confondant leurs fonctions. Le pauvre tient dans les cadres sociaux des États modernes la place qui lui est dévolue, où l'assistance reçue exige en retour la reconnaissance de l'effort vertueux de la société, ce qu'on va nommer *l'assistance publique*.

Né à Marseille en 1947, prêtre (Paris) en 1976, J.-R. Armogathe appartient depuis sa fondation au Comité de rédaction de *Communio*. Il est président de l'Association pour la *Revue catholique internationale Communio* (franco-phone). Dernière publication : *La nature du monde. Science nouvelle et exégèse au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2007.

5. Voir dans les *Œuvres complètes* d'Arnauld, 1775, t. 1, pp. 160-163.

6. Voir, sous la direction d'Yves-Marie HILAIRE, *Benoît Labre. Errance et sainteté. Histoire d'un culte 1783-1983*, Paris, Éd. du Cerf, 1984.

7. *Œuvres en prose*, La Pléiade, 1972, p. 1062.



*Communio*, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009

Yves-Marie HILAIRE

## Une doctrine sociale régulièrement mise à jour

L'ENCYCLIQUE « *Rerum Novarum* » [« à propos des choses nouvelles ou des réalités nouvelles »], promulguée par le pape Léon XIII le 15 mai 1891, a servi de référence à d'autres documents sur le même sujet, la question sociale. Elle est le point de départ d'une réflexion sociale catholique, mise à jour en fonction des réalités nouvelles qui sont apparues. De fait, la Papauté a célébré les quarantième, soixante-dixième, quatre-vingtième, quatre-vingt-dixième et centième anniversaires de « *Rerum Novarum* » par de nouveaux textes :

- Pie XI, *Quadragesimo Anno*, 1931
- Jean XXIII, *Mater et Magistra*, 1961
- Paul VI, *Octogesima Adveniens*, 1971
- Jean-Paul II, *Laborem Exercens*, 1981
- Jean-Paul II, *Centesimus Annus*, 1991.

Benoît XVI, le 25 décembre 2005, dans la deuxième partie, intitulée *Caritas*, de son encyclique inaugurale, *Dieu est amour*, rappelle la longue liste de ces documents magistériels sur la question sociale. Le pape y inclut deux autres encycliques concernant notamment le Tiers-monde,

- *Populorum Progressio* de Paul VI, 1967.
- *Sollicitudo rei socialis* de Jean-Paul II, 1987.

Et il signale le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, rédigé en 2004 par le Conseil pontifical, « Justice et Paix ».

Cette « doctrine sociale » a traversé l'épreuve de la critique. Dénoncée par certains comme une « idéologie » – donc comme un

## **PROBLÉMATIQUE** \_\_\_\_\_ *Yves-Marie Hilaire*

instrument au service de la bourgeoisie possédante selon le scientisme marxiste –, la réflexion sociale chrétienne échappe à cette accusation pour deux raisons :

- son absence de rigidité, sa mise à jour régulière, invite à y déceler, à partir de quelques principes contenus dans les deux premières encycliques, le rappel des fondements d'une doctrine chrétienne à travers les faits et les expériences de chaque temps ;
- sa pointe critique est orientée constamment contre le libéralisme effréné qui domine l'économie de l'époque contemporaine.

Nous allons rappeler les fondements de la doctrine sociale de l'Église posés par Léon XIII et Pie XI, puis nous suivrons ses développements, de Jean XXIII à Benoît XVI, en fonction d'une vision mondialisée des problèmes sociaux.

### **Les fondements de la doctrine sociale : *Rerum Novarum* (1891) et *Quadragesimo Anno* (1931)**

L'encyclique *Rerum Novarum* a été sollicitée par un mouvement social ascendant et multiforme, provenant d'Allemagne, d'Autriche, de Belgique, de Suisse, de France, d'Italie, mais aussi de Grande-Bretagne et des États-Unis. Que contient ce texte dans lequel, en se référant à la Bible et à la pensée de Thomas d'Aquin, Léon XIII énonce « les principes de l'Évangile et de la vérité naturelle » ?

Après avoir évoqué l'importance nouvelle de la question sociale, le pape fait une analyse sévère des effets du libéralisme capitaliste qui, en détruisant les corporations de l'Ancien Régime, a laissé les travailleurs isolés et sans défense ; il déplore « l'affluence de la richesse entre les mains du petit nombre, à côté de l'indigence de la multitude » ; il stigmatise « l'usure vorace » ; il observe que « le monopole du travail et des effets du commerce est devenu le partage d'un petit nombre de riches et d'opulents qui imposent ainsi un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires ».

L'encyclique rejette les solutions proposées par les socialistes, parce qu'ils incitent à la haine jalouse des pauvres contre ceux qui possèdent et parce qu'ils veulent la propriété collective qui aggraverait la condition ouvrière. L'encyclique préconise la propriété privée, mais insiste sur le bon usage des richesses. Faisant observer que l'égalité absolue est impossible, *Rerum Novarum* montre que les deux classes sociales sont complémentaires et demande que patrons et ouvriers s'associent au lieu de se combattre.

---

### *Une doctrine sociale régulièrement mise à jour*

Tandis que les conservateurs font une lecture de l'encyclique tournée vers le passé, en insistant sur la critique de la Révolution française qui a détruit les corporations, les « catholiques sociaux » retiennent les remèdes proposés par *Rerum Novarum* à une situation inacceptable :

– l'intervention de l'État qui doit favoriser le développement de l'économie et protéger la classe pauvre grâce à une législation sociale appropriée ;

– l'organisation des ouvriers en associations et syndicats, soit composés des seuls ouvriers, soit mixtes (patrons et ouvriers) ;

– le respect par les patrons d'un « juste salaire » permettant aux ouvriers de vivre et de faire subsister leur famille.

Quarante ans plus tard, le 15 mai 1931, vingt mois après le début de la grande crise économique et sociale de 1929, Pie XI, dans « *Quadragesimo Anno* » (la quarantième année), approuve la lecture de *Rerum Novarum* faite par les catholiques sociaux. Il décrit une évolution de l'économie dominée par les excès du capitalisme financier : « Ce qui, à notre époque, frappe tout d'abord le regard, ce n'est pas seulement la concentration des richesses, mais encore l'accumulation d'une énorme puissance, d'un pouvoir économique discrétionnaire, aux mains d'un petit nombre d'hommes qui, d'ordinaire, ne sont pas les propriétaires mais les simples dépositaires et gérants du capital qu'ils administrent à leur gré ». « Ce pouvoir est surtout considérable chez ceux qui, détenteurs et maîtres absolus de l'argent, gouvernent le crédit et le dispensent selon leur bon plaisir. Par là ils distribuent en quelque sorte le sang à l'organisme économique dont ils tiennent la vie entre leurs mains, si bien que sans leur consentement nul ne peut plus respirer ».

À l'opposé, Pie XI condamne le communisme qui « là où il a pris le pouvoir, se montre sauvage et inhumain à un degré qu'on a peine à croire et qui tient du prodige, comme en témoignent les épouvantables massacres et les ruines qu'il a accumulés dans d'immenses pays de l'Europe orientale et de l'Asie ». Le pape rejette aussi le socialisme demeuré matérialiste, tout en constatant qu'il évolue parfois vers plus de modération.

Face à ces errements, l'encyclique préconise la propriété privée dont l'aspect social est souligné, mais constate que le régime de propriété n'est pas immuable : les travailleurs, en épargnant, doivent pouvoir accéder à la propriété et le contrat de travail doit être tempéré par des emprunts faits au contrat de société.

Enfin Pie XI souhaite la reconstitution des corps professionnels, au nom du principe de subsidiarité qui veut que les groupements de

## **PROBLÉMATIQUE** \_\_\_\_\_ *Yves-Marie Hilaire*

moindre importance gèrent eux-mêmes leurs affaires, de préférence à une direction étatisée. Quinze jours plus tard, le 29 mai 1931, dans l'encyclique « *Non abbiamo bisogno* », Pie XI s'en prend à la « statorie païenne » de l'État fasciste italien.

Ainsi Léon XIII et Pie XI ont posé les bases d'une doctrine sociale. Pie XII apporte une précision importante dans un radiomessage du 1<sup>er</sup> juin 1941, à l'occasion du cinquantenaire de *Rerum Novarum*. Rappelant qu'il faudra reconstruire après la guerre un ordre social fondé sur le respect et le développement de la personne humaine, il insiste sur un droit premier et fondamental, en demandant que « les biens créés par Dieu pour tous les hommes soient également à la disposition de tous ». Ainsi, dans le sillage de la doctrine thomiste, la destination universelle des biens passe avant le droit de propriété privée qui est rappelé. Des catholiques utiliseront ce texte pour justifier les nationalisations de l'après-guerre dans plusieurs pays.

### **La mondialisation des problèmes sociaux (1961-1987)**

Pour le soixante-dixième anniversaire de *Rerum Novarum*, en 1961, avec l'encyclique *Mater et Magistra* de Jean XXIII, l'enseignement social de l'Église prend véritablement une dimension mondiale, en s'intéressant aux inégalités de développement entre les nations, voire les continents : « Le problème le plus important de notre époque est peut-être celui des relations entre pays économiquement développés et pays en voie de développement. Les premiers jouissent de tous les agréments de la vie, les seconds souffrent d'une misère aiguë ». L'encyclique traite des questions agricoles, de l'accroissement démographique, des migrations. Elle insiste sur la fonction sociale de la propriété et sur la diffusion de celle-ci. Elle préconise avec vigueur la participation des travailleurs à l'entreprise. Le respect des droits de la personne humaine, qui inspire ce texte, se retrouve au cœur de l'autre encyclique de Jean XXIII *Pacem in terris* (1963) qui contient une longue énumération de ces droits.

La problématique de *Mater et Magistra* est reprise et précisée par Paul VI dans *Populorum Progressio* (1967), consacrée au drame du sous-développement et rédigée en grande partie par le Père Lebreton, fondateur d'*Économie et Humanisme*. Le principe de destination universelle des biens implique un développement solidaire de l'humanité :

---

### *Une doctrine sociale régulièrement mise à jour*

« Le développement est le nouveau nom de la paix », conclut Paul VI.

Vingt ans plus tard, en 1987, Jean-Paul II, dans *Sollicitudo rei socialis*, fait écho à *Populorum Progressio*, en constatant que les inégalités entre les peuples s'aggravent malgré d'heureuses exceptions, comme en témoignent quelques contrées où il est possible de sortir du sous-développement. L'encyclique distingue les problèmes du Tiers-monde et ceux du Quart-monde qui doivent être traités différemment. Elle insiste sur le principe de solidarité entre les riches et les pauvres.

La Constitution *Gaudium et Spes*, *L'Église dans le monde de ce temps*, de Vatican II (7-12-1965) avait dressé un vaste panorama des principaux thèmes économiques et sociaux traités par la réflexion chrétienne. La contestation qui suit la crise culturelle de mai 1968 incite Paul VI, lors du quatre-vingtième anniversaire de *Rerum Novarum*, le 14 mai 1971, à présenter humblement ses suggestions dans une *Lettre apostolique au cardinal Roy*, président du Conseil des laïcs et de la Commission pontificale « Justice et Paix ». Face à l'ampleur de l'urbanisation et du développement des moyens de communication sociale, le pape demande aux chrétiens d'exercer leur discernement, pour ne pas céder à l'attrait des courants socialistes, à la renaissance des utopies et à l'essor des sciences humaines, menacé par une réduction « scientifique » dangereuse.

Pour le quatre-vingt-dixième anniversaire de *Rerum Novarum*, en septembre 1981, Jean-Paul II n'hésite pas à publier une encyclique, *Laborem exercens*, retardée de quelques mois à cause de l'attentat qui a failli lui coûter la vie. Le travail, l'une des caractéristiques qui distinguent l'homme du reste des créatures, est la clé de la question sociale. Le Créateur, dans le Livre de la *Genèse*, fonde la dignité du travail humain qui doit être respectée. Dans la phase actuelle de l'histoire, le conflit entre le travail et le capital oblige à poser le principe de la priorité du travail par rapport au capital, ce qui condamne l'économisme et le matérialisme. Ensuite les droits des travailleurs sont passés en revue, et, pour terminer, des éléments pour une spiritualité du travail sont proposés, le Christ et saint Paul étant des travailleurs, et les Écritures faisant constamment référence aux métiers exercés par les humains. Pendant la préparation de cette encyclique, les travailleurs polonais ont commencé à ébranler la mensongère dictature du prolétariat.

**PROBLÉMATIQUE** \_\_\_\_\_ *Yves-Marie Hilaire****Centesimus Annus, l'encyclique du centenaire, 1991***

Cette encyclique dresse un bilan de cent ans de « doctrine sociale », reprenant 116 citations de textes antérieurs toujours valables, et elle porte « un regard actuel sur les « choses nouvelles » qui nous entourent et dans lesquelles nous nous trouvons immergés, ... bien différentes des « choses nouvelles » qui caractérisaient l'ultime décennie du siècle dernier » (le XIX<sup>e</sup> siècle). Le pape veut ainsi « réaffirmer la valeur permanente de cet enseignement », mais aussi « manifester le vrai sens de la Tradition de l'Église ».

Le premier chapitre propose une relecture de *Rerum Novarum*, référence constante des textes sociaux qui rappellent ses principes et développent ses intuitions. Le chapitre deux évoque cent ans d'histoire sociale, caractérisée par les errements des idéologies et l'importance des mouvements sociaux. Nous arrivons au sujet du chapitre trois, l'année 1989 « point culminant des événements survenus dans les pays d'Europe centrale et orientale », mais couvrant « une période et un espace géographique plus larges ». « Au cours des années 1980, on avait vu s'écrouler progressivement dans plusieurs pays d'Amérique latine, et aussi d'Afrique et d'Asie, certains régimes de dictature et d'oppression. »

« Les grands mouvements survenus en Pologne au nom de la solidarité » ont ouvert la crise des régimes oppressifs : « les foules ouvrières elles-mêmes ôtent sa légitimité à l'idéologie qui prétend parler en leur nom, et elles retrouvent, elles redécouvrent presque, à partir de l'expérience vécue et difficile du travail et de l'oppression, des expressions et des principes de la doctrine sociale de l'Église ». « Cette rencontre de l'Église et du mouvement ouvrier » a permis une issue pacifique à la crise car « l'action non violente d'hommes » qui ont su trouver la manière efficace de rendre témoignage à la vérité... « a désarmé l'adversaire ».

En tenant compte de cette méthode, « une authentique théologie de la libération intégrale de l'homme est possible pour les pays du Tiers-monde qui cherchent la voie de leur développement ». En attendant, il faut reconstruire l'Europe avec l'aide des pays d'Europe occidentale, et il convient de respecter partout les droits de la conscience humaine.

Dans le chapitre quatre qui revient sur la propriété privée et sur la destination universelle des biens, le pape souligne l'importance croissante de « la propriété, de la connaissance, de la technique et du savoir », le rôle du « travail humain maîtrisé et créatif » et la nécessité

### *Une doctrine sociale régulièrement mise à jour*

de développer chez l'homme « la capacité d'initiative et d'entreprise ». Après la terre autrefois, et plus tard le capital, « aujourd'hui le facteur décisif est de plus en plus l'homme lui-même, c'est-à-dire sa capacité de connaissance qui apparaît dans le savoir scientifique, sa capacité d'organisation solidaire et sa capacité de saisir et de satisfaire les besoins des autres ». Après avoir décrit et déploré les exclusions et marginalisations (Tiers-monde et Quart-monde), le pape demande de lutter pour une société de participation, reconnaissant « le rôle pertinent du profit » dans l'entreprise, et il demande d'agir pour « la sauvegarde des conditions morales d'une écologie humaine authentique ». La famille doit redevenir le « sanctuaire de la vie », l'économie de marché doit laisser subsister des biens collectifs. Si l'Église n'a pas de modèle à proposer, elle préconise le développement intégral de la personne humaine dans le travail.

Le chapitre cinq concerne l'État et la culture. L'État de droit exclut le totalitarisme, la démocratie appréciée par l'Église doit rejeter le fanatisme et le fondamentalisme et garantir les droits principaux qui sont énumérés et ont pour « source et synthèse » la liberté religieuse entendue comme « le droit de vivre dans la vérité de sa foi et conformément à la dignité transcendante de la personne ». L'Église reconnaît l'autonomie légitime de l'ordre démocratique. En matière économique, l'État a une fonction de suppléance, mais il doit respecter le principe de subsidiarité. Enfin la loi internationale est la voie pour tenter d'éliminer la guerre.

En conclusion, Jean-Paul II souligne que l'homme, situé au centre de la société, doit voir sa dignité enrichie. L'Église ayant reçu de la Révélation divine le « sens de l'homme », l'anthropologie chrétienne est précieuse dans une économie mondialisée que la doctrine sociale catholique cherche à éclairer.

### **La réflexion sociale de Benoît XVI**

Benoît XVI, pape théologien, n'oublie pas la nécessité d'une parole évangélique adressée à la société de son temps. Il prépare une encyclique sociale dont la parution est retardée par l'éclosion récente de la crise économique qui oblige à prendre quelque recul pour se prononcer. Cependant, dès son encyclique inaugurale *Dieu est Amour* (2005), le pape a prêté attention à cette question, puisque la deuxième partie de ce texte, intitulée *Caritas*, porte sur l'exercice de l'amour de la part de l'Église, en tant que communauté d'amour.

**PROBLÉMATIQUE** \_\_\_\_\_ **Yves-Marie Hilaire**

C'est par cette phrase de saint Augustin que commence *Caritas* : « Tu vois la Trinité quand tu vois la charité ». L'amour du prochain concerne chaque fidèle, mais aussi la communauté ecclésiale entière qui, aux origines, a pratiqué « la communauté des biens », et institué le diaconat, « le service des tables », ministère spirituel créé au service de l'amour du prochain et relié à l'Eucharistie, tandis que les Apôtres annonçaient la Parole et présidaient à la prière et aux sacrements. Cette activité caritative de l'Église primitive a joué un rôle essentiel dans la conversion du monde païen, comme l'attestent de nombreux témoignages, y compris celui de l'empereur païen Julien.

Face à la critique marxiste de la charité faite au nom de la justice, Benoît XVI répond que « l'ordre juste de la société et de l'État est le devoir essentiel du politique : la distinction entre ce qui est à César et ce qui est à Dieu (*Matthieu 22, 21*), ou ce que le concile Vatican II appelle « l'autonomie des réalités terrestres », appartient à la structure fondamentale du christianisme ». Mais l'amour-*caritas* sera toujours nécessaire dans la société la plus juste parce qu'il y aura toujours de la souffrance, de la solitude, des situations de nécessité matérielles, pour lesquelles une aide est indispensable dans le sens d'un amour concret du prochain.

D'où la nécessité d'une activité caritative organisée, qui exige compétence professionnelle, indépendance par rapport aux partis et idéologies, et gratuité sans prosélytisme intempestif. Dans une Europe largement sécularisée, l'ampleur de l'action caritative d'inspiration chrétienne retient aujourd'hui l'attention des historiens, ce qui confirme le propos de l'encyclique.

Face à la crise économique qui sévit depuis l'automne 2008, la Papauté multiplie les appels. Le 22 novembre 2008, une note élaborée par le Conseil pontifical « Justice et Paix », approuvée par la Secrétairerie d'État, demande une profonde réforme du système financier international, sous forme d'un nouveau pacte, pour mieux l'ajuster aux besoins des pays pauvres : « la dimension éthique de l'économie et de la finance n'est pas quelque chose d'accessoire mais d'essentiel ». On a perdu de vue « la vraie nature de la finance : favoriser l'économie réelle, le bien-être, le développement de l'homme, de tous les hommes ». Il convient de « renforcer la coopération en matière de transparence et de surveillance du système financier ». « Il est possible de trouver des solutions de « souveraineté partagée », comme le démontre l'histoire de l'intégration européenne, en partant de problèmes concrets et dans le cadre d'une vision de paix et de prospérité basée sur des valeurs communes ».



---

### *Une doctrine sociale régulièrement mise à jour*

Lors de ses vœux de Noël à la Curie romaine, Benoît XVI a rappelé que «la terre n'était pas simplement notre propriété que nous pourrions exploiter selon nos propres intérêts et désirs», mais que le Créateur avait donné à l'homme des règles qu'il doit respecter comme «administrateur de la Création». Il a réclamé une «écologie humaine qui vise à respecter une «loi naturelle» commune à tous les hommes».

Enfin dans le message pour la journée mondiale de la paix du 1<sup>er</sup> janvier 2009, qui a été rendu public le 11 décembre 2008, Benoît XVI a dressé un état des lieux de la pauvreté dans le monde : la crise alimentaire qui frappe les plus pauvres n'est pas provoquée par une insuffisance des ressources, mais par la spéculation. Une gouvernance mondiale «qui prenne vraiment en compte les intérêts de chacun, notamment des pays les plus pauvres» devient nécessaire. Le système financier actuel est «basé sur une logique du très court terme qui a pour but l'accroissement de la valeur des activités financières». Or la finance devrait «jouer un rôle de pont entre le présent et l'avenir pour soutenir la création de nouvelles possibilités de production et de travail sur une longue période».

Ainsi depuis plus d'un siècle, l'Église catholique bataille pour diffuser une réflexion sociale élaborée avec l'aide d'experts, de penseurs, de praticiens et de militants. Ses propositions ont obtenu une large audience : liberté des personnes et des corps intermédiaires face aux États, importance de la vie associative, principe de subsidiarité, décentralisation, responsabilité sociale des États, notamment à travers la législation. Pendant la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle, l'Europe s'est construite en tenant compte de ces principes partagés par d'autres, chrétiens ou non croyants. Puisse le monde s'en inspirer pour parvenir à réduire les inégalités excessives qui le défigurent.

Yves-Marie Hilaire, né en 1927, marié, 3 enfants, 12 petits-enfants, 3 arrière-petits-enfants, professeur émérite d'histoire contemporaine à l'Université Charles de Gaulle, Lille III. Dernières publications : *Histoire de la Papauté, 2000 ans de mission et de tribulations* (sous sa direction, réédition Points Seuil, 2003) ; *Le fait religieux aujourd'hui en France. Les trente dernières années* (1974-2004), Éd. du Cerf, 2004, en collaboration avec G. Cholvy, D. Delmaire, S. Fath.

*Communio, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009*

Frédéric LOUZEAU

## La diaconie de l'Église face à l'État-providence

L'EXPRESSION « État-providence » désigne ordinairement l'état politique, garantissant structurellement un ensemble d'institutions, chargées de redistribuer dans la population, sous divers modes, une part des richesses, et d'intervenir directement dans la vie de la société, afin de satisfaire aux besoins économiques et sociaux des citoyens, et d'assurer ainsi leur bien-être matériel, intellectuel et même moral. Légitimé par une conception de la justice sociale fondée sur l'égalité, l'État-providence étend à tous les citoyens sa protection, sous forme de droits, non plus seulement civiques ou politiques, mais proprement sociaux – droits qui, au cours du temps, ont tendance à toujours plus gagner en extension et en intensité (droit au travail, à la sécurité matérielle, aux soins médicaux, à l'enseignement, au repos, aux loisirs, à la culture, au bien-être...).

Naturellement, pareille forme d'État n'a pas surgi d'un seul coup, ni de la même manière selon les lieux, et son contenu s'est spécifié au cours de l'histoire : il naît à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans le contexte souvent révolutionnaire des sociétés en voie d'industrialisation rapide, et de la recherche de solutions pacifiques au problème du prolétariat. Représenté d'abord par les lois sociales de Bismarck (à partir de 1883), ce premier modèle d'État-providence, sous la forme d'un État social ouvrier, s'étend dans les années suivantes à de nombreux pays européens. Puis, face à la crise de 1929, à l'expérience des idéologies totalitaires et à la seconde guerre mondiale, l'idée va émerger d'une sécurité sociale pour tous, qui puisse étayer un capitalisme démocratique et renforcer la paix sociale. Sous

### *La diaconie de l'Église face à l'État-providence*

l'impulsion de l'économiste et homme politique britannique William Beveridge (1879-1963), la Grande Bretagne met en place, à partir de 1946, un nouveau type d'État-providence, le *Welfare State* ou État de bien-être collectif. À la faveur de la prospérité exceptionnelle des Trente Glorieuses, la même ambition s'étend aux gouvernements occidentaux selon différentes modalités<sup>1</sup>, qui, dans le cas de l'Europe, donnent lieu à l'instauration d'un véritable « modèle social ». Avec le ralentissement durable de la croissance en Europe (dès la fin des années 1970), le modèle social européen est mis à mal, incapable de résorber un chômage « structurel » de masse, si bien que les États membres de l'Union s'engagent, au début des années 1990, dans une profonde réforme de l'État-providence<sup>2</sup>.

Quoi qu'il en soit des passionnants débats au sujet de sa modernisation, la notion d'État-providence désigne donc l'une des nouvelles fonctions de l'État contemporain, qui s'est imposée progressivement dans toutes les nations développées durant le xx<sup>e</sup> siècle. Aussi l'Église catholique aperçoit-elle désormais la figure d'un État dont la caractéristique majeure est d'organiser collectivement les fonctions de solidarité, qu'elle avait parfois et partiellement assumées dans l'histoire. En pareil contexte, que devient alors ce que le pape Benoît XVI a appelé la « diaconie » de l'Église ou service de la charité<sup>3</sup> ? Le développement de l'État-providence la rend-elle obsolète, cantonnant les croyants à l'annonce de la Parole de Dieu et à la célébration des sacrements ? Ayant contribué à l'émergence d'une telle forme d'État par le déploiement de la charité, la diaconie de l'Église y trouve-t-elle sa vérité et sa fin ?

Nous voudrions montrer, par paliers successifs, combien la situation d'État-providence ne disqualifie pas l'insertion de l'Église dans la vie de la société, mais au contraire la rend plus urgente et plus décisive. Autrement dit, jamais la charité ne se résorbe dans la justice. De même que la charité exige toujours la réalisation de

1. Il est possible de distinguer différents modèles. Voir par exemple l'ouvrage classique du sociologue danois Gøsta ESPING-ANDERSEN, *Les trois mondes de l'État-providence. Essai sur le capitalisme moderne*, PUF, 2007 (1990). Voir également François-Xavier MERRIEN, *L'État-Providence*, PUF, 2007 (1997).

2. Jérôme VIGNON, « Crise de la protection sociale ou crise du modèle social ? », dans *Qu'est-ce qu'une société juste ? Actes de la LXXXI<sup>e</sup> session des Semaines Sociales de France*, Paris-La Défense, CNIT, 24-26 novembre 2006, Bayard, avril 2007, pp. 34-57.

3. BENOÎT XVI, *Deus Caritas est*, 25 décembre 2005, n° 25.

**PROBLÉMATIQUE** \_\_\_\_\_ **Frédéric Louzeau**

la justice comme son commencement, de même la justice trouve dans l'amour sa fin ultime. Dans cette dialectique de la justice et de la charité, on trouve les conditions, les règles et la méthode de tout progrès spirituel qui cherche à se tendre vers la perfection de l'amour<sup>4</sup>.

**Limites de l'État-providence**

En réalité, l'État-providence ne l'est jamais totalement. Qu'on le veuille ou non, aucune structure politique, même dans les pays les plus développés, n'est encore parvenue à éradiquer la pauvreté en son sein et du même coup à rendre obsolète le service de la charité. Au gré de ses indéniables succès, l'État-providence voit s'ouvrir devant lui de nouveaux pans de la société où son action bienfaitrice ne s'étend pas. Plusieurs raisons conjuguent leurs effets pour convaincre l'État de ses limites en matière d'intervention sociale.

D'une part, la naissance et la croissance d'un véritable État-providence dépendent de certaines conditions démographiques, économiques, culturelles et même spirituelles, favorables. Qu'elles viennent à se détériorer, et l'État-providence traverse des zones de turbulence. Dès la fin des années 1970, les États de redistribution ont été confrontés à des défis structurels inédits. Le passage à une économie post-industrielle ou tertiaire a eu souvent pour effet de rendre caduque une politique de plein-emploi qui favorisait des redistributions « généreuses », et de développer une nouvelle exclusion sociale à grande échelle pour les travailleurs les moins qualifiés. À cette transformation de l'économie se sont ajoutés des problèmes démographiques bien connus, liés principalement à la baisse de la natalité et à l'allongement de la durée de vie. Enfin, depuis le début des années 1980, la mondialisation de l'économie a placé les États sous de nouvelles contraintes budgétaires. Ainsi, obligeant les États-providence à se réformer après trente ans de réduction des inégalités sociales et de la pauvreté, la variation de ces divers paramètres en manifeste aussi les limites structurelles.

D'autre part, au-delà des contraintes économiques et sociales qui le conditionnent, l'État-providence doit faire face à l'apparition de besoins et de demandes toujours plus intenses et plus étendus de la

4. Gaston FESSARD, « Pax Nostra ». *Examen de conscience international*, 1936, p. 143s.

### *La diaconie de l'Église face à l'État-providence*

part des citoyens qu'il administre. Car, en définitive, ces besoins «ne comportent pas de limites intrinsèques, lorsque les aspirations multiples des hommes, éventuellement contradictoires, toujours renouvelées, deviennent des droits : droit à la sécurité, au travail, au loisir, à l'éducation, à la santé, à l'enfant, etc. Ils peuvent même s'étendre, dans les catégories sociales les plus élevées, aux animaux domestiques, devenus, à leur tour, les objets de soins intensifs, alimentaires, hygiéniques et médicaux<sup>5</sup>.» Autrement dit, le renversement libéral du primat de l'État sur la société l'expose à la peine de Sisyphe, dans la mesure où les besoins auxquels il est sommé de répondre et les inégalités qu'il veut redresser se recomposent sans cesse devant lui<sup>6</sup>.

Et lorsqu'elle en vient à réclamer la reconnaissance publique des droits culturels ou ethniques pour des collectivités concrètes de plus en plus restreintes, l'aspiration à l'égalité, moteur puissant de la «démocratie providentielle», soumet le corps politique à une épreuve particulièrement lourde. Du débat entre «libéraux» et «communautariens», il apparaît alors que, pour la cohésion de la société qu'il informe, l'État ne peut ni ne doit couvrir l'ensemble de ses aspirations, et qu'il est contraint de discerner sans cesse la limite qu'il doit fixer à sa logique providentielle.

Dès lors, puisque l'État-providence ne l'est jamais totalement, l'Église est appelée, pour sa part, à repérer les lieux où la justice fait encore défaut et à y déployer directement, selon ses charismes particuliers, le service de la charité qui est au cœur de sa mission et de sa responsabilité. La charité d'aujourd'hui est la justice de demain. Comme l'indiquait avec force le cardinal Philippe Barbarin lors de son installation comme archevêque de Lyon, «Dieu nous a montré tant d'amour, que nous ne saurions être en repos tant que nous n'aurons pas trouvé comment guérir notre monde des fléaux qui l'accablent, et d'abord celui de la haine et de la violence. S'il y a des saints aujourd'hui, la grâce ne leur manquera pas pour redonner le souffle de l'espérance partout où il fait défaut : l'accueil de la vie, les obstacles rencontrés dans l'éducation des jeunes, les dépressions, la solitude, les difficultés de la vie familiale... Avec beaucoup d'autres

5. Dominique SCHNAPPER, *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard, 2002, p. 47.

6. Jacques CHEVALLIER, *L'État post-moderne*, Paris, L.G.D.J., lextenso éditions, 3<sup>e</sup> édition, 2008, pp. 174, 238.

**PROBLÉMATIQUE** \_\_\_\_\_ **Frédéric Louzeau**

sans doute, je prie – faute d’avoir su agir moi-même – pour que se lèvent parmi nous des génies de la charité qui luttent efficacement contre les dégâts provoqués par la drogue, qui redonnent aux toxicomanes leur dignité et qui réconfortent leurs familles.<sup>7</sup>» Du même coup, pareille inventivité de l’amour exige un discernement rigoureux et incessant, éclairé par les principes fondamentaux de la doctrine sociale de l’Église, à commencer par l’option préférentielle pour les pauvres et par le respect de la subsidiarité.

**Le service de l’amour n’est jamais superflu**

Cependant, l’existence inévitable de zones sans justice ne suffit pas encore à légitimer définitivement la diaconie de l’Église envers la société. En effet, à supposer par impossible que l’État soit parvenu à accorder des droits correspondant à toute situation de détresse, resterait non moins vive la question de l’existence des acteurs préposés à l’intervention sociale, de leur formation, et de la nature des relations humaines qui s’établissent à la faveur de cette intervention. Dans la réalité, «il n’y a aucun ordre juste de l’État qui puisse rendre superflu le service de l’amour»<sup>8</sup>. En d’autres termes, l’ordre de droit, aussi développé soit-il, n’épuise jamais le mystère de la société, et la justice a toujours besoin de la charité pour ne pas se vider de sa substance<sup>9</sup>.

Car, si l’autorité politique dédaigne, consciemment ou non, de s’orienter vers la charité comme sa fin ultime, les divers bienfaits de son action deviennent précaires et ne sont plus assurés. Plus encore – l’expérience extrême des régimes totalitaires l’a montré cruellement – lorsque la charité est niée expressément, les services de l’État se pervertissent en instruments de domination et d’écrasement. En définitive, les droits sociaux et les libertés qui leur sont attachées, tout nécessaires qu’ils soient pour son bien-être, ne suffisent pas à rendre une société véritablement humaine.

Au reste, il faut remarquer avec Dominique Schnapper que l’État-providence, «en intervenant dans les relations entre les hommes par la législation du travail, par la protection sociale et par l’organisation de l’éducation et de la culture», contribue à banaliser les relations

7. *Documentation catholique*, 6 octobre 2002, n° 2277, pp. 836-837.

8. BENOÎT XVI, *op. cit.*, n° 28.

9. Voir *Compendium de la doctrine sociale de l’Église*, n° 206-207.

### *La diaconie de l'Église face à l'État-providence*

sociales en les alignant sur un modèle standard, inspiré du monde de la production, et à affaiblir l'engagement individuel des citoyens. Les liens sociaux perdent de leur spécificité substantielle en s'alignant sur des relations marchandes ou bureaucratiques, basées sur des relations contractuelles, « fondamentalement égalitaires, qui s'établissent entre un prestataire de service et son client »<sup>10</sup>.

Ainsi, comme l'indique le pape Benoît XVI, « l'État qui veut pourvoir à tout, qui absorbe tout en lui », tend à devenir « une instance bureaucratique qui ne peut assurer l'essentiel dont l'homme souffrant – tout homme – a besoin : le dévouement personnel plein d'amour. Nous n'avons pas besoin d'un État qui régente et domine tout, mais au contraire d'un État qui reconnaisse généreusement et qui soutienne, dans la ligne du principe de subsidiarité, les initiatives qui naissent des différentes forces sociales et qui associent spontanément et proximité avec les hommes ayant besoin d'aide.<sup>11</sup> »

Parmi les forces vives susceptibles d'animer substantiellement la vie sociale par l'exercice de relations personnalisantes, l'Église veut jouer un rôle spécifique et déterminant. Mieux encore, elle cherche à investir des lieux particulièrement symboliques de la condition humaine, menacés de déshumanisation, pour y insérer, selon son charisme, l'amour suscité par l'Esprit du Christ. Au gré des circonstances concrètes et historiques, et si elle est fidèle à son essence, l'Église assume alors des fonctions éducatives où prévaut l'attention aux vocations singulières, participe à des activités sociales où les personnes sont considérées comme des partenaires respectés (la protection sociale n'élimine jamais l'humiliation), instaure une relation d'alliance avec les êtres les plus fragiles que la société met à l'écart (comme le font, par exemple, les communautés de l'*Arche* ou l'établissement de soins palliatifs Jeanne Garnier). Agissant ainsi, l'Église ne prétend pas s'arroger un quelconque « monopole de la charité », mais au contraire, entend réveiller constamment l'impératif de l'amour du prochain qui, inscrit profondément dans la nature humaine, se retrouve souvent obscurci dans les faits<sup>12</sup>.

10. D. SCHNAPPER, *op. cit.*, pp. 147,169.

11. BENOÎT XVI, *idem*.

12. BENOÎT XVI, *op. cit.*, n° 31.

**PROBLÉMATIQUE** \_\_\_\_\_ **Frédéric Louzeau****Le dialogue de l'Église avec la société**

Supposons maintenant qu'un État soit totalement providentiel, qu'en outre les relations sociales qui se développent soient animées par la charité, l'Église n'aurait toutefois pas encore épuisé son service de la société. Celle-ci demeure, en effet, un sujet à qui l'Église peut et doit *parler*. Aussi, contrairement à ce qu'une courte vue pourrait laisser supposer, la diaconie ecclésiale ne se résume-t-elle pas aux actions de bienfaisance. Loin de là. Plus fondamentalement, la réflexion de l'Église sur les questions de société et le dialogue avec ses différents acteurs appartiennent aussi en propre à son champ d'action dans le corps social.

La doctrine sociale de l'Église remplit un double rôle vis-à-vis des sociétés. D'une part, elle cherche à empêcher ou dénoncer les idéologies, ainsi que les solutions pratiques (politiques, économiques, sociales), qui sont indignes de la condition humaine et la mènent à sa perte. D'autre part, de manière positive, elle propose à toute conscience qui veut l'entendre des principes et des moyens, permettant d'élaborer des solutions justes et efficaces aux problèmes du moment.

De manière générale, lorsqu'elle s'exprime ainsi dans les domaines de la vie en société, l'Église ne fournit pas telles quelles des solutions «clés en main» aux difficultés de son temps (qui sont, de toute façon, toujours très complexes). Mais, ayant écarté les conclusions hâtives et trompeuses, elle fournit des principes de réflexion (pour analyser correctement les situations), des critères de jugement (pour évaluer la bonté ou la malice des solutions proposées), et des directives d'action<sup>13</sup>. En d'autres termes, la doctrine sociale se présente comme un véritable instrument de discernement, capable d'éclairer les consciences et d'aider les citoyens aux prises avec leurs décisions collectives. Par elle, l'Église ne cherche pas à obtenir un pouvoir sur l'État, ni «imposer à ceux qui ne partagent pas sa foi des perspectives et des manières d'être qui lui appartiennent»<sup>14</sup>. S'insérant dans la lutte pour la justice «par la voie de

13. PAUL VI, *Octogesima adveniens*, 1971, n° 4 ; JEAN-PAUL II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, n° 41 ; *Catéchisme de l'Église catholique*, 1992, n° 2423...

14. BENOÎT XVI, *op. cit.*, n° 28.



### *La diaconie de l'Église face à l'État-providence*

l'argumentation rationnelle»<sup>15</sup>, elle entend seulement participer à la nécessaire purification de la raison dans sa tâche de reconnaître ce qui est juste, et de le mettre en œuvre.

Au passage, il n'est pas inutile de noter que, dans sa réflexion sociale, l'Église catholique élabore, à partir de la Révélation divine, de véritables catégories rationnelles, compréhensibles par tous (la notion de personne, les principes du bien commun, de la subsidiarité, de la solidarité, de la destination universelle des biens...). Et ces concepts revêtent une importance capitale pour éclairer les consciences. Sur les paroles qui s'échangent au cœur de la vie sociale et politique, il faut mener un discernement des esprits auquel l'Église, servante de la Vérité, ne saurait se dérober sans être infidèle à sa mission.

Aussi trouve-t-elle une raison aussi profonde que le manque de justice et l'impératif de l'amour, pour prendre place dans la vie sociale : la nécessité de parler et de dialoguer pour «éclairer l'obscur». En effet, les problèmes qui se posent à l'action collective sont le plus souvent marqués par l'obscurité (il est rarement évident de savoir comment il faut agir en conscience) et par les tensions inévitables entre les diverses prises de position (les sociétés politiques sont et seront toujours marquées par des clivages). Dès lors, tant qu'il existera des situations obscures et complexes (situations où se mêlent le bon grain et l'ivraie de manière inextricable), tant qu'il subsistera des problèmes de conscience chez les citoyens, l'Église cherchera à faire entendre sa voix.

Et le développement d'un État-providence dans les démocraties contemporaines ne leur a pas obtenu le privilège de la clarté et de la simplicité. Les questions de conscience y demeurent prégnantes

15. *Idem*. Récemment, le philosophe et sociologue allemand Jürgen Habermas a reconnu à l'Église cette possibilité d'insertion dans le débat public par la voie de l'argumentation : «si des prises de position fondées sur des motifs religieux acquièrent une place légitime dans la sphère publique politique, il sera alors officiellement reconnu, du côté de la communauté politique, que des assertions religieuses *peuvent* contribuer de manière sensée à la clarification de questions de principe sujettes à controverse. Cela soulève la question d'une traduction ultérieure de leur contenu raisonnable en une langue offrant un accès public : mais pas seulement ; l'État libéral doit alors aussi escompter de ses sujets laïques que, dans leur rôle de citoyens, ils ne tiennent pas pour absolument irrationnelle la moindre assertion religieuse.» («L'espace public et la religion. Une conscience de ce qui manque», in *Études*, octobre 2008, p. 344.)

**PROBLÉMATIQUE** \_\_\_\_\_ **Frédéric Louzeau**

d'une manière plus étendue et plus aiguë qu'auparavant. Plus étendue, car chaque citoyen d'une société démocratique devient lui-même «membre du souverain» (il peut voter, faire connaître son opinion, participer à la vie sociale par le biais des associations...). Plus aiguë, car les progrès de la science et de la technologie contemporaines placent la majorité des individus devant des problèmes de conscience inédits et immenses (dans le domaine de la bioéthique par exemple).

C'est donc parce que les démocraties providentielles sont en réalité le cadre où se posent de graves questions éthiques, élargies et profondes, que la communauté ecclésiale doit parler et dialoguer avec tous, plus que jamais d'une certaine manière. Pareil dialogue nécessite, outre un investissement conséquent dans certaines disciplines comme les sciences humaines, une authentique méthode de discernement – le dialogue entre les hommes trouvant sa mesure et ses critères de vérité dans le dialogue de l'homme avec Dieu.

**La lumière du Christ**

Pour fonder définitivement sa diaconie en faveur de la société, il est maintenant nécessaire de ne pas perdre de vue l'essence historique de l'Église qui a pour mission de représenter (théoriquement) et de rendre présent (pratiquement) le sens ultime de l'histoire humaine, tel que Dieu le conçoit, le révèle et le met en œuvre en collaboration avec l'action humaine. En d'autres termes, l'Église doit rendre présente, dans chaque *hic et nunc*, la lumière du Verbe incarné de Dieu, seule lumière capable de séparer l'humain de l'inhumain, de discerner ce qui vient du Très-Haut et ce qui vient du Mauvais.

Mais puisque l'homme naît et se développe au cœur de relations sociales, il serait vain de vouloir l'évangéliser sans chercher dans le même temps à féconder et fermenter la société par l'Évangile. «Prendre soin de l'homme signifie, par conséquent, pour l'Église, impliquer aussi la société dans sa sollicitude missionnaire et salvifique. La vie commune en société détermine souvent la qualité de la vie et, par conséquent, les conditions où chaque homme et chaque femme se comprennent et décident d'eux-mêmes et de leur vocation. Voilà pourquoi l'Église n'est indifférente à rien de ce qui, dans la société, se choisit, se produit et se vit, à la qualité morale, c'est-à-dire authentiquement humaine et humanisante, de la vie sociale<sup>16</sup>.»

16. Voir *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n° 62.

### *La diaconie de l'Église face à l'État-providence*

Il y a donc nécessité pour l'Église et la foi chrétienne de s'incarner socialement.

Or, l'émergence des États-providence contemporains marque une étape supplémentaire dans l'interaction réciproque entre la personne et la société. Jamais leurs liens n'ont été si intenses. Aussi, paradoxalement et contrairement à l'apparence immédiate, la croissance de l'État-providence oblige l'Église à fournir un nouvel investissement plus profond en direction de la société. Moins encore qu'auparavant, la mission ecclésiale ne doit se cantonner à la sphère individuelle. Elle doit trouver des moyens renouvelés de sa présence au cœur de la société, jusque dans sa dimension fondamentalement médiatique et sans préjudice de la liberté de conscience, afin que tous ceux qui cherchent la lumière et le salut du Christ comme à tâtons, puissent découvrir l'objet visible de leurs désirs, apercevoir les combats spirituels qui se présentent à eux et tenter de les mener à bien.

De manière paradoxale, c'est au moment où l'Église a perdu tout pouvoir proprement politique, mieux encore s'en est volontairement dépouillée, qu'elle est le plus à même de témoigner, au cœur de la société et de l'histoire, de la présence mystérieuse d'une Fin transcendante qui attire irrésistiblement tout à elle. Aussi l'insertion ministérielle de l'Église au bénéfice de la société atteste en définitive que les réalités politiques et économiques n'épuisent pas le mystère de l'homme et de la société, loin s'en faut, même si elles nécessitent son engagement et cherchent à en capter toutes les énergies. C'est également cette fin transcendante de l'histoire, Parousie du Christ dans sa Gloire, qui fonde en dernier ressort les trois premiers motifs d'intervention de l'Église en faveur de la société, que cet article a précédemment dégagés : déploiement de la charité dans les espaces sans justice, humanisation des relations sociales banalisées ou appauvries, discernement et dialogue avec les consciences contemporaines.

### **Conclusion**

Quels que soient les développements récents ou à venir des États-providence, il est difficile de concevoir comment les quatre motifs entrevus pour l'Église de s'insérer dans la vie des sociétés, pourraient perdre subitement de leur actualité. La crise financière et économique qui s'abat désormais sur le monde, ne les rend que plus manifestes et plus urgents : les effets sociaux dévastateurs et les

**PROBLÉMATIQUE** \_\_\_\_\_ **Frédéric Louzeau**

nouvelles pauvretés qui s'annoncent, pour ne pas dégénérer en une crise plus grande encore, appelleront un immense effort de solidarité et d'humanisation des relations, auquel l'Église cherchera à prendre part selon sa vocation propre et qu'elle aura à encourager auprès des gouvernements comme des citoyens.

Par ailleurs, il est hautement probable que les désordres du système financier entraîneront des débats serrés sur l'avenir et la refonte du capitalisme, que les nouvelles difficultés économiques pèseront, à leur manière, sur les discussions déjà anciennes au sujet des réformes de l'État-providence, et même de sa légitimité, remise en cause par la critique néolibérale<sup>17</sup>. Étant donné les enjeux correspondants pour l'humanité et ses sociétés, on voit mal l'Église ne pas chercher à mettre en garde contre les solutions faussement radicales qui tenteront nécessairement les consciences, puis à approfondir certains éléments de sa doctrine sociale pour éclairer les discernements à opérer<sup>18</sup>.

Enfin, puisque la peur de l'avenir (et de la mort) reste le facteur de déséquilibre, national ou international, le plus puissant, la diaconie de l'Église consistera, au plus haut point, à témoigner de l'espérance indéfectible qui est en elle, espérance que l'histoire humaine est aimantée vers sa consommation dans la Vie éternelle, l'Amour absolu. Espérance qui rend capable de participer de façon déterminée et énergique à l'édification d'une civilisation de justice et de paix. Espérance dont les sociétés humaines ont tant besoin pour ne pas sombrer dans le nihilisme, et pour garantir le fonctionnement harmonieux de leurs mécanismes politiques et économiques. « Nous avons besoin des espérances – des plus petites ou des plus grandes – qui, au jour le jour, nous maintiennent en chemin. Mais sans la grande espérance, qui doit dépasser tout le reste, elles ne

17. F-X. MERRIEN p. 93-99.

18. Pour exemple, parmi les dilemmes actuels de l'État-providence, on peut noter les quelques questions suivantes : doit-on continuer de considérer comme un droit absolu l'accès aux soins les plus sophistiqués, indépendamment de critères d'âge ou de responsabilités familiales ? Faut-il individualiser complètement les prestations sociales, pour tenir compte de la précarisation des liens familiaux, quitte à encourager cette dernière ? Faut-il développer ou non les mécanismes d'accès sous conditions de ressources, pour concentrer la redistribution, au risque de décourager le retour à l'emploi ? Faut-il privilégier l'accès à des gardes d'enfants et à des crèches de qualité, plutôt que les allocations en espèces ?...



### *La diaconie de l'Église face à l'État-providence*

suffisent pas. Cette grande espérance ne peut être que Dieu seul, qui embrasse l'univers et qui peut nous proposer et nous donner ce que, seuls, nous ne pouvons atteindre.<sup>19</sup>»



Frédéric Louzeau, né en 1968, prêtre du diocèse de Paris, président de la Faculté Notre-Dame (Collège des Bernardins), où il enseigne l'anthropologie philosophique et la doctrine sociale de l'Église. Il vient de publier aux PUF : *L'Anthropologie sociale du Père Gaston Fessard*, suivi d'un inédit de G. Fessard qu'il introduit et présente, *Collaboration et Résistance au pouvoir du Prince-Esclave (octobre-décembre 1942)*, avril 2009, 841 p.

19. BENOÎT XVI, *Spe salvi*, n° 31.



**Prochain numéro**  
**septembre-octobre 2009**

*Le Christ juge et sauveur*

*Communio, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009*

Yves-Marie HILAIRE

## **La charité à l'épreuve des faits XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles**

### **Nous avons perdu la classe ouvrière**

Qu'est devenue la classe ouvrière ? titrait le journal la *Croix* le 13 décembre dernier. Deux autres titres de cette enquête signalaient que le Parti communiste français ne cultivait plus son ancrage ouvrier et que les ouvriers votaient comme la moyenne des Français. Or il y a trente ans, les marxistes et certains chrétiens pensaient que la classe ouvrière portait l'avenir du monde.

Sur ce sujet et sur quelques autres, les chrétiens culpabilisaient alors, persuadés que l'Église avait perdu la classe ouvrière. Pie XI, en 1931, avait déploré « l'apostasie des classes laborieuses ». « Par notre faute » renchérisait en 1937 Henri Guillemin, qui stigmatisait la collusion de l'Église avec la bourgeoisie, rendue responsable des grandes répressions des journées de juin 1848 et de la Commune de Paris en mai 1871. À cette époque, les catholiques auraient laissé se creuser un fossé immense entre la classe ouvrière et l'Église. La vogue de la pensée binaire, nourrie de dialectique hegeliano-marxiste, fait la fortune de cette thèse excessive qui est critiquée très tôt par les historiens. Le détachement religieux d'une notable partie du peuple parisien est antérieur à la Révolution qui voit les sans-culottes piller les églises.

En 1977, Émile Poulat lance contre les idées reçues un brûlot intitulé *Église contre bourgeoisie*. L'intransigeantisme catholique, qui domine au XIX<sup>e</sup> siècle, n'est pas tendre envers le socialisme, mais il

## **INTÉGRATION** \_\_\_\_\_ *Yves-Marie Hilaire*

est aussi fortement hostile au libéralisme économique effréné que la bourgeoisie impose alors: un conflit triangulaire doit être pris en compte. L'apport de la sociographie religieuse historique, dû à Gérard Cholvy, montre bientôt que la réalité est complexe. On découvre plus d'ouvriers chrétiens qu'on ne l'avait dit. Lors des grèves de 1936 et dans la Résistance, ouvriers communistes, socialistes et chrétiens se côtoient plus qu'ils ne s'affrontent. À cette époque, la Confédération française des travailleurs chrétiens (CFTC) et la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) représentent de véritables forces sociales.

### **La christianisation ouvrière de l'ère victorienne dans les pays anglo-saxons**

Durant le dernier tiers du <sup>xx</sup>e siècle, des universitaires britanniques étendent la recherche sur le monde ouvrier et la religion, à l'ensemble des sociétés industrielles modernes, et à l'univers protestant. Ainsi Callum G. Brown, utilisant divers indices de pratique, montre que le <sup>xix</sup>e siècle est marqué en Grande-Bretagne par un essor religieux qui atteint aussi les classes laborieuses. Prédicateurs populaires méthodistes, baptistes, salutistes, prêtres catholiques et anglicans, hommes et femmes d'œuvres anglicans s'adressent aux pauvres, les prennent en charge et pratiquent une charité active. Des parlementaires chrétiens font voter des lois sociales qui tentent d'éradiquer les abus les plus criants du libéralisme économique: travail des enfants, durée de la journée de travail, protection contre les accidents, absence de repos dominical, lutte contre les taudis. Les progrès de la démocratie, avec l'extension en cinq étapes du suffrage électoral, font évoluer cette société dure et inégalitaire.

L'historien Hugh MacLeod a comparé, chiffres à l'appui, l'évolution des trois grandes métropoles, Berlin, Londres et New York. Tandis que le monde ouvrier de Berlin connaît une déchristianisation accusée, qui inquiète l'empereur Guillaume II et qui laisse entre les deux guerres un vide spirituel dans lequel s'insère en 1933 le national-socialisme néopaïen, une toute autre évolution affecte les classes populaires de Londres et de New York. À Londres et en Grande-Bretagne, il n'y a pas eu véritablement de divorce entre le socialisme et la foi chrétienne. Plusieurs leaders travaillistes, depuis l'un des fondateurs Keir Hardie jusqu'à Tony Blair, en passant par George Lansbury (1859-1940) et Stafford Cripps (1889-1952), ont





---

### *La charité à l'épreuve des faits*

été des chrétiens fervents. À New York, des paroisses nationales accueillent et encadrent les ouvriers immigrants.

Aussi lorsque le grand conflit de civilisation embrase le monde de 1939 à 1945, le nazisme germanique néopaïen, qui a submergé l'Allemagne, se heurte à la résistance du patriotisme et de la ferveur religieuse du Royaume-Uni et des États-Unis et à celle de divers milieux chrétiens en France et en Europe occupée, préparés à cette opposition au cours des années trente.

### **Les Vincentiens et l'anthropologie du don charitable**

Les recherches sur les grandes œuvres charitables se sont multipliées ces dernières années, et ont renouvelé nos connaissances sur l'histoire de la charité à partir de la société de Saint-Vincent-de-Paul, « organisation souche » s'il en fut. La grande thèse de Matthieu Bréjon de Lavergnée sur cette société charitable repose sur une prosopographie rigoureuse de 809 dirigeants parisiens et nationaux, qui permet de connaître la sociologie des responsables : 60 % de bourgeois, 20 % de nobles, 20 % de petits bourgeois et de gens modestes. Plus de la moitié d'entre eux sont ou ont été au service de l'État, ou exercent une profession libérale. Dans une capitale qui possède, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, onze œuvres différentes pour « la visite aux pauvres, le soulagement des malades et des vieillards », les membres de la société vincentienne visitent et secourent 12 % des indigents parisiens. Après l'insurrection de juin 1848, la société prend soin aussi des familles des insurgés : « le seul titre pour être admis au secours est d'en avoir besoin ».

Si les secours matériels – alimentaires notamment – sont privilégiés, le confrère n'oublie pas que le pauvre est une « figure du Christ », mais il intervient avec délicatesse en matière spirituelle, car « il faut savoir attendre l'heure de Dieu, savoir être patient comme Lui-même ». L'anthropologie du don charitable, analysée dans cette étude, montre que la charité fonde le lien social en Dieu, éduque le confrère et le pauvre, « ouvre les confrères à l'altérité et secoue le confort d'un individualisme bourgeois ».



**INTÉGRATION** \_\_\_\_\_ *Yves-Marie Hilaire***L'organisation de la charité face aux nouvelles  
pauvretés de la deuxième moitié du xx<sup>e</sup> siècle**

À une époque où la confiance en l'État-providence, dispensateur de la justice sociale, avait quelque peu discrédité la charité, celle-ci s'est trouvée confortée par la création d'œuvres nouvelles et souvent pionnières, parce qu'elles répondent chaque fois à de nouveaux besoins. Ainsi au lendemain d'une guerre qui a causé d'immenses ruines et de terribles drames humains, et qui avait vu la création de la CIMADE protestante pour aider les innombrables personnes déplacées, la *Caritas* allemande réorganisée, le «Secours catholique» français créé en 1946 par un organisateur hors pair Mgr Rodhain, «Emmaüs» fondé en 1949 par le généreux abbé Pierre, prennent leur part dans la reconstruction sociale de l'Allemagne et de la France. «Aide à toute détresse» (ATD), association non confessionnelle lancée en 1957 par l'abbé Joseph Wresinski, découvre le quart-monde et permet à des familles déshéritées de sortir de la misère et de participer à leur propre formation. D'autres créations répondent à des besoins spécifiques : ainsi pour les handicapés, «l'Office chrétien des handicapés» fondé par le Père Bissonnier et Marie-Hélène Mathieu (1963), et l'*Arche* de Jean Vanier (1964).

Les années 1965-1980 voient la montée d'une crise de civilisation qui, marquée par l'éclatement de nombreuses familles, entraîne une véritable déchristianisation dans l'Europe du Nord, caractérisée par le déclin des cérémonies religieuses de passage des quatre temps de l'existence : baptême, catéchèse et première communion, mariage, obsèques. Néanmoins face aux misères, aux guerres et aux répressions qui affectent le Tiers-monde et les régimes totalitaires, les chrétiens demeurent actifs avec le «Comité catholique contre la faim et pour le développement» CCFD (1962), la «Délégation catholique à la coopération» (1967) et «l'Aide à l'Église en détresse» qui secourt les pays de l'Est. Les chrétiens participent aussi à la création d'«Amnesty international», en 1961, et à celle de «l'Action des chrétiens pour l'abolition de la torture» (ACAT) en 1974, pour défendre les droits de la personne humaine.

En 1968-1971, *Caritas Internationalis* et l'*Ordre de Malte* organisent un pont aérien vers le Biafra en guerre (5 295 vols), et en 1992, l'association *Sant'Egidio* parvient à ramener la paix au Mozambique. Avec les organisations non gouvernementales qui se multiplient à partir des crises des années 1970, la générosité déborde de plus en plus le cadre des confessions religieuses, mais les chrétiens



---

### *La charité à l'épreuve des faits*

demeurent présents. Tandis que les vastes réseaux du «Secours catholique», des diverses «Caritas», et de la «Société de Saint-Vincent-de-Paul» restent fort actifs, de nouvelles associations sont fondées par des chrétiens à partir des années quatre-vingts, pour répondre à des besoins spécifiques : ainsi les *Banques alimentaires* dans diverses villes de France, *Aux captifs la libération* à Paris, *Habitat et humanisme* à Lyon.

L'encyclique *Dieu est Amour* (2006) prend tout son sens dans ce contexte. Après l'évanouissement du rêve marxiste, elle clarifie les rapports de la justice et de la charité : «L'ordre juste de la Société et de l'État est le devoir essentiel du politique... l'amour – «caritas» – sera toujours nécessaire, même dans la société la plus juste». Elle précise : «Notre époque demande une nouvelle disponibilité pour secourir le prochain qui a besoin d'aide». Et Benoît XVI fait référence au Décret sur l'apostolat des laïcs du Concile Vatican II, qui anticipe sur la mondialisation de l'économie : puisque «la distance entre les hommes est en quelque sorte vaincue... l'action caritative peut et doit aujourd'hui avoir en vue absolument tous les hommes et tous les besoins».

Yves-Marie Hilaire, né en 1927, marié, 3 enfants, 12 petits-enfants, 3 arrière-petits-enfants, professeur émérite d'histoire contemporaine à l'Université Charles-de-Gaulle, Lille-III. Dernières publications : *Histoire de la Papauté, 2000 ans de mission et de tribulations* (sous sa direction, réédition Points Seuil, 2003) ; *Le fait religieux aujourd'hui en France. Les trente dernières années* (1974-2004), Éd. du Cerf, 2004, en collaboration avec G. Cholvy, D. Delmaire, S. Fath.



*Communio, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009*

Olivier LANDRON

## **Les associations catholiques ou d'inspiration catholique dans les prisons françaises au XX<sup>e</sup> siècle**

**B** IEN que l'État français s'inscrive dans un cadre laïque depuis 1905, les catholiques, au XX<sup>e</sup> siècle, sont restés très présents dans différents secteurs de la société, et tout spécialement dans l'univers carcéral. Telle la présence des aumôniers, mais aussi celle de diverses associations fondées par des catholiques, qui ont joué un rôle essentiel dans l'amélioration des conditions de vie des détenus.

De ce point de vue-là, elles ont un peu pallié les carences de l'Administration pénitentiaire dont l'insuffisance budgétaire était récurrente et dont la politique se limitait souvent à la pure sécurité. Parmi ces associations, la plus importante et la plus structurée a été de loin le *Secours catholique* qui a servi de référence à plusieurs d'entre elles pour exercer une influence sur l'humanisation des prisons françaises au XX<sup>e</sup> siècle.

Dans un premier temps, nous verrons de quelle manière elles ont tenté de rompre la solitude des personnes incarcérées, puis comment elles leur ont apporté une aide matérielle, enfin quelle a été leur action en faveur de la réinsertion des prisonniers.

————— *Les associations catholiques dans les prisons françaises*

**Rompre la solitude des détenus : au fondement  
des associations issues du catholicisme**

*La visite aux prisonniers*

L'OVDP<sup>1</sup> (L'Œuvre de la Visite aux Détenus en Prison) a joué un rôle déterminant dans les visites aux prisonniers. Elle naît en 1927, à l'initiative d'un membre de la Société Saint-Vincent de Paul<sup>2</sup>. Dans les années 1930, l'OVDP est particulièrement active dans les prisons de Paris et de la région parisienne, telles que celles de La Santé, du Cherche-Midi, de Fresnes, de Versailles et de Melun. En 1945, Paul Amor, directeur de l'Administration pénitentiaire, prend contact avec l'OVDP pour l'associer pleinement à sa réforme des prisons françaises. Il donne un statut aux visiteurs de prisons qui, depuis la fin des années 1920, n'avaient pas de prérogatives bien définies. Ainsi, ils pouvaient entrer dans les cellules et bénéficiaient d'une certaine liberté d'action dans les établissements pénitentiaires. Si Paul Amor a souhaité une vive collaboration avec l'OVDP, il a aussi voulu la contrôler à travers le statut des visiteurs de prison qu'il a mis en place.

Au lendemain de la seconde Guerre mondiale, l'OVDP multiplie les initiatives pour augmenter le nombre de ses adhérents. En 1947, elle est présente dans 144 villes en France qui abritent un établissement pénitentiaire, alors que le pays comprend 200 cités abritant une prison. Concernant la visite des détenus, il était demandé aux membres de l'OVDP de rencontrer les prisonniers une fois par semaine pendant un quart d'heure. Pour une question d'efficacité voulue par l'association, chaque adhérent ne devait pas s'occuper de plus de dix détenus. L'OVDP a toujours privilégié les détenus de droit commun car elle les jugeait plus exposés à la rechute que les prisonniers politiques. Pour les cadres de l'association, les faiblesses des prisonniers de droit commun provenaient, en priorité, des détresses morales, familiales et matérielles. Dans le même sens, l'OVDP a donné la priorité aux primaires, c'est-à-dire aux détenus dont c'était la première condamnation, les récidivistes étant jugés moins malléables et plus retors à un éventuel amendement. Pour les mêmes raisons, l'association, issue de la société Saint-Vincent-de-Paul,

1. En 1992, l'OVDP se laïcise pour devenir l'ANVP (Association Nationale des Visiteurs de Prison).

2. *Jéricho*, n° 157, mai 1992.

## *INTÉGRATION* \_\_\_\_\_ *Olivier Landron*

préférerait se tourner vers les jeunes détenus plutôt que vers des prisonniers plus âgés et réputés plus endurcis. Après la Seconde Guerre mondiale, l'OVDP a étendu ses activités bien au-delà de la simple visite aux prisonniers : elle s'est directement occupée d'insérer et de reclasser les sortants de prison. À diverses reprises, en particulier en 1950, l'Administration pénitentiaire a retiré leur carte à plusieurs membres de l'OVDP parce qu'ils n'avaient pas visité assez souvent les détenus au cours du mois, alors qu'elle demandait qu'un visiteur de prison rencontre les prisonniers au moins deux fois par mois. Ces mesures disciplinaires peuvent étonner, quand on sait que les visiteurs étaient, par définition, bénévoles, et qu'ils ne recevaient aucune rétribution de l'État et encore moins de l'Administration pénitentiaire. À partir des années 1960, les visiteurs et visiteuses de prison ont souvent entretenu des relations conflictuelles avec les éducateurs, sans doute pour deux raisons. Tout d'abord, les adhérents de l'OVDP jouaient souvent le rôle d'éducateurs durant l'Entre-deux-guerres. De ce fait, les visiteurs n'ont pas vu d'un bon œil l'Administration pénitentiaire créer des postes d'éducateurs qui semblaient se substituer à eux. Par ailleurs, les membres de l'OVDP, attachés au catholicisme, se trouvaient en décalage sur le plan religieux avec des éducateurs qui ne partageaient pas les valeurs chrétiennes.

« Entraide et Amitié » est aussi une association qui s'est spécialisée dans la visite aux prisonniers, surtout originaires du Maghreb. Elle a été fondée en 1979 par le père Maurice Lefebvre<sup>3</sup>, jésuite. « Entraide et Amitié » a entrepris de visiter les détenus des prisons de La Santé, de Fresnes, de Fleury-Mérogis et de Bois d'Arcy. L'action de l'association ne s'est pas limitée à la visite des prisonniers, en grande partie nord-africains, mais elle s'est aussi étendue aux démarches administratives en leur faveur qui concernaient l'obtention de papiers et de vêtements, mais aussi le retrait de bagages dans les consignes. De 1979 à 1983, « Entraide et Amitié » avait visité plus de 4 000 personnes en prison.

### *Le courrier aux prisonniers*

Le Courrier de Bovet est né de la volonté de rompre la solitude des détenus en leur permettant d'avoir des échanges épistolaires. C'est en 1950, à l'issue du premier congrès international de criminologie,

3. *La Croix*, 20 avril 1983.

### *Les associations catholiques dans les prisons françaises*

que le Père Mouren, adjoint à l'aumônier général des prisons, a confié à Madame de Bovet<sup>4</sup> son idée de procurer des correspondants aux détenus sans famille. Madame de Bovet courut au début quelques risques : de très nombreux libérés défilèrent chez elle. Elle les invitait à déjeuner, voire à dormir. Elle distribuait de l'argent aux sortis de prison pour qu'ils se réinsèrent. En 1956, alors que Madame de Bovet connaissait des problèmes de santé, le Père Mouren confia l'œuvre à Madame Diard. En 1960, l'œuvre fut reconnue comme association Loi 1901 et prit le nom du *Courrier aux prisonniers*, pour devenir ensuite le *Courrier de Bovet*. L'œuvre se développa rapidement : en 1962, elle avait 752 correspondants pour un millier de prisonniers concernés ; en 1992, l'association avait 800 adhérents qui étaient en relations épistolaires avec 3 000 prisonniers. Cette année-là, quatre cents lettres avaient été échangées. Toujours en 1992, 83 % des adhérents étaient des femmes et 17 % des hommes ; 80 % de l'ensemble habitaient en province. En 2004, l'œuvre comptait 1 100 correspondants pour un nombre de prisonniers de 1 200 personnes ; la moyenne d'âge était de 50 ans. Les lettres envoyées par les détenus au Courrier de Bovet, qui assurait par la suite la redistribution auprès de ses adhérents, était de l'ordre de 400 par semaine.

L'association est apparue rapidement comme une œuvre essentiellement féminine, car la grande majorité des correspondants était des femmes, de l'ordre de 90 % des adhérents. Le « Courrier de Bovet » a toujours dû gérer une difficulté de taille : regroupant en très grande majorité des femmes, il s'est adressé à une population carcérale à 95 % masculine. Les risques de dérives psychologiques ou affectives étant toujours possibles, le « Courrier de Bovet » a fait appel, dans les années 1990, à des psychologues pour former les adhérentes. De 1950 au début des années 1980, l'association est restée confidentielle en raison des fortes restrictions concernant la correspondance des prisonniers. Cependant, au début des années 1980, la réforme du ministre de la Justice Badinter a permis aux prisonniers d'écrire beaucoup plus. « Le Courrier de Bovet » s'est aussi beaucoup préoccupé des difficultés rencontrées par les correspondants en raison du manque de culture des détenus et de leur problème à communiquer par l'écriture.

4. *Bulletin des Aumôniers*, n° 54, 1962.

## **INTÉGRATION** \_\_\_\_\_ **Olivier Landron**

### *Des enseignements pour les détenus*

« Auxilia », une œuvre d'aide aux prisonniers par l'enseignement, a été fondée par Marguerite Rivard (1897-1940) qui s'est proposée de rompre l'isolement des prisonniers en leur proposant des cours par correspondance. L'association s'était d'abord tournée vers les malades, avant d'offrir des enseignements aux détenus. En 1960, sur la demande de l'Administration pénitentiaire et en dépit des réticences de certains de ses membres, elle se tourne vers les détenus bien portants, après avoir dispensé des cours par correspondance aux prisonniers du sanatorium de Liancourt. À partir de 1965, l'association est devenue non confessionnelle, tout en gardant des valeurs qui l'avaient animée depuis les origines : la solidarité, le respect, l'amitié et l'échange. En 1966, au sein de l'association *Auxilia*, 610 professeurs enseignaient à 1 650 prisonniers. Les matières enseignées étaient le français, les mathématiques, les langues, la philosophie, la religion, enfin le droit. Au-delà de la pédagogie, les enseignants d'*Auxilia* avaient une mission humaniste et sociale : leurs cours débouchaient sur des échanges et parfois des confidences de la part des détenus. De ce fait, les professeurs leur apportaient un vrai soutien moral<sup>5</sup>. En 1987, les 3 000 élèves d'*Auxilia* comptaient 1 400 handicapés et 1 600 détenus. Par l'association, les prisonniers recevaient des machines à écrire, des calculettes électroniques, ainsi que des cassettes pour l'apprentissage des langues. En 2006, le nombre de prisonniers, ayant bénéficié des cours par correspondance d'*Auxilia*, était un peu supérieur à 3 000 et la moitié d'entre eux provenait des maisons d'arrêt<sup>6</sup>.

### **Le Secours Catholique et l'aide matérielle apportée aux détenus**

#### *Le rôle déterminant de Céline Lhotte dans la fondation du Service « Prisons » du Secours catholique*

Céline Lhotte (1888-1963) a été la pionnière du service social dans les prisons au cours des années 1940, et l'une des premières assistantes sociales dans l'univers carcéral. Au début de la Seconde Guerre mondiale, en septembre 1939, Céline Lhotte intègre le

5. *Messages*, n° 166, septembre 1966.

6. *Compte rendu d'activité en 2006*, archives d'*Auxilia*.



### *Les associations catholiques dans les prisons françaises*

«Secours National» qui fait appel à elle. À partir de 1945, elle se tourne vers l'univers carcéral, souhaitant devenir la «sœur et l'amie des prisonniers<sup>7</sup>». En 1947, alors que le Service Social des Prisons est bien lancé et qu'elle y a largement contribué, elle décide de donner sa démission, en ayant au préalable désigné celle qui lui succéderait. Ses qualités d'organisatrice étaient reconnues par les acteurs de la réforme pénitentiaire de 1945, Paul Amor et Pierre Cannat, mais aussi par le futur ministre de la Justice, Edmond Michelet.

En 1948, Céline Lhotte entre au «Secours Catholique» comme responsable du Service-Prisons. Elle y restera jusqu'à sa mort en 1963. Lorsqu'elle intègre le mouvement créé par l'abbé Rodhain pour s'occuper du secteur «Prisons», elle continue de voyager beaucoup, en voiture ou en train, toujours curieuse de faire de nouvelles rencontres ou d'expérimenter de nouvelles idées pour améliorer le sort des détenus. Si Céline Lhotte a été embauchée au «Secours Catholique», c'est surtout en raison de sa bonne connaissance des rouages de l'administration pénitentiaire, des personnalités en place, ainsi que des besoins des prisonniers et de leurs familles. En raison des liens puissants qui unissaient le «Secours Catholique» et l'Aumônerie générale des prisons du fait de leur fondateur commun, l'abbé Rodhain, Céline Lhotte est devenue une pièce-maîtresse dans l'organisation des premiers congrès des prisons.

#### *Les opérations «colis de Noël» et le versement d'argent aux détenus*

Les colis de Noël ont été l'une des manifestations les plus visibles de l'engagement matériel du Secours Catholique auprès des détenus. La première opération de ce type avait eu lieu en 1963. Dès le début, le mouvement a souhaité personnaliser les cadeaux faits aux prisonniers, pour éviter d'établir avec eux des contacts superficiels, et tisser avec eux des relations profondes. Traditionnellement, une partie non négligeable du budget du «Secours Catholique» concernant les prisons y était consacrée. Ainsi en 1977, l'opération «colis de Noël» avait coûté 160 000 francs. Devant les demandes de détenus qui affluaient pour l'obtention du colis de Noël, le directeur du service «Prison», Jean Bonet, a dû préciser à plusieurs reprises que le colis était destiné exclusivement aux prisonniers et aux prisonniers indigents et sans soutien extérieur. Pour préparer l'envoi des colis de

7. Yvonne BOUGÉ, *Sans voile, ni cornette...*, Paris, Salvator, 1964, p. 30.

**INTÉGRATION** \_\_\_\_\_ **Olivier Landron**

Noël, le «Secours Catholique» envoyait un questionnaire au directeur de chaque établissement pénitentiaire afin de connaître les besoins des détenus. Lors du bilan<sup>8</sup> dressé après l'opération des colis de Noël de 1982, l'association fondée par Monseigneur Rodhain avait constaté, qu'en prison, sa présence était plus tolérée qu'ardemment souhaitée. La même année, l'opération des colis de Noël et les versements sur les pécules des prisonniers avaient coûté un million de francs à l'association. Cette même année, 72 délégations du Secours Catholique avaient participé à la diffusion de colis aux prisonniers.

Traditionnellement, les colis étaient composés de produits alimentaires. Or, en 1982, le Secours Catholique prend clairement conscience qu'ils ne correspondent plus à la demande des détenus qui réclament des objets usuels d'ordre vestimentaire ou hygiénique, d'où des interventions auprès de l'administration pénitentiaire. Lors du bilan de l'opération «colis de Noël» en 1982, l'association rappelait au personnel pénitentiaire que la manière de donner les colis aux détenus était plus importante que son contenu. Pour Noël 1986, le Secours Catholique avait mobilisé 80 délégations à travers toute la France, ce qui s'est traduit par des actions menées dans 119 prisons. L'engagement financier était de 1 230 000 francs : 12 000 prisonniers avaient été concernés et 240 bénévoles du Secours Catholique impliqués directement. Les interventions des membres du Secours Catholique dans les prisons se sont aussi manifestées par le versement d'argent au pécule des détenus. Au-delà de l'aide financière, son objectif est de créer des rencontres de qualité avec les personnes incarcérées, en accordant de l'importance aux gestes qui apportent de l'espérance (poignée de main, sourire, petites fêtes). Il s'agissait aussi de rester à l'écoute des plus faibles : prisonniers mineurs, malades, étrangers. De ce point de vue-là, le Secours Catholique mettait un point d'honneur à travailler avec d'autres partenaires comme les chefs d'établissements pénitentiaires, les surveillants et les services socio-éducatifs, ainsi que les aumôniers.

*L'action du SEP 91 (Service Entraide Prison 91) en faveur des détenus de la prison de Fleury-Mérogis*

Cette association est née en 1985 à l'initiative des aumôneries catholique et protestante de la Maison d'Arrêt de Fleury-Mérogis,

8. *Bilan Noël 1982*, Archives du Secours catholique, service «Prisons».

### *Les associations catholiques dans les prisons françaises*

située dans l'Essonne, d'où son nom, SEP 91. Elle a eu comme activité importante la confection de colis de vêtements dans le cadre de ce que l'on appelle le vestiaire. En 2004, SEP 91 avait apporté à la prison de Fleury-Mérogis 1 958 colis de vêtements. Il a également eu comme tâche de rechercher des objets personnels appartenant aux prisonniers. Ainsi, en 2003, ses membres ont assuré 230 recherches concernant ces « bagages » qui se trouvaient la plupart du temps dans des hôtels, des foyers sociaux, dans des consignes de gares ou à celle de l'aéroport de Roissy. Enfin, toujours en 2003, 3 680 détenus de la prison de Fleury-Mérogis ont fait appel aux services de SEP 91 pour régler des problèmes urgents allant des opérations financières, à des demandes auprès du juge d'instruction, en passant par des prises de contact auprès de l'Administration pénitentiaire. Parmi les nombreuses activités<sup>9</sup> de SEP 91, l'une des plus importantes concerne l'accueil des familles dans un local installé face à la Maison d'Arrêt des Hommes de Fleury-Mérogis. Ce service mobilisait, en 2004, dix-sept bénévoles. Un peu plus de 360 permanences avaient été assurées au cours de cette année-là et, toujours au cours de la même période, 5 875 personnes avaient été accueillies dans ce local. Elles étaient venues demander des renseignements, exposer leurs difficultés face à l'incarcération d'un proche.

### **La réinsertion des détenus : l'objectif des associations catholiques ou d'inspiration catholique**

À un degré ou à un autre, toutes ces associations ont eu comme but la pleine réintégration dans la société des sortants de prison. Plus que les mouvements laïques de philanthropie, elle a constitué la grande caractéristique de l'action des catholiques dans le monde carcéral au XX<sup>e</sup> siècle.

#### *L'engagement d'une association en province : le CAD (Comité d'Aide aux détenus)*

La naissance du CAD est due à l'abbé Gaston Pineau qui l'a fondé à Tours en décembre 1949, alors qu'il était aumônier de la Maison d'arrêt de la ville. Ce prêtre avait été sensible à la misère

9. *Assemblée générale*, 20 mars 2004, archives de SEP 91.

**INTÉGRATION** \_\_\_\_\_ **Olivier Landron**

d'un sortant de prison qui lui demandait de l'argent. L'association s'est employée à fournir aux anciens prisonniers un hébergement, un emploi et une formation. Dès l'origine, le CAD a orienté son action dans deux directions : l'accompagnement des détenus qui n'avaient que peu de perspectives de réinsertion, et l'appel à l'opinion publique, invitée à prendre conscience de ses responsabilités face à la délinquance. À plusieurs reprises, sa revue *Perspectives* dénonce les employeurs qui se montrent réticents pour accueillir des hommes et des femmes, qui, après une incarcération, essaient de retrouver une place dans la société.

*La Fraternité du Bon Larron et l'association « Lève-Toi et Marche » : l'influence marquante du Père Yves Aubry*

« La Fraternité du Bon Larron » est née en 1981 à l'initiative du Père Aubry (1921-2002), aumônier de la prison de Bois d'Arcy et engagé dans le courant charismatique. Si le « Bon Larron » a centré ses activités sur la visite aux prisonniers et la correspondance avec eux, elle n'a pas oublié la question de la réinsertion, une fois qu'ils étaient libérés. C'est ainsi qu'au milieu des années 1980, l'association a accueilli des sortants de prison sur une péniche amarrée sur le quai de Boulogne-Billancourt, expérience qui a pris fin quelques années après, en raison de rixes entre les anciens détenus, alimentées par l'alcoolisme. Ces relations conflictuelles entre les occupants s'étaient aussi traduites, entre autres, par l'incendie de la chapelle.

« Lève-toi et Marche » est une autre association qui est née indirectement du Père Aubry. Elle voit le jour en 1989 à Maurepas, dans les Yvelines, à l'initiative de sœur Marie-Agnès Bossaert, franciscaine de Notre-Dame, et de Serge Rechart<sup>10</sup>, un ancien prisonnier qui s'était converti sous l'influence du Père Aubry. L'association est conçue clairement comme étant un lieu de passage pour les sortants de prison et non un endroit définitif, afin qu'ils se reconstruisent et acquièrent assez de compétence pour retrouver une place dans la société. En 1991, avec le soutien des Franciscaines de Notre-Dame et l'aide de Monseigneur Thomas, évêque de Versailles, l'association « Lève-toi et Marche » reçoit ses premiers hôtes : huit dans la maison de Maurepas et six dans un appartement des Hauts-de-Seine. Serge Rechart se donne comme mission de suivre chacun des prisonniers libérés et d'être exigeant pour les responsabiliser, tout en

10. *France Catholique*, décembre 1989.

### *Les associations catholiques dans les prisons françaises*

les guidant pendant les six mois que dure l'accueil. En 1996, cent personnes avaient été accueillies dans ce cadre de vie familiale, rompant ainsi avec leur passé. Malgré des échecs chez quelques sortants de prison meurtris par les conditions carcérales, l'alcool ou la drogue, le taux de réinsertion était de 70 %. « Lève-toi et marche » a tenté de transmettre trois valeurs aux sortants de prison qu'elle accueillait : le sens du travail, l'honnêteté, la vérité.

#### *Le dynamisme du Secours Catholique au service des sortants de prison*

Le Secours Catholique, de par ses structures et son savoir-faire, est l'association catholique qui, de loin, a le plus agi pour réinsérer les anciens prisonniers après la Seconde guerre mondiale. Il s'est beaucoup engagé dans l'accueil de sortants de prison, dans le cadre de ses cités. En octobre 1972, la délégation du Secours Catholique, à Paris, a organisé un congrès dont l'essentiel a été consacré à la réinsertion des détenus. Le thème était le suivant : « Action en faveur des détenus et sortants de prison ». L'intervention principale était celle d'Henri Melchior, de la délégation de Paris. Son titre était : « Problème du sortant de prison ». Dans son exposé, il citait Céline Lhotte qui disait en 1959 : « Le point le plus important de ce qui constitue le problème si complexe de la détention, c'est celui de la préparation du détenu à sa sortie de prison et à sa réinsertion dans la société.<sup>11</sup> » Henri Melchior portait un regard négatif sur les sortants de prison. En tout premier, lieu, il pointait du doigt le délabrement psychologique des anciens prisonniers. En second lieu, il était persuadé que l'action de l'Administration pénitentiaire, dans le domaine de la réinsertion, n'était pas assez efficace. Selon lui, les Comités de probation et d'assistance aux libérés avaient le tort de trop souvent laisser les anciens détenus livrés à eux-mêmes. Pour le délégué du Secours Catholique, sans liens familiaux solides, sans argent, souvent victimes dans leur jeunesse de carences affectives, ceux-ci ne pouvaient que difficilement se réinsérer.

En 1979, Jean Bonet, directeur du service « Prisons » du Secours Catholique, précisait que celui-ci hébergeait des détenus libérés, dans son foyer de la Comète à Paris, mais aussi dans ses petites

11. *Action en faveur des détenus et sortants de prison*, congrès organisé par la délégation de Paris du Secours Catholique, octobre 1972, Archives du Secours Catholique, service « Prisons ».

**INTÉGRATION** \_\_\_\_\_ **Olivier Landron**

unités d'accueil de Caen, Bordeaux et Toulouse. En 1981, dans une lettre<sup>12</sup> adressée à Michel Fauqueux, délégué à l'animation au Secours Catholique, Jean Bonet lui faisait remarquer que le casier judiciaire constituait l'un des principaux obstacles à la réinsertion, du fait qu'il limitait fortement l'embauche des anciens détenus.

En 1984, la délégation de la Région « Nord » du Secours Catholique s'est réunie à la Cité Saint-Martin pour aborder la question des sortis de prison<sup>13</sup>. Elle s'est montrée sensible aux besoins exprimés par les sortants de prison. Il s'agissait d'abord des nécessités fondamentales comme manger, dormir, se vêtir, trouver un travail ou des ressources. Mais le mouvement a essayé de répondre à d'autres demandes des personnes libérées comme une aide dans les démarches administratives, une écoute patiente, établir tout simplement une relation d'amitié. En 1988, le Secours Catholique, qui comptait plus de 61 000 bénévoles, avait vu plus de 4 000 familles de détenus le contacter. De même, toujours en 1988, plus de 8 000 sortants de prison s'étaient adressés à lui. Au milieu des années 1980, il a milité pour que les prisons en France puissent bénéficier à côté d'elles d'un centre d'accueil, d'écoute et d'information pour les prisonniers libérés et pour leurs familles. Afin de faciliter la réinsertion des futurs sortants de prison, le Secours Catholique a réfléchi aux moyens à mettre en œuvre pour que les établissements pénitentiaires puissent s'ouvrir sur la société, malgré parfois leur grand éloignement des centres urbains et leur isolement traditionnel. Le mouvement catholique estimait également que, pour aider à la resocialisation des prisonniers libérés, il était nécessaire de multiplier les interventions de fins connaisseurs de la prison comme des magistrats, des avocats, des médecins, des membres de l'ANPE.

En 2002, le Secours Catholique a réalisé un document intitulé *L'accompagnement des sortants de prison*. En préambule, il était indiqué que les principaux dangers pour les sortants de prison étaient l'isolement et le rejet social. En s'occupant de la réinsertion des anciens détenus, le Secours Catholique se trouvait sur le terrain du S.P.I.P. (Service Pénitentiaire d'Insertion et de Probation) dont c'était la mission. Toutefois le mouvement catholique justifiait sa

12. *Lettre de Jean Bonet à Michel Fauqueux*, 29 octobre 1981, archives du Secours Catholique, service « Prisons ».

13. *La sortie de prison*, compte rendu de la rencontre à la cité Saint-Martin, 10 mai 1984, archives du Secours Catholique, service « Prisons ».

### *Les associations catholiques dans les prisons françaises*

présence parce qu'il estimait que le service administratif n'avait pas les moyens de réaliser ses objectifs. Or pour réussir la réinsertion des anciens prisonniers, le Secours Catholique estimait fondamental de travailler avec d'autres partenaires comme le S.P.I.P. mais aussi les JAP (Juges d'Application des Peines), ainsi que la CAF et la COTOREP. Dans le document précité, le mouvement catholique donnait des consignes de base pour accompagner les ex-prisonniers. Il s'agissait d'abord de comprendre le contexte social du sortant de prison, sa personnalité, ses conditions de détention. Pour le Secours Catholique, l'accompagnement des sortants de prison ne consistait pas seulement à assurer les conditions matérielles à la sortie, mais aussi à aider la personne dans son cheminement lucide sur les causes qui l'avaient amenée en prison, sans moralisme ni culpabilisation, avec bienveillance, sans tomber non plus dans l'angélisme.

Le Secours Catholique considérait que plusieurs éléments étaient nécessaires à une bonne réinsertion sociale des anciens détenus. Le premier concernait les liens familiaux constituant l'un des soutiens essentiels pour les sortants de prison. En dehors du soutien familial, le mouvement catholique estimait que d'autres conditions étaient nécessaires pour une bonne réinsertion : posséder un logement, un travail, avoir quelques ressources, enfin pouvoir bénéficier de l'aide d'un ou de plusieurs accompagnateurs bénévoles. Les délégations du Secours Catholique ont essayé d'agir à tous ces niveaux pour palier les déficiences de l'Administration pénitentiaire. Le Secours Catholique lui demandait de favoriser ses actions en milieu carcéral afin de responsabiliser les détenus et de les rendre acteurs de leur vie. Il voulait également qu'elle facilite l'accès à la prison d'intervenants extérieurs tels que des représentants de l'ANPE, de l'ASSEDIC et de la Mission Locale.

Au cours du XX<sup>e</sup> siècle, et spécialement, depuis 1945, les associations issues du catholicisme comme le Secours Catholique, l'OVDP, Auxilia, Entraide et Amitié, le Courrier de Bovet, SEP 91, la Fraternité du Bon Larron se sont révélées indispensables au fonctionnement des prisons, ne serait-ce que par leur volonté de les humaniser. Cela peut paraître curieux dans un pays comme la France où l'Église et l'État se sont séparés depuis 1905 ; mais l'administration pénitentiaire s'est peu à peu rendu compte qu'en raison du manque récurrent de moyens financiers, l'engagement de ces associations nées de l'idéal catholique lui était foncièrement indispensable. Deux autres éléments expliquent cette collaboration : la morale chrétienne et l'idéal de la réinsertion ; c'est parce qu'elles proposaient une éthique

***INTÉGRATION*** \_\_\_\_\_ ***Olivier Landron***

et une réhabilitation au cœur de la société que ces associations, émanant du catholicisme, sont apparues comme très utiles à l'Administration pénitentiaire même si leurs dénonciations des mauvaises conditions de vie des détenus les rendaient parfois suspectes à ses yeux. Il n'est pas douteux que la présence en prison des associations catholiques ou inspirées du catholicisme peut ouvrir la voie à un dialogue fructueux entre un État français, ancré dans la laïcité, et l'Église.

Olivier Landron, Université catholique de l'ouest, faculté de théologie d'Angers (Histoire).



*Communio, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009*

Jean-Guilhem XERRI

## « Aux Captifs la libération »

« **A**UX Captifs la libération » est une association fondée en 1981 par un prêtre du diocèse de Paris, Patrick Giros. Son action repose sur les fondamentaux suivants : la prise en considération des personnes de la rue dans leurs dimensions « corps et âme », un travail social authentiquement humain, une dynamique de rencontres sur leurs territoires de vie, sous la forme de « tournées-rue les mains-nues », l'Église comme porteuse de sacrement et signe de miséricorde pour les exclus.

Ce projet est porté aujourd'hui par une cinquantaine de salariés et plus de cent cinquante bénévoles, autour d'un triptyque opérationnel : tournée-rue, accueil et programme de rupture.

### **Spiritualité**

La spiritualité de son action s'exprime par trois mots clefs : *rencontrer, accompagner, révéler.*

#### ***Rencontrer***

La dynamique fondamentale est d'« aller vers les personnes de la rue en étant envoyé par l'Église ». Concrètement, les tournées-rues s'effectuent deux par deux, là où vivent, survivent ou zonent les « gens de la rue ». Ces rencontres se vivent dans une démarche de fidélité, de gratuité et d'inconditionnalité.

## **INTÉGRATION** \_\_\_\_\_ *Jean-Guilhem Xerri*

*La fidélité* s'incarne dans la constance du trajet, dans l'horaire et le binôme de tournée-rue. Elle est un signe de stabilité et d'engagement pour les personnes rencontrées.

*La gratuité* (ou « Mains-Nues ») consiste à d'abord proposer sa présence avant un service ou une assistance. Elle nous fait sentir que les tournées-rues sont comme un mystère de présence, plus qu'un parcours à accomplir sur les trottoirs avec des objectifs à remplir. Le don à faire est d'abord celui de sa propre personne ; se donner soi-même avant de donner quoi que ce soit. Avoir pour projet, non pas de convertir l'autre ou de le changer, mais de lui révéler qu'il a du prix à nos yeux, et du prix aux yeux de Dieu (*Isaïe* 43, 4). Et cette expérience des « mains-nues » ne peut se vivre qu'en reconnaissant ses propres pauvretés.

*L'inconditionnalité* consiste à ne pas choisir celui que je vais rencontrer dans la rue ; en particulier ne pas aller seulement vers ceux qui *a priori* ont le plus de chances de s'en sortir. « Je ne sais pas si je peux quelque chose pour toi, mais, tu peux avoir confiance, je suis là, avec toi ».

### **Accompagner**

#### Passer de la prestation à la relation

Dans le travail avec les plus démunis, une question préalable est essentielle : sont-ils des problèmes à résoudre, ne sont-ils que soumis à des déterminismes sociaux, en manque de toits, de papiers, de travail ? Auquel cas, la lutte contre l'exclusion consiste à leur donner ce qu'ils n'ont pas. Ou bien, les exclus sont-ils d'abord des hommes et des femmes à rencontrer, dont la soif fondamentale est d'être aimés et d'aimer. Dans cette optique, le cœur du travail social est de remettre de la relation, et donc du sens, dans la démarche d'accompagnement. La relation doit précéder la prestation.

#### Accompagner toutes les dimensions de la personne

Dans une perspective chrétienne, le Salut s'adresse à l'être tout entier. Aussi, l'ensemble des dimensions humaines doivent être prises en considération dans l'accompagnement. Les dimensions temporelles : sociales, médicales, culturelles, ...mais le registre spirituel aussi. Dans le charisme des Captifs, l'accompagnement ne se conçoit que centré sur la personne et sa globalité : « l'Homme et tout l'Homme » ! Plusieurs registres ont été exploités : social, culturel spirituel et culturel.

---

**« Aux Captifs la libération »***Sur le plan social*

Nos actions s'appuient sur des compétences professionnelles type assistants sociaux, éducateurs, référents sociaux... Professionnellement, l'accompagnement s'est développé en fonction des évolutions des problématiques de la rue. En effet, de multiples visages sur nos trottoirs sont apparus : délinquance, drogue, prostitutions féminine, masculine, grande errance, SDF, migrations, jeunes... Progressivement, de nombreuses initiatives ont alors vu le jour. Nous mentionnerons entre autres un club de prévention spécialisée pour jeunes en 1990, un « espace-solidarité-insertion » en 1995, ou début 2010 un centre de stabilisation élaboré comme un lieu de vie réellement partagée avec des personnes de la rue.

*Sur le plan culturel*

Les Captifs organisent depuis plusieurs années une manifestation appelée « le festival de la rue » qui donne une tribune d'expression artistique et culturelle aux personnes rencontrées. Les personnes que les Captifs et d'autres mouvements amis accompagnent, pendant deux jours, sur le parvis de Notre Dame, présentent aux passants de Paris ou de passage le fruit de leur travail et de leurs talents : photos, dessins, théâtre, musique... ; occasion aussi de débats, d'échanges et de rencontres. La joie d'avoir été considéré et honoré se lit sur les visages de certains, provoquant la surprise des Parisiens qui n'imaginaient pas que des « SDF » soient « capables de ça ».

*Sur le plan spirituel*

Les personnes de la rue, comme beaucoup d'autres en situation de souffrance psychique, portent des interrogations existentielles restées en jachère. Leurs vies, douloureusement marquées par des ruptures, des échecs ou des impasses attendent d'être accompagnées par des hommes, des femmes, prêts à les rejoindre sur ce chemin « à la recherche du sens perdu ». La vie, la mort, l'espérance, la famille, la réconciliation, l'amour, le corps : autant de réalités dont leur expérience est lourde, et qu'il s'agit d'entendre et creuser avec eux...

*Sur un plan culturel*

L'association propose, dans le respect de la liberté de chacun, des temps de partage, des pèlerinages, des célébrations permettant d'abreuver la soif intérieure de ces personnes.

## **INTÉGRATION** \_\_\_\_\_ *Jean-Guilhem Xerri*

### Un accompagnement jusqu'à la mort

L'accompagnement des personnes de la rue doit aller jusqu'à la mort. Partant du constat que les SDF sont ignorés jusque dans leur mort et que pour les SDF vivants, cette réalité est particulièrement douloureuse, les Captifs ont été à l'origine des « Morts de la rue », devenu aujourd'hui un collectif constitué d'une quarantaine d'associations qui fait mémoire de ces défunts ignorés et rappelle la dignité de ces personnes.

### Une expérience de médiation sociale

Les liens établis dans le cadre de nos activités professionnelles avec les pouvoirs publics sont importants car ils constituent un des moyens par lesquels les Captifs peuvent exercer leur mission de « médiation sociale » ; c'est-à-dire d'explication, de témoignage sur la réalité de ce que vivent les personnes dans la rue. Pour vraiment les servir et pouvoir envisager des réponses, il est nécessaire aussi de vivre la rencontre avec les responsables politiques ou sociaux. À travers cette médiation sociale, ce qui se joue plus profondément, c'est aussi la capacité de notre mouvement, qui a un statut associatif, d'asseoir son fonctionnement et son positionnement institutionnels dans la Cité, tout en restant dans une logique ecclésiale.

### **Révéler**

#### Le baptême fait de nous des missionnaires

Un chrétien est disciple du Christ, et il reçoit, en Église, la mission de proclamer la Bonne Nouvelle. L'un des signes du Royaume n'est-il pas que « les pauvres seront évangélisés » (*Luc 7, 22*) ? Et cette Bonne Nouvelle est d'abord pour les plus pauvres ; elle est une espérance, à travers les espoirs qui naissent dans nos accompagnements ; un visage de Dieu miséricordieux à travers nos traits ; une rencontre avec un Dieu qui se fait proche à travers notre fidélité. En cela, nous ne faisons que suivre le mouvement du Christ, qui nous a rejoints dans notre condition humaine.

#### Les personnes de la rue nous révèlent nos échecs collectifs

À travers les pauvres, il se dit des choses ; mais « on n'entend pas le cri de la rue » disait Patrick Giros. Cet aveuglement masque en quoi les pauvretés des personnes de la rue sont les symptômes d'une société qui va mal, dans son rapport à la consommation, au travail,

---

### « Aux Captifs la libération »

à l'autre, à l'habitat, à la sexualité... Les personnes de la rue sont les images résultant de nos échecs : collectifs, familiaux, sociétaux, mais ils sont aussi des signes tangibles que la ville devient inhumaine. La logique qui concourt à l'exclusion sociale est présente dans nos vies. Est-ce que nous en repérons les signes ? En quoi participons-nous à l'(in)humanisation de la société ?

Dieu se révèle dans la rencontre avec les plus pauvres

Dans cette relation avec le pauvre, le Christ nous évangélise. Et le Dieu qui se révèle est un Dieu fragile qui s'inscrit dans les limites d'un temps, d'un corps, avec ses fragilités, blessé, mortel. Lui qui est la Source dit : « J'ai soif » (*Jean* 19, 28). Le pauvre, c'est le Christ, et le Christ, c'est le pauvre par excellence. La phrase du procureur Pilate : « Voici l'homme » (*Jean* 19, 5) dit la fragilité de Dieu. C'est le Dieu qui a voulu avoir besoin des hommes.

Cela veut dire qu'il est présent à toutes les souffrances de notre monde et, en particulier, qu'il habite encore toutes les pauvretés aujourd'hui. Sur la face de tout pauvre, se reflète la face douloureuse du Christ. C'est en ce sens qu'ils sont un signe de la présence du Christ dans nos communautés.

Si le Christ continue à être crucifié dans le cœur des pauvres, serons-nous comme les disciples au mont des Oliviers, à sommeiller ? Ou bien saurons-nous veiller ?

### Un travail social chrétien ?

#### *De l'espoir à l'espérance*

L'accompagnement des exclus est de l'ordre du concret, de l'action, de l'incarné. Il doit être aussi un signe : signe pour faire entendre et regarder les personnes de la rue autrement ; signe pour mettre en valeur le « déjà-là » de la vie ; signe pour révéler le projet des chrétiens : servir la vie, d'autant plus qu'elle est blessée et fragile.

Ce service doit agir dans la réalité présente, actuelle, temporelle. Mais depuis le matin de Pâques, nous savons que la vie va au-delà de ce que nous voyons, sentons, touchons... Elle est aussi un à-venir. Et cet événement de la résurrection nous fait conjuguer le futur proche de l'espoir à l'horizon de l'espérance. Nous sommes alors conduits dans le travail social à élargir la compétence à la confiance, l'efficacité à la fécondité, l'investissement généreux au don gratuit, le possible à la promesse, l'actuel à l'avènement.

## **INTÉGRATION** \_\_\_\_\_ *Jean-Guilhem Xerri*

### *La Charité : une affaire de spécialistes ?*

L'exercice de la Charité dans le travail social avec les exclus consiste donc à remettre de la relation là où elle a été rompue et à accompagner la personne dans toutes les dimensions de son être. Tous les chrétiens sont concernés, de façon non optionnelle. Pourtant, parfois, il semble que la Charité soit considérée comme une affaire de spécialistes. Formulée de façon provocante, la question pourrait être : « Qui va s'occuper des pauvres du secteur, en espérant alors qu'ils dérangent le moins possible : les services sociaux, une association caritative ? »

La Charité ne peut pas être « sous-traitée » : elle est l'affaire de tous. En effet, des compétences professionnelles sont nécessaires pour certains aspects techniques du travail social, mais l'essentiel, nous l'avons vu, est de nature relationnelle. Ce sont là les compétences du regard et du cœur qui sont requises, et pour cela, nul besoin de diplômes.

### *Quelle place pour les plus pauvres dans nos communautés ?*

Cette interrogation doit devenir prioritaire, concernant ceux qui n'y ont pas leur place, ceux qui y sont invisibles. Passer du « qui va s'en occuper ? » à « comment les recevoir et les accueillir ? ». S'interroger sur nos communautés : lieux d'exclusion supplémentaires ou occasions de communion ? Les pauvres aussi ont une âme ! L'Église est fondée pour la nourrir. La vraie question consiste à se demander si l'Église est un lieu où les pauvres se sentent chez eux. L'Église voulue par Jésus n'est pas celle des puissants, des forts, elle est celle des petits. Les exclus de la société seront-ils aussi les exclus de l'Église ? Les sans-abris ne sont pas des sous-paroissiens mais des paroissiens comme les autres. Le Christ nous appelle à faire Église avec eux. Et nous pouvons témoigner que des réalisations sont possibles !

## **Conclusions**

La personne qui porte la fragilité ou traverse l'exclusion est une personne à part entière. Elle ne peut pas être réduite à ses déterminismes. Elle vaut davantage que son image ou son rôle social. Elle demeure un mystère. Sa vie a un sens, même si la brutalité et l'absurdité de la souffrance peuvent parfois en faire douter. Sa valeur s'écrit

---

*« Aux Captifs la libération »*

dans une histoire personnelle avec ses ombres et ses lumières. Derrière toute souffrance il y a un cri, une prière dont l'écoute peut ouvrir un chemin. Plus que jamais, nous devons veiller; veiller à ce que les plus petits d'entre nous ne soient pas « chosifiés », mis à l'écart, ou réduits à leurs seuls besoins physiologiques.

L'accompagnement des plus pauvres doit passer par l'expérience de l'amitié autant que de la compétence. Il navigue sur un canal étroit entre utopie et fatalisme; entre idéologie et condescendance; entre instrumentalisation et bonne conscience. Leur service nécessite davantage une transformation personnelle et collective que des révolutions meurtrières et violentes. Autre façon de le dire, éradiquer la pauvreté ou la douleur consiste à veiller à ne pas faire disparaître les exclus ou ceux qui ont mal.

Fondamentalement, l'objectif du travail social doit être de faire éprouver aux humiliés et aux captifs leur dignité, leur unité et leur fraternité. C'est pourquoi il s'agit d'inventer des chemins d'amitié avec les plus pauvres où la gratuité et le professionnalisme trouvent leur pleine place. Une telle perspective concerne, bien sûr, l'accompagnement des personnes: tout ce qui la favorise peut être aussi un élément de choix des politiques de lutte contre l'exclusion.

Jean-Guilhem Xerri a suivi un long parcours hospitalo-universitaire, et s'est formé en management et en sciences humaines. Il est aujourd'hui biologiste hospitalier, chargé d'enseignement à l'Université et consultant. Président de l'association « Aux captifs la libération ».

*Communio, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009*

Bernard DEVERT

## **« Habitat et Humanisme » : le chemin d'Emmaüs pour un autre visage de la ville**

### **Présentation d'« Habitat et Humanisme »**

Le Père Bernard Devert a fondé l'association « Habitat & Humanisme » à Lyon en 1985. Aujourd'hui, H&H, reconnue d'utilité publique, peut s'appuyer sur 2 000 bénévoles et 155 salariés ; elle compte quarante-neuf associations dont une à Bruxelles. L'organisation mise en place a permis de loger plus de 10 000 familles en difficulté, H&H mettant en œuvre une économie de résistance à l'égard de l'exclusion. Quelle ville possible ? C'est à cette interrogation que l'association essaye de répondre dans une approche de réconciliation de l'économique et du social, de l'humain et de l'urbain.

L'accompagnement des familles est au cœur de son engagement pour leur permettre de passer d'une situation d'assistance à une réelle autonomie. La société foncière d'Habitat et Humanisme a un patrimoine de plus de 1 800 logements, l'association disposant également de plus de 4 500 logements en location, sous-location ou dispositif d'urgence. Le Père Devert qui définit H&H comme « un laboratoire de chercheurs en solidarité », la présente comme un des pionniers de « l'utilisation des mécanismes financiers et juridiques liés à l'épargne de solidarité ».

Depuis vingt-quatre ans, Habitat & Humanisme développe des supports d'épargne solidaire pour trouver des réponses concrètes à la situation du mal logement. Particuliers, associations, entreprises, sont invités à partager une partie de la rémunération de leur capital



---

« *Habitat et Humanisme* » : le chemin d'Emmaüs

en échange souvent d'un crédit d'impôts. Un euro investi permet d'en mobiliser quatre autres.

Cet effet de levier se construit à partir de différents « outils d'investissements » :

– souscription d'actions de la Foncière d'Habitat & Humanisme dans le cadre d'un appel public à l'épargne dûment autorisé par l'Autorité des Marchés Financiers (AMF). Cette société agréée par l'État bénéficie de subventions d'investissements des collectivités locales et de prêts à longue durée de la Caisse des Dépôts et Consignations. Elle est aussi accompagnée par de nombreux établissements financiers, notamment mutualistes et coopératifs ;

– souscription de parts du Fonds Commun de Placement « Habitat et Humanisme », fonds éthique et de partage : le 1/4 des intérêts annuels est versé à titre de don à Habitat et Humanisme ainsi qu'une partie des droits d'entrée et des frais de gestion ;

– souscription au contrat d'assurance-vie d'Habitat et Humanisme dont 10% des sommes collectées sont investies au sein de la Foncière pour financer des logements d'insertion ;

– ouverture d'un livret Agir Habitat et Humanisme, destiné aux particuliers et aux personnes physiques : toute la souplesse et la simplicité d'un livret d'épargne dont la moitié des intérêts annuels est versée sous forme de don à Habitat et Humanisme ;

– souscription au Fonds Commun de Placement d'Entreprise solidaire : dans le cadre de l'épargne salariale, Habitat et Humanisme bénéficie de plusieurs FCPE ;

– ouverture d'un livret « Epidor Solidaire » : réservé aux organismes sans but lucratif, c'est un livret bancaire dont le taux de partage des intérêts est laissé au choix du souscripteur.

H&H, reconnue comme un des acteurs de la mixité sociale, s'appuie sur un partenariat public-privé très développé, ses opérations revêtant toujours un caractère d'intérêt général.

La personne ou famille logée est suivie par des professionnels de l'accompagnement mais aussi par des bénévoles. Les liens amicaux qui se construisent ne sont pas indifférents au recul des situations d'exclusion comme la qualité du logement et de l'environnement. L'accompagnement revêt différentes formes, de l'aide à la création de liens avec les voisins à celle d'un soutien dans les démarches administratives ou encore à la recherche d'emploi. « L'aidant » vit cette mission dans une réciprocité, pour considérer qu'il peut lui-même être aidé par l'accompagné.

## **INTÉGRATION** \_\_\_\_\_ **Bernard Devert**

Habitat et Humanisme a déjà permis à beaucoup de ces familles de reconstruire un avenir stable et durable<sup>1</sup>.

### **Le vrai visage de la ville**

#### *De l'anonymat à l'exclusion*

Dans l'anonymat des villes, les habitants semblent tenir des rôles mais beaucoup se cachent derrière des masques. Il n'y a donc personne pour entendre ou pour comprendre ceux-là mêmes qui se trouvent en situation de rupture. Un constat s'impose, celui du refus du vivre ensemble, le logement social étant trop souvent assimilé à celui des cas sociaux. Ne nous étonnons pas si nos agglomérations portent les traces de l'apartheid. L'altérité fait peur, alors nous nous enfermons dans nos quartiers, dans nos tours, jusqu'à créer un urbanisme qui hurle le refus de la différence. La ville éloigne ceux qu'elle considère comme inopportuns. Et c'est ainsi que se créent d'autres espaces qui portent le nom de « banlieue », c'est-à-dire littéralement le « lieu du bannissement ».

Devant ce constat, « Habitat et Humanisme », depuis près de 25 ans, promeut une action de résistance pour dire non à un logement qui sépare ou qui stigmatise la pauvreté et par là même l'entretient et la durcit. Non également au fait que des personnes sont condamnées à attendre parfois près de huit ans pour obtenir un habitat décent. Beaucoup alors ont abandonné et trouvent refuge dans des squats ou sous les ponts qui ne les relient plus à rien sauf à les rejeter vers l'invisible de la ville. Tragique constat qui conduit « Habitat et Humanisme » à bâtir en marquant une attention à la fragilité qui seule, rend possible la cohésion sociale au sens où Paul Ricœur dit que le fragile est l'objet même de la responsabilité pour être confié à notre garde, à notre soin.

Il n'y a pas de cohésion sociale là où il n'y a pas d'hétérogénéité autorisant la mixité.

#### *Cohésion et mixité sociale*

La mixité sociale, souligne Vincent Berthet (Économie et Humanisme<sup>2</sup>) n'est pas une cohabitation ni une juxtaposition; elle instaure

1. [www.habitat-humanisme.org](http://www.habitat-humanisme.org)

2. « Économie et Humanisme », centre de réflexion dominicain, créé par le Père Lebret. L'Humanisme d'Habitat et Humanisme exprime cette relation de filiation

---

**«Habitat et Humanisme»: le chemin d'Emmaüs**

la personne et la ville. La personne nous éloigne de l'individu et de ses illusions de puissance et d'autonomie qui font échec à l'échange. La personne se construit dans la relation à l'autre, c'est-à-dire dans une tension entre l'autonomie et la dépendance, entre l'aptitude et l'insuffisance.

La mixité instaure les conditions d'une ville à vivre en la situant dans la perspective de l'agora, du décroisement des quartiers et des strates sociales. L'approche de l'hétérogénéité nécessite sans doute les conditions d'un appriovissement, mais elle appelle tout autant une ambition politique pour une cohérence entre les liens et les lieux sans lesquels la ville demeurera inhospitalière pour ceux qui n'en partagent pas les codes et les clés. La mixité procède d'une utopie, c'est-à-dire d'un lieu à faire naître.

La grande douleur des pauvres, c'est que personne n'a besoin de leur amitié rappelle Maurice Zundel. «Si vous saviez quelle détresse c'est pour nous de toujours recevoir sans jamais pouvoir donner», dit l'un d'eux, qui poursuit: «on vient chez nous pour apporter, jamais on ne s'arrête!» Oui, il est terrible d'être considérés comme rien pour avoir comme seul tort de ne rien posséder!

Refuser de posséder c'est sans doute s'inscrire dans une économie autrement.

*Invention et Partage*

Tout est prêt, dit le Maître (*Matthieu 22,1-14*), venez au repas de noce, mais les invités déclinent l'invitation avec des excuses de riches: ils n'avaient pas de temps. Préoccupés par leurs affaires, ils étaient devenus durs et prédateurs au point d'avoir perdu l'esprit

---

entre E&H et H&H. «Nombreux sont les acteurs d'Habitat et Humanisme qui ont des liens avec les Dominicains, ou furent inspirés par leurs réflexions, par le rôle important qu'ils ont joué dans la pensée sociale et dans un certain nombre d'initiatives sur le projet de la ville, les liens avec le monde économique, le patronat, etc.» (Interview de Jean-Pierre Aldeguer, Directeur de la Fédération Habitat & Humanisme, ancien directeur adjoint de l'Agence d'urbanisme de la région lyonnaise, propos recueillis par Catherine Foret, le 14 avril 2006, *Millénaire*, le Centre Ressources prospectives du Grand Lyon). Voir aussi, *ibid.*: «Habitat & Humanisme s'est créé à Lyon, parce qu'à Lyon de tout temps, le monde chrétien, le monde non chrétien, le monde économique, le monde social, les gens de droite, de gauche... ont eu l'habitude de travailler ensemble».

**INTÉGRATION** 

---

 **Bernard Devert**

de gratuité nécessaire pour entrer dans la fête. La salle de noces reste vide. Étonnant parallèle entre ce repas de noces et une ville vidée de la mixité sociale. Les relations sont altérées, l'alliance est blessée. «Le roi se mit en colère», dit la parabole et il donne l'ordre à ses serviteurs d'inviter tous ceux qu'ils trouveront. «Le roi entra pour voir les convives». Il vit un homme qui ne portait pas le vêtement de noce. Ne symbolise-t-il pas ceux-là mêmes qui se considèrent d'un autre monde et entendent le faire savoir avec leur superbe ? L'habit de fête, lorsque nous le revêtons, n'est-il pas celui de la fraternité ?

Cette naissance à une société plus humanisée dont la ville est le phare ne se réalisera pas au forceps mais par la reconnaissance d'un discernement qui éveille la nécessité au changement jusqu'à faire chanceler la peur des uns et la crispation des autres.

Une large réflexion s'impose sur le financement du logement social et sur sa fiscalité. Des améliorations, certes, ont été apportées mais elles doivent être poursuivies ; il ne s'agit pas de supprimer les béquilles fiscales sans lesquelles le marché du logement s'effondre, mais de les orienter pour répondre aux attentes les plus urgentes. Des fonds «dorment» pendant que des personnes dorment dans la rue ! Si cette observation naïve ne nous fait pas réagir, c'est que nous sommes probablement moins vivants que nous ne le croyons !

De ces vies abîmées par des silences assourdissants, comment s'en sortir pour nous ouvrir à une parole libérante ? Comment construire une économie où l'homme est enfin reconnu ? Bâtir et se construire, tel est l'enjeu d'«Habitat et Humanisme» pour promouvoir une économie du sens. Les questions posées sont déjà des ouvertures : «Quel être de relation suis-je ? Quelle disponibilité intérieure me donné-je pour ne pas enfermer l'autre dans son histoire, mais le reconnaître pour ce qu'il est, plus encore pour ce qu'il est appelé à devenir ? Suis-je prêt à un accompagnement réciproque, à prendre soin non pas des faiblesses mais de nos communes fragilités ? » Alors se présente cette «porte étroite» de l'Évangile qui, franchie, nous fait gagner en vérité et liberté. Il n'y a pas de présence à l'autre sans partage des blessures. Que de pudeur et de nécessaires distances un tel accompagnement suppose pour que cette rencontre soit aussi celle de la découverte de la tendresse ou encore d'une humanité réhabilitée, ce qui est sans doute très proche !

Il est de ces heures qui suscitent une charité inventive ou une solidarité active. Que puis-je alors garder lorsqu'il m'est donné d'observer, non sans souffrances, que l'autre, à force de ne compter pour rien se considère pour rien jusqu'à ne plus demander que les

---

«*Habitat et Humanisme*»: le chemin d'Emmaüs

miettes de la table? «À table... il tentait d'en imposer d'une façon incroyable; il étalait son dédain et sa morgue sur tout le monde» (*Le joueur* de Dostoïevski). L'étalement des richesses fait que la ville se développe en s'étalant pour mieux faciliter les séparations. Il nous faut veiller à cette distance qui inexorablement crée de l'étrangeté. Cette symbolique de la table dans le récit d'Emmaüs est ce lieu d'un fulgurant partage qui a laissé à jamais la trace d'un autre regard.

Si l'argent démonétise tout sentiment, le cœur a le devoir d'interroger l'économie pour en faire un service du frère. C'est dans ce partage que l'indifférence cédant du terrain, nous assistons à des ruptures décisives. Le monde ancien s'en va et nous voyons comme à Emmaüs des hommes dont le cœur brûle de la charité même du Ressuscité devenir les bâtisseurs d'une autre réalité.

Déjà ne voyons-nous pas des signes de l'abandon du «j'ai et je prends» pour préférer le don du partage, chemin d'une économie solidaire?

*Une économie au service des hommes*

J'ai; je prends. Ces verbes directs, langage des boursiers lorsqu'existait «la corbeille» n'ont pas perdu de leur actualité pour illustrer la rapidité et parfois la brutalité des marchés qui après avoir flambé ont brûlé les illusions des uns et les attentes des autres. L'effondrement s'il n'était que celui des cours ne serait pas si grave – plaie d'argent n'est pas mortelle – mais il met hors course bien des entreprises victimes de pratiques qui ont affecté leur crédit.

Comment pourrait-il en être autrement, le crédit n'étant que l'autre mot de la confiance? Pour avoir été moqués, les masques sont tombés, faisant apparaître que le grossier enrichissement de quelques-uns s'était fait au préjudice de l'intérêt général.

La société est sous le choc au point de se demander comment cela fut possible. Aucun responsable n'a sifflé la fin de la partie pour dire cela suffit, rien ne pouvant alors suffire pour combler l'avidité.

«J'ai», ils prirent les richesses qui n'étaient encore que virtuelles. Cette soif de possession a conduit à ce que les plus fragiles se trouvent dépossédés du minimum. Les subprimes furent finalement la prime achetée pour être expulsés. Les produits dérivés que se mirent à encenser les sachants, ont occulté un mensonge partagé jusqu'à entraîner par cette titrisation les conditions mêmes de cette dérive que finalement annonçait le label même de ces investissements proposés.

## **INTÉGRATION** \_\_\_\_\_ **Bernard Devert**

Sainte colère qui naît de cette observation à l'égard de ceux qui ne se sont inquiétés que de vouloir devenir plus riches encore au point de rendre pour un grand nombre les conditions de vie inquiétantes.

La morale de cette désastreuse histoire mondialisée conduit à émettre deux réflexions :

L'outrancière financiarisation qui voulut susciter une nouvelle ère n'est pas tenable, l'économie ne pouvant durer que si elle est finalement solidaire. Or, il n'y a pas de solidarité là où les hommes sont oubliés.

L'économie sociale et solidaire, si elle est touchée par les conséquences de la crise, est étrangère à sa cause. Il y a ici un constat qui offre les conditions pour en sortir, le chaos étant directement lié à la perte de l'éthique ou, plus gravement, à sa transformation en paravent.

L'utopie ne fait sourire que les cyniques ; seule, elle fait gagner la cohésion sociale et offre la clé du succès à des personnes qui se croyaient condamnées à l'échec ; elle est pour tous la chance d'inscrire une réconciliation entre les systèmes de production et ceux de répartition.

Cette approche ne représente-t-elle pas déjà 10% du champ de l'économie sociale, qui a aujourd'hui toute pertinence pour changer d'échelle dès lors que dans la traversée de la crise des voix se font entendre non pour crier au secours mais pour rappeler que le seul recours est une économie pour l'homme ?

Habitat et Humanisme est au cœur de cette attention et de cette perspective.

Bernard Devert fut d'abord promoteur immobilier de 1973 à 1985. Ordonné prêtre en 1987 à 40 ans, il fut responsable de la paroisse de la Mulatière (Rhône-Alpes) de 1987 à 1992, puis aumônier au centre anticancéreux Léon-Bérard de Lyon de 1993 à 2005. Président de la Fédération Habitat et Humanisme qu'il a fondée en 1985, il est chargé des questions de toxicomanie et de logement des personnes âgées auprès du diocèse de Lyon avec l'association La Pierre Angulaire. Le P. Devert a publié *Une ville pour l'homme. L'Aventure d'Habitat et Humanisme*, Paris, Éd. du Cerf, 2005 ; *Aux Frontières de la vie*, CLD, 2006 ; *Un toit pour mes frères. Propositions pour une économie solidaire*, CLD, 2007.

*Communio, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009*

François SOULAGE

## Secours catholique et action sociale

**L**E Secours Catholique est un Service d'Église dont l'action est tournée vers l'aide aux plus pauvres. Son action s'inscrit dans la tradition de l'Église, et elle trouve sa source dans ce que l'on appelle « la diaconie de l'Église ». Cette diaconie de l'Église est l'une des expressions essentielles de la foi chrétienne à côté de la liturgie et des sacrements. La charité n'est pas une annexe de la foi chrétienne ; elle est l'un des fondements de la mise en œuvre de l'Évangile. Elle n'est pas une matière à option. La charité doit être un acte des communautés. Elle doit trouver sa place au cœur même de la liturgie et de la parole. En ce sens, l'action du Secours Catholique s'insère pleinement dans l'action de l'ensemble de l'Église.

Cette action sociale menée par le Secours Catholique s'inscrit dans la grande tradition de l'Église qui, au fil des siècles, a toujours été en pointe dans l'émergence et le développement d'institutions dites « caritatives » qui ont toujours eu comme vocation de s'adresser à tous ceux qui étaient en marge des systèmes organisés. C'est ainsi que sont nées les institutions hospitalières et que sont nées les institutions scolaires, qui ont toujours été en avance sur l'évolution de la société. L'action sociale doit donc prendre aujourd'hui des formes qui comportent toujours cette vision prophétique. Cependant, pour s'exercer, elle doit s'insérer dans son temps.

Elle a connu de profondes modifications à mesure que les organisations politiques évoluaient et à mesure de la structuration de la société. L'action du Secours Catholique doit tenir compte plus que jamais de l'action menée par les Pouvoirs publics. Elle ne doit pas

## **INTÉGRATION** **François Soulage**

se situer en remplacement d'une action défailante, mais en complément par rapport à des actions qu'aujourd'hui les Pouvoirs publics ne sont pas à même de mener, en particulier du fait de la spécificité des situations des personnes qui sont difficiles à intégrer dans une action publique à vocation plus générale.

La situation ne cesse d'ailleurs d'évoluer puisque, par exemple, au cours des cinquante dernières années, avec l'amélioration des conditions générales d'existence, la fonction de l'État a beaucoup changé. Nous sommes passés d'un système dans lequel la quasi-totalité de la population pouvait bénéficier d'une action sociale du fait d'une politique de redistribution très généreuse, elle-même rendue possible par la croissance économique, à un système beaucoup plus inégalitaire.

Aujourd'hui, sous l'effet conjugué de la remise en cause de l'intervention de l'État comme acteur direct, de la fin de la période dite « des Trente Glorieuses », période de croissance continue, et de la très grande diversité des besoins des individus, ainsi que de l'accroissement de leurs demandes, l'État ne couvre plus la totalité des besoins. La crise économique accroît encore les difficultés, puisque l'État, à la recherche de ressources, soit pour lui-même, soit pour le système de protection sociale, cherche à rendre de plus en plus souvent payant l'accès à divers biens sociaux. Que l'on prenne, par exemple, les participations des patients aux frais sociaux, les retenues sur remboursements de la Sécurité Sociale, ou que l'on observe la diminution des remboursements de médicaments.

Il est donc nécessaire de revisiter l'idée même d'action sociale du Secours Catholique. Pendant longtemps et jusqu'à il y a une dizaine d'années, le Secours Catholique, fidèle à la tradition de son fondateur Mgr Jean Rodhain, avait essentiellement une politique d'aide et de secours pour les personnes qui, au fil des évolutions de la politique publique, se trouvaient mises à l'écart des bénéficiaires de la société.

Mais au fil des années, les équipes du Secours Catholique ont constaté qu'un grand nombre de personnes, non seulement se trouvaient directement dans le besoin, mais connaissaient une situation personnelle, familiale, professionnelle, qui rendait l'aide à leur apporter beaucoup plus complexe qu'un simple secours matériel. Les facteurs psychologiques, les difficultés de logement, la très grande fragilité de secteurs économiques qui provoquent un très grand nombre de licenciements, la situation faite aux immigrés avec ou sans papiers, la multiplication des familles monoparentales, les grandes difficultés des enfants, sont autant de situations qu'un État,



---

### *Secours catholique et action sociale*

à travers ses structures, ne peut pas ou très difficilement, prendre en charge.

« Si, – comme le dit le Pape Benoît XVI dans l'Encyclique *Deus caritas est* (§31) – *les êtres humains ont besoin de quelque chose de plus que de soins techniquement corrects, ils ont besoin de cœur et d'humanité* ».

C'est autour de cette idée que le Secours Catholique donne depuis plusieurs années la priorité à l'accompagnement qui répond au besoin exprimé par Benoît XVI d'être « *un cœur qui voit* ».

L'accompagnement nécessite d'aller loin dans la recherche, avec les personnes accompagnées, de leurs besoins réels en fonction des situations qu'elles ont connues. La définition de l'accompagnement est elle-même très exigeante puisque, accompagner quelqu'un, c'est aller avec cette personne-là où elle a elle-même décidé d'aller. Cela signifie, comme le dit Benoît XVI (§ 34 de l'Encyclique), que « *pour que le don ne diminue pas l'autre, je dois me donner moi-même* ».

Il n'est donc pas question pour celui qui accompagne, de donner la direction, mais au contraire, d'aider chaque personne accompagnée à trouver elle-même sa voie et son chemin. L'accompagnant doit de son côté aider à un discernement. Cela nécessite indiscutablement une plus grande professionnalisation. Face à cette professionnalisation, il ne faut pas pour autant renoncer au bénévolat. Mais la professionnalisation implique un effort de formation à l'écoute, un effort d'acceptation de la différence, une capacité à prendre son temps, que seule une démarche qualifiée permet d'obtenir. C'est pourquoi le Secours Catholique mène une politique de formation extrêmement active.

Ce faisant, le Secours Catholique dans son action sociale perçoit nécessairement les cassures de la société liées au fonctionnement d'un système économique qui laisse sur le côté trop d'individus. Il n'est plus possible de soulager les situations de pauvreté qui sont de plus en plus criantes, sans s'interroger sur les causes qui entraînent ces conséquences particulièrement si peu satisfaisantes.

C'est le sens de la 3<sup>e</sup> orientation dont s'est doté le Secours Catholique au cours de ces dernières années. Cette 3<sup>e</sup> orientation dit : « *Agir sur les causes de la pauvreté en s'engageant avec les personnes qui la subissent* ».

Il n'est donc pas anormal que, au nom de cette action sociale, le Secours Catholique soit amené à donner son avis sur des politiques

**INTÉGRATION** \_\_\_\_\_ **François Soulage**

publiques mises en œuvre. Il doit veiller à ce que celles-ci répondent au Bien commun et permettent à chacun de disposer des moyens nécessaires pour mener une vie normale.

Le Secours Catholique a baptisé ce travail sur les causes : « action institutionnelle », de manière à ne pas créer d'ambiguïté avec ce que l'on risquerait d'appeler de manière péjorative « une action politique ». Mais cette action institutionnelle dont le sens n'est pas toujours compris, ne veut pas dire que l'on porte un jugement global sur les mesures prises par un gouvernement ; elle nous invite à regarder les résultats obtenus par la politique ainsi menée, à l'aune de ce qui est recherché, c'est-à-dire la possibilité pour chacun de vivre dans la dignité de fils de Dieu. L'action institutionnelle du Secours Catholique conduit bien entendu à demander des changements sur des législations ou sur des pratiques mises en œuvre par l'État ou des collectivités territoriales. Le Secours Catholique défend les plus pauvres. Il cherche à ce que leur situation s'améliore durablement. Il n'a pas pour vocation de soutenir indéfiniment des personnes en difficulté. Il a pour vocation d'aider ces personnes à sortir de leurs difficultés, et pour cela, il doit s'intéresser aux politiques publiques.

En cela, il va plus loin que ce que le Pape indique dans son Encyclique *Deus caritas est* (§32), lorsqu'il écrit : « *Le vrai sujet de l'action caritative est l'Église. Les collaborateurs de cette action caritative ne doivent pas se laisser guider par les idéologies de l'amélioration du monde, mais se laisser guider par la foi qui, dans l'amour, devient agissante* ». Car si nous ne partageons certes pas l'idéologie de l'amélioration du monde, nous sommes amenés à constater que l'amélioration continue du niveau de vie de la plupart des populations du monde, se fait dans des conditions d'inégalité considérables.

L'amélioration du monde qui, trop souvent, prend la forme de l'amélioration du niveau de vie matériel des sociétés les plus nanties, devrait au contraire trouver sa justification dans la réduction des grandes inégalités qui règnent entre les différentes parties du monde.

L'amélioration du monde serait de faire en sorte que les pays puissent jouir eux-mêmes de leur richesse à travers la transformation sur place des richesses naturelles qu'ils possèdent, à travers la production sur place des biens et services dont ont besoin leurs populations, et ne pas voir leur savoir-faire, comme leurs ressources naturelles, accaparés par quelques groupes dominants. Ces groupes dominants

---

*Secours catholique et action sociale*

peuvent d'ailleurs être intérieurs à chacun de ces pays, comme on l'a vu trop souvent avec l'enrichissement invraisemblable de certains dirigeants des pays les plus pauvres du monde.

L'accapement des richesses, qui a trouvé son illustration dans la crise financière récente, apparaît aux yeux du Secours Catholique comme l'une des causes majeures des conflits, telles que l'on peut les observer dans les zones d'intervention essentielle du Secours Catholique, que sont, par exemple, le Soudan, le Tchad, la Colombie, les pays africains tels que la République Démocratique du Congo, où la raison essentielle des rébellions tient à la tentative d'appropriation par des factions, des richesses potentielles de ces pays.

Par ailleurs, le Secours Catholique ne peut, dans son action, que souligner la nécessité absolue du respect des Droits de l'homme. Il doit dénoncer les atteintes à l'intégrité des individus, qui sont les pratiques les plus courantes qui accompagnent cette volonté d'accapement des richesses par les groupes dominants.

Dans beaucoup de pays, l'Église doit veiller à conserver son indépendance au service des populations. Et les Caritas locales, que le Secours Catholique accompagne souvent en lien avec les autres Caritas des pays développés, sont là pour rappeler que l'Église est au service des plus pauvres, au service de ceux qui sont les plus éloignés de la possibilité de vivre debout. Elle exerce, à travers les Caritas, un rôle essentiel en matière de santé et d'éducation qui sont les deux éléments les plus importants du développement. Comment un pays pourrait-il imaginer se développer sans disposer d'une population éduquée et en bonne santé ?

Mais au-delà, les Caritas et donc le Secours Catholique qui les appuie, tentent de freiner l'émigration des personnes les plus capables qui doivent pouvoir mettre leurs compétences au service du développement de leur pays. En faisant cela, et en formant particulièrement à l'éthique, le Secours Catholique montre que les exigences de la justice sont politiquement réalisables. C'est ce qu'il fait par exemple dans certains pays, lorsqu'il soutient les efforts d'organisation des communautés villageoises, dans son action de formation des élites, dans les actions de terrain visant à l'auto-organisation des communautés, dans le soutien aux très nombreuses associations qui viennent en aide aux populations marginalisées, par exemple aux veuves, aux orphelins, aux victimes du vih-sida. Elle essaie de faire en sorte que chacun trouve sa place dans l'action collective. L'action sociale du Secours Catholique est donc toute entière menée pour mettre en œuvre les exigences de la charité prise

**INTÉGRATION** \_\_\_\_\_ **François Soulage**

au sens noble de ce terme, c'est-à-dire la solidarité avec les plus démunis tout en ayant comme préoccupation première, de faire en sorte que ces personnes puissent retrouver toute leur place dans la Cité. Pour cela, il faut que la Cité leur ouvre les bras. L'action institutionnelle du Secours Catholique n'a donc pas d'autre sens. Elle est en lien total avec son action sociale. Elle cherche à créer une unité entre l'urgence et la durée, entre le secours et la construction d'un avenir, entre le court terme et le long terme, entre la consommation immédiate et le développement durable.

Construire des hommes debout est une obligation, pour tout chrétien. Il ne suffit pas de donner à l'homme de quoi manger, il faut aussi lui donner les moyens à l'avenir de subvenir lui-même à ses besoins.

C'est cela l'amour que nous devons porter à notre prochain. Le prochain est notre frère. Il doit être traité de la même manière que celle dont nous le sommes. Il n'y a pas de partage réel si l'on accepte durablement que des personnes se trouvent en infériorité sociale. Cette infériorité, facteur de discrimination, est aussi facteur d'exclusion, une exclusion que tout chrétien juge inacceptable.

François Soulage est Président national du Secours Catholique/Caritas France.

*Communio, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009*

Marie LAFOURCADE

## La doctrine sociale de l'Église, un secret bien gardé

**D**ÉCIDÉMENT, l'Église catholique est bien rétive aux règles d'or de la communication. Quel chercheur en sciences oserait aujourd'hui utiliser le terme suranné de doctrine quand se trouvent à sa disposition les mots ou expressions tels que théorie, approche systémique, thèse, post-modernisme... Quant à la question sociale, voici bien quarante ans qu'elle a été jetée aux oubliettes de l'Histoire. C'est pourtant dans son « Compendium de la doctrine sociale » que l'Église offre depuis 2004, en plus d'une dizaine de langues, le « résumé » en quelque cinq cents pages de sa pensée, à la fois catalogue de notions fondamentales et mode d'emploi de transformation du monde.

L'une des premières originalités de la doctrine sociale réside dans son mode d'élaboration, contraire aux idées reçues sur un fonctionnement sectaire de l'institution. Rédigé dans les premières années 2000 sous l'égide des présidents du Conseil pontifical Justice et Paix, les cardinaux François-Xavier Nguyễn Van Thuân puis Renato Raffaele Martino, le Compendium est autant le fruit d'une maturation longue de cent trente ans que le résultat d'échanges nourris avec la société civile. De la première encyclique sociale, *De Rerum Novarum*, parue en 1891, à, cent ans plus tard, *Centesimus Annus*, l'Église n'a cessé d'affiner son outil théorique d'intervention dans le monde.

Deux grands textes ont été particulièrement novateurs ces cinquante dernières années. En 1967, *Popularum progressio* prenait en compte l'aspect mondial de l'ordre social et établissait une liaison

## **ÉGLISE ET MONDIALISATION** ————— *Marie Lafourcade*

directe entre le développement et la paix. En 1987, *Sollicitudo rei socialis*, publiée avant même l'effondrement du communisme européen, introduisait une notion nouvelle, celle des structures de péché. Leurs caractéristiques étaient ainsi résumées : « d'une part le désir exclusif du profit et, d'autre part, la soif du pouvoir dans le but d'imposer aux autres sa volonté ». Pour lutter contre ces structures, Jean-Paul II soulignerait quatre ans plus tard, dans *Centesimus Annus*, que « l'enseignement et la diffusion de la doctrine sociale font partie de la mission d'évangélisation de l'Église ».

### **Une doctrine élaborée dans l'échange avec la société civile**

De même que, pour évangéliser, il faut d'abord connaître l'autre, de même, l'Église confronte ses idées aux penseurs et chercheurs de tout horizon. Ces débats sont menés du bas en haut de l'échelle. La publication des grands textes des conférences des évêques américaines, asiatiques ou australiennes des décennies 1980 et 1990 aura été précédée de débats et échanges étalés sur plus d'un an ; les travaux menés en 2001 et 2002 par l'Académie pontificale des sciences sociales allaient déboucher sur la rédaction du Compendium. Un peu partout dans le monde, de la Corée du Sud aux États-Unis, les institutions religieuses s'alliaient – et continuent de le faire – à des ONG protestantes ou juives pour influencer, par le biais de la gestion de leurs capitaux, sur les politiques sociales et environnementales des entreprises. Inhérente à l'élaboration de la doctrine, cette confrontation permanente s'est poursuivie après la rédaction du Compendium. En avril 2009, l'Académie pontificale invitait universitaires et praticiens des relations internationales, un prix Nobel 2001 d'économie ou une ancienne ministre des Affaires étrangères de Norvège, à échanger sur le thème « doctrine sociale et droits de l'homme ».

La cohérence constitue la deuxième grande caractéristique de la doctrine sociale et, sans doute aussi, sa force. À partir d'une approche anthropologique de la réalité, l'Église catholique donne à l'individu la primauté sur les structures financières et économiques et souligne l'importance des organisations politiques et/ou étatiques pour la satisfaction de ses besoins de base. À l'absolutisation de l'économie, elle répond « humanisme intégral et solidaire ». Au laisser-faire des tenants de l'autorégulation du marché, elle réplique encadrement juridique et action publique.

### *La doctrine sociale de l'Église, un secret bien gardé*

Après avoir rappelé dans les quatre premiers de ses onze chapitres les fondements théologiques de la doctrine sociale, le Compendium consacre sa deuxième partie aux « lieux » d'application des trois grands principes que sont la recherche du bien commun, la mise en pratique du principe de subsidiarité et la solidarité. Il s'agit d'élaborer des règles sociales permettant à l'individu et au groupe de se rapprocher de la perfection, de protéger ces derniers des abus des instances sociales supérieures et, enfin, de donner, par la solidarité, une valeur morale aux institutions. Que ce soit dans la famille, au travail, dans la vie économique ou politique, dans la politique environnementale ou dans les relations internationales, tout lieu où s'exerce l'activité humaine peut être transformé par l'application de la doctrine sociale.

### **Un outil de transformation du monde**

Ainsi théorisée, cette doctrine paraît idéaliste, sans grande prise sur les réalités économiques et financières. C'est d'ailleurs ce que déplorent nombre de ses partisans, tel le père jésuite Joseph Joblin, ancien conseiller du directeur général de l'OIT (Organisation internationale du Travail). Et ce d'autant que le Compendium social a eu un faible impact médiatique et organisationnel parmi les catholiques. Alors que les deux encycliques *De Rerum Novarum* ou *Popularum progressio* avaient débouché sur la création de partis politiques, de mouvements de jeunesse et de syndicats pour la première et, pour la seconde, sur le lancement d'ONG de soutien au développement et d'initiatives de promotion et d'organisation des laïcs, le Compendium n'a suscité ni débats publics ni remises en cause des fonctionnements.

Pourtant, il serait erroné de considérer ce texte comme dépassé. Souterraine, son influence n'en est pas moins forte. En France même, une douzaine de quotidiens, dont L'Humanité, publiaient, le 24 décembre 2008, un appel intitulé « Noël dans la crise : un rendez-vous pour l'espérance ». Parmi les signataires de ce texte se référant explicitement à la doctrine sociale (qualifiée là de chrétienne et non de catholique) pour trouver une issue à la « grande dépression » actuelle, on notait Jacques Delors, Alain Juppé, Michel Rocard, Xavier Emmanuelli, Sophie Germain ou Patrick Peugeot... Discrètement, des laïcs catholiques participent, soit directement, soit en les finançant, aux recherches universitaires sur la réforme de la comptabilité et, notamment, sur la prise en compte du capital humain dans les comptes et les bilans des entreprises. Il s'agit là de l'application

## **ÉGLISE ET MONDIALISATION** ————— *Marie Lafourcade*

concrète du principe personnaliste. Derrière l'essor de l'investissement social responsable en Europe, au départ enclenché par des institutions religieuses, on trouve nombre d'individus, catholiques responsables, qui diffusent cette pratique boursière, notamment dans les caisses de retraite ou les sociétés de gestion classiques. Autrement dit, ils promeuvent la recherche du bien commun et de la destination universelle des biens.

Lorsque les ONG catholiques se mobilisent en avril 2009 pour les élections européennes, elles inscrivent leur action dans la directive de subsidiarité, présente dès la première encyclique sociale, et poursuivent le travail de construction de l'Union engagé par les « premiers pères », catholiques dans leur grande majorité. Quant aux évêques et à la CIDSE, fédération de 16 ONG catholiques, qui ont lancé à Poznan en décembre 2008 la campagne « pauvreté et justice climatique », ils s'inspirent à la fois du respect de l'homme, « qui doit s'accompagner d'une attitude obligatoire de respect à l'égard des autres créatures vivantes », du souci du bien commun, de l'impératif de la destination universelle des biens et de l'option préférentielle pour les pauvres.

### **Une puissance doctrinale difficile à manier**

Tous ces acteurs de la doctrine sociale ne la pratiquent pas comme jadis M. Jourdain la prose mais peu en apprécient l'ampleur. De fait, il est difficile d'appréhender correctement une pensée qui, dans un même mouvement, englobe respect de la vie humaine dès la conception et opposition aux règles inéquitables du commerce international, refus du « droit-de-l'hommeisme » et protection des droits des peuples indigènes, condamnation du colonialisme moderne et reconnaissance de l'efficacité d'un marché concurrentiel. Irréductible au discours formaté et édulcoré des grands médias, cette puissance intellectuelle constituerait-elle un obstacle à la diffusion de la doctrine sociale dans le grand public ? Peu probable. Le succès éditorial de l'encyclique *Deus Caritas est* en apporte la preuve a contrario.

Cependant, c'est dans la force même du corpus théorique que réside la première de ses deux faiblesses. En appréhendant la totalité de la vie humaine, la doctrine sociale suscite en effet des divergences d'appréciation et des modes d'action contraires. Les exemples abondent de positions politiques contraires entre catholiques, argumentées au lait de la doctrine sociale par chacun des bords. Citons



### *La doctrine sociale de l'Église, un secret bien gardé*

seulement le rapport de 2005 écrit par la COMECE – Commission des évêques des pays de l'Union européenne – sur le modèle social européen. On y trouve un plaidoyer pour la baisse du coût du travail, pour la flexibilité de l'emploi ou pour une meilleure efficacité du marché. Des prises de position contraires à celles de nombreux responsables catholiques, notamment ceux de la diplomatie vaticane engagés dans la lutte contre les dérives néo-libérales accentuées par les régulations internationales orchestrées à l'Organisation mondiale du commerce ou au FMI.

Faudrait-il alors davantage unifier la doctrine sociale? Non, ses contradictions sont inhérentes au foisonnement de la vie humaine. Un troupeau de 1,1 milliard de catholiques, ordonnés ou laïcs, ne se conduit pas à coup de triques mais dans le respect de la liberté de pensée. Et c'est grâce à l'élaboration de cette doctrine que le Saint-Siège a pu se poser en représentant de « conscience des peuples » dans les grandes instances internationales. Lorsque le président français visite, dans les premiers mois de son mandat, le pape Benoît XVI, ce n'est pas pour des raisons de politique interne comme le lui ont reproché de nombreux observateurs, mais bien parce qu'il a pris la mesure de l'influence du Vatican.

### **Une appréciation encore trop faible de la mondialisation**

En revanche, là où pêche véritablement la doctrine sociale et où réside sa véritable faiblesse, c'est dans son manque « d'approche systémique de la globalisation », selon les termes du secrétaire de Justice et Paix. Dans son petit ouvrage paru en 2006, intitulé *Globalizzazione: una prospettiva cristiana*, Giampaolo Cripaldi soulignait que la doctrine n'était pas parvenue à déterminer si les inégalités étaient provoquées par la mondialisation ou si elles provenaient de l'incapacité des plus pauvres – États ou individus – à s'y insérer. Il y alertait aussi des trois préjugés à écarter pour analyser le phénomène. Non, la mondialisation ne touche pas toute la planète, des pans étendus de l'économie y échappent encore; non, la mondialisation n'est pas à l'origine de tous les maux, pauvreté, guerres ou perte du sens moral; non, elle n'est pas un phénomène invincible ou inéluctable.

Pourtant, il y a urgence à prendre la mesure de la mondialisation. Hier créatrice de mieux-être social pour 500 millions de personnes

**ÉGLISE ET MONDIALISATION** ————— **Marie Lafourcade**

sorties de la pauvreté entre 1981 et 2005, elle dispense aujourd'hui chômage et retour de la famine – près d'un milliard de Terriens frappés par la malnutrition en 2009 selon la FAO, deux cents millions de plus en deux ans ! Si la Grande Dépression est sortie tout droit de la cupidité de financiers encouragés par la tolérance à l'égard de leurs comportements des dirigeants politiques comme de la société, la fulgurance de sa diffusion tient aux mécanismes créés pour favoriser la libre circulation des capitaux et de l'information ainsi que la limitation des pouvoirs d'intervention des puissances publiques. Ces mécanismes n'ont pu être imposés que par la mainmise des États les plus riches de l'OCDE sur l'OMC, le FMI et la Banque mondiale.

Suivis par les dirigeants politiques, l'ensemble des responsables catholiques se rejoignent sur le diagnostic : la Grande Dépression vient d'un manque de morale que la doctrine sociale n'a cessé de souligner depuis une dizaine d'années. Il manque cependant une ligne directrice claire pour « nettoyer » la mondialisation de ses excès et influencer les « res novae » dans un sens plus juste et plus moral. D'où sans doute le retard pris dans la rédaction de l'encyclique sociale de Benoît XVI, *Caritas in Veritate*. L'attente à son égard est si anxieuse, le désordre économique et politique actuel si fort que le pape ne peut décevoir.

Journaliste économique, ancien rédacteur en chef adjoint du journal *La Tribune*, Marie La Fourcade a publié : *L'Église, une autre idée de la mondialisation* (éd. de l'Œuvre, 2009).

*Communio, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009*

Christian WALTER

## Le virus brownien

**La réduction brownienne de l'incertitude  
et la crise financière de 2007-2008**

**L'**AFFAIRE semble entendue : la crise financière puis économique actuelle est due à l'avidité des banques et à la sophistication des produits et montages financiers dont on ne comprenait plus la structure réelle de risque. D'où les causes désignées et offertes en boucs émissaires à la vindicte des opinions publiques : la cupidité des acteurs financiers incités à agir ainsi par un système de rémunérations à base de bonus, et une innovation financière débridée qui aurait largement contribué à déconnecter la finance de l'économie appelée « réelle »<sup>1</sup>. Il en résulte des appels incantatoires exprimés par les politiques en termes vagues, sur les thèmes de la reconstruction du capitalisme, de la moralisation de la finance (qui devrait à nouveau revenir au service de l'économie), et des apories du libéralisme dont on prédit (ou l'on espère), soit un amendement sérieux, soit la fin.

On voudrait insister ici sur un aspect peu examiné jusqu'à présent dans les analyses de la crise : la notion de risque de modèle, et en tirer éclairage pour montrer, sur un cas précis, comment se nouent erreur méthodologique et implications éthiques.

1. Ces thèmes sont récurrents à quelques variantes près dans la plupart des ouvrages publiés depuis 2007. La liste est trop longue pour les recenser ici. Pour une analyse de l'opposition entre économie et finance qui utilise la notion de valeur fondamentale « réelle » face à une valeur financière « artificielle », voir C. WALTER et E. BRIAN (dir.), *Critique de la valeur fondamentale*, Springer, 2008.

**ÉGLISE ET MONDIALISATION** ————— **Christian Walter**

La crise a en effet fait apparaître une double défaillance, celle d'un modèle organisationnel (le fonctionnement du financement de l'économie) et celle d'un modèle intellectuel (les hypothèses mathématiques de «l'école américaine»). Les deux modèles sont cependant liés dans la mesure où des choix intellectuels précis sur la modélisation financière ont conduit à des choix organisationnels que la communauté financière internationale cherche précisément à corriger. Mais si les défaillances de la modélisation financière ne sont pas également corrigées, il est à craindre que la réparation des modèles organisationnels s'appuie sur un sol conceptuel insuffisamment solide, pouvant à nouveau provoquer des accidents de grande ampleur.

**Du modèle organisationnel au modèle intellectuel**

Le scénario de la crise est aujourd'hui bien connu. On en rappelle à présent les grandes lignes dans la perspective de faire apparaître la relation entre la réaction en chaîne que l'on a observée et les hypothèses de la modélisation financière qui l'ont permise.

*La question de la titrisation des crédits hypothécaires*

Rappelons que la crise économique a commencé par la crise des crédits hypothécaires appelés *subprime*, mot que le grand public a découvert en 2007, et qui désigne des prêts immobiliers accordés à des particuliers moins solvables que le niveau usuel demandé (d'où le préfixe *sub*), par opposition aux crédits *prime* (de première qualité) : en quelque sorte, le second choix du crédit. Un ensemble de facteurs à la fois économiques (conjuncturels) et systémiques (structurels) a conduit à l'éclatement d'une bulle globale à l'échelle internationale, dont les composantes précises sont désormais bien répertoriées et documentées<sup>2</sup>. À un environnement macroéconomique fragilisé (excès de liquidités au niveau mondial et recours

2. Parmi la très abondante littérature qui a été publiée depuis 2007 sur ce sujet, on conseillera comme lecture de fond le rapport du Conseil d'analyse économique (CAE) : *La crise des subprimes*, La documentation française, 2008. Deux textes sont très utiles par leur capacité à concilier précision des idées et clarté du style d'exposition, tous deux écrits par des professionnels : H. RODARIE (directeur général délégué de la SMA BTP), «La crise financière : 2007, 2008... et ensuite ?», *Diagnostic(s)* (revue de COE-REXECODE) octobre 2008, n° 9, pp. 61-75 ; O. GARNIER (directeur général adjoint de SGAM) commentaire au rapport du CAE, p. 143-149.

---

### *Le virus brownien*

généralisé à l'endettement pour le financement de la croissance) sont venus s'ajouter des aspects plus microéconomiques qui ont constitué des amplificateurs importants de la crise (généralisation du financement bancaire par titrisation et dispositifs comptables ou prudentiels qualifiés de procycliques – c'est-à-dire accentuant les effets de cycles économiques), et un développement de pratiques financières à risque élevé non perçu comme tel. De conjoncturelle ou limitée au marché des crédits hypothécaires, la crise s'est étendue au système bancaire puis à l'économie dans son ensemble.

Il a été souligné dans la plupart des rapports officiels comment les mécanismes limitant les possibilités d'octrois de crédit par les banques n'ont pas pu freiner le développement des encours de prêts hypothécaires attribués à des particuliers peu solvables<sup>3</sup>. Revenons sur le mécanisme de la réaction en chaîne. La raison principale est faussement simple : les banques étaient d'autant plus incitées à vendre des prêts très risqués qu'elles transféraient le risque sur d'autres acteurs financiers qui le supportaient à leur place. C'était la titrisation (l'opération consistant à transformer des créances bancaires – immobilisées dans des bilans – en titres vendables sur le marché) qui permettait de céder ces créances donc de ne plus les conserver dans ses bilans, et ce mécanisme a permis aux banques de contourner la réglementation prudentielle de Bâle I puisque la cession des créances titrisées, par le fait qu'elle réduisait l'actif du bilan bancaire, réduisait aussi le montant de fonds propres exigés par les ratios prudentiels de solvabilité. En d'autres termes, l'opérateur bancaire qui cédait ses prêts retrouvait donc une capacité intacte d'en vendre d'autres. Mais tout vendeur doit trouver un acheteur. Ce qui pose la question des volumes de créances titrisées.

#### *La théorie financière des années 1980 et la dissémination des risques*

Si au départ, dans les années 1970, la titrisation n'était effectuée que sur les crédits hypothécaires (les *mortgage-backed securities*, MBS), les volumes limités de créances titrisées étant achetés par

3. C'est l'acronyme américain évoquant les «prêts ninja» (pour No Income, No Job or Asset : pas de revenu, pas de travail, pas de patrimoine) qui signifie prêts accordés à ceux qui n'avaient rien (*The Washington Post*, 14/3/2007). Les ninjas étaient des guerriers japonais aux méthodes qualifiées de peu orthodoxes, d'où l'appellation de ces prêts peu orthodoxes selon le critère de prise de précaution.

**ÉGLISE ET MONDIALISATION** ————— **Christian Walter**

les gérants de fonds qui les utilisaient comme fonds de portefeuille<sup>4</sup>, le mécanisme prit de l'ampleur dans les années 1980 avec le développement d'une théorie financière mathématisée qui démontrait que la complétude des marchés et leur efficacité au sens informationnel était une bonne chose pour l'économie. Selon cette théorie, toute amélioration de la complétude devait être encouragée, et la titrisation y contribuait. Cette technique s'est alors étendue à d'autres types de crédits, comme les crédits automobiles, les prêts étudiants, les encours de carte bancaire etc. (les *asset-backed securities*, ABS) et les volumes ont augmenté, disséminant les risques dans un nombre de plus en plus grand d'acteurs dispersés, ce qui paraissait conforme à la théorie financière, donc bon en soi. Le mécanisme s'emballa dans les années 2000 à la suite de l'entrée sur le marché de la titrisation de nouveaux acteurs, les grandes banques financières qui voulaient concurrencer Fannie Mae et Freddie Mac sur leur propre secteur: ainsi Wells Fargo, Lehman Brothers, Bear Sterns, J.-P. Morgan, Goldman Sachs et Bank of America se lancèrent avec succès dans la titrisation<sup>5</sup>. Cette entrée massive conduisit à une saturation de la capacité d'absorption des gérants de portefeuille et à l'apparition de structures de portage spécialisées, les «conduits» (*special purpose vehicle*, SPV) dont le seul objet économique était l'achat et la détention de ces créances. L'autre effet fut l'augmentation des encours de prêts peu solvables. Mais qui aurait voulu acheter des titres venant en représentation de prêts trop risqués? C'est à cette étape qu'intervint l'innovation financière des ingénieurs de la finance, ceux que l'on surnommait les «quants» dans les salles de marché.

*La théorie financière des années 1990 et la probabilisation des risques*

L'idée consista à mélanger les différentes créances (MBS, ABS) et à appliquer la théorie financière de la diversification pour diluer le risque global. Puis on regroupa par paquets de risque homogène (les «tranches») les mélanges de créances, et on émit des obligations

4. Les deux grandes agences spécialisées dans le développement du marché du logement, la *Federal National Mortgage Association* créée en 1938 par Roosevelt (Fannie Mae) puis la *Federal Home Loan Mortgage Corporation* créée en 1970 (Freddie Mac) devinrent les principaux acteurs de la titrisation aux États-Unis.

5. La part de marché de Fanny Mae et de Freddy Mac chuta de 75 % des volumes titrisés en 2003 à moins de 45 % en 2006.

---

***Le virus brownien***

en représentation de ces mélanges titrisés (les *collateralized debt obligations*, CDO). Ce montage est ce qu'on a qualifié de l'anglicisme de « finance structurée » (*structured finance*), désignant simplement les instruments construits par les ingénieurs de la finance. Ainsi les prêts peu sûrs avaient été mélangés puis regroupés pour être ensuite revendus. Mais qui achetait ? En fait, chaque tranche était définie par un niveau particulier de risque, et trouvait son acheteur en la personne (physique ou morale) qui était prête à supporter ce niveau de risque. Aux investisseurs institutionnels, aux collectivités locales et aux particuliers les tranches les plus sûres, aux fonds spéculatifs (les *hedge funds*) les tranches les plus risquées. Le niveau de risque quantifiait les probabilités de non remboursement des crédits et donc les pertes potentielles en capital. L'innovation financière consista à pouvoir séparer et isoler les risques, afin de créer des produits calés sur la structure de risque supportable par les investisseurs finaux. Ces produits étaient assemblés par des colles probabilistes dont le réglage assurait, croyait-on, une mesure juste et donc un contrôle sûr du risque total. Les risques des tranches étaient notés par les agences de notation : de AAA pour les meilleures à BBB pour les moins bonnes. Ce système reposait donc entièrement sur une certification externe, la note des agences de notation, qui rendait les investisseurs finaux (l'économie dite « réelle ») *totalément dépendants des modèles d'évaluation des risques de crédit*, utilisés au travers des diagnostics des évaluateurs externes.

Chaque note représentait un niveau de risque de non remboursement. De la même manière que la théorie financière des années 1980 avait irrigué les conceptions économiques dans le sens d'une diffusion massive de la dispersion des risques par une extension sans limite de la titrisation, la théorie financière mathématique des années 1990 s'invita dans le métier classique de l'analyse du risque de crédit, par une transposition audacieuse et totalement incontrôlée quant à la légitimité pour le faire, du modèle d'option élaboré en 1973 par Black, Scholes et Merton (prix Nobel d'économie en 1990). Ainsi le domaine de l'analyse du risque de crédit fut profondément renouvelé par la mathématisation des évaluations au moyen de techniques issues du calcul stochastique : les risques de perte avaient été probabilisés par des modèles d'évolution aléatoire de la valeur des actifs risqués. On voit la place prise par le choix de processus aléatoire, c'est-à-dire une manière de se représenter l'incertitude. Toute manière spécifique de se représenter l'incertitude conduira à l'attribution d'une famille de notes particulières. À chaque

**ÉGLISE ET MONDIALISATION** ————— **Christian Walter**

modélisation de l'incertitude sa famille de notes, puisque seront quantifiées différemment les évolutions aléatoires des actifs.

Par exemple, en 2004, des chercheurs français ont recalculé les risques de non remboursement des créances hypothécaires en remplaçant le processus aléatoire utilisé par les principales agences de notations américaines, par un processus aléatoire moins régulier<sup>6</sup>. Les résultats des calculs effectués ont fait apparaître que les risques de pertes étaient sous-estimés d'un facteur 5 avec le processus aléatoire régulier des agences de notation. On voit par cet exemple l'impact du choix d'une modélisation probabiliste précise sur la note donnée à un émetteur de créances titrisées.

*Une réaction en chaîne à déclencheur aléatoire*

Un noyau probabiliste se trouvait donc au cœur du réacteur financier, qui faisait tenir ou tomber le système dans son ensemble : s'il s'avérait que les modélisations financières de l'incertitude étaient défaillantes, les notations AAA seraient trompeuses et, à la moindre alerte ou crise de liquidité, c'est l'ensemble de l'architecture du système qui serait atteinte. C'est ce qui s'est passé pendant l'été 2007 avec l'arrêt du placement des titrisations. S'en sont immédiatement suivies la faillite de la banque anglaise *Northern Rock* (13 septembre 2007), nationalisée de fait par le gouvernement britannique (17 février 2008) et celle du principal fournisseur de crédits hypothécaires américains, *Countrywide Financial*, racheté par *Bank of America* (11 janvier 2008). La croyance en la significativité de la note AAA donnée par les agences américaines s'est alors effondrée, et toutes les titrisations passèrent plus ou moins rapidement de « très sûr » à « toxique », conduisant tous les détenteurs de créances AAA à chercher à s'en débarrasser ou à exercer leur assurance contre le risque de dévalorisation. Toutes les notes furent alors revues à la baisse, dans un mouvement de déclassement général dont la vitesse et la brutalité ont surpris même les financiers les plus aguerris. La suite est désormais connue.

Cette capacité de la théorie financière à créer réellement des mécanismes sociaux (organisation concrète du système de financement) et des mécanismes mentaux (conceptions de l'incertitude dans les modélisations financières) est appelée en sociologie des sciences *la*

6. O. Le COURTOIS, F. QUITTARD-PINON, « Risk-Neutral and Actual Default Probabilities with an Endogenous Bankruptcy Jump-diffusion Model », *Asia-Pacific Financial Markets*, vol. 13 (2006), p. 11-39.



---

## *Le virus brownien*

*performativité d'une théorie.* On aborde à présent cette dimension très importante de la crise.

### **La performativité de la modélisation financière**

Le débat actuel sur la modélisation financière et en particulier le rôle des mathématiques dans la crise, tourne autour de la notion d'incertitude et des possibilités mathématiques de la modéliser. Il peut se résumer de manière simple par l'opposition entre partisans et adversaires de l'usage des probabilités dans l'appréhension de l'incertitude économique et financière. Les adversaires des mathématiques relisent volontiers Keynes, qui considérait que toute prévision est par essence affectée d'une incertitude radicale non probabilisable, ou encore Frank Knight, pour la classique distinction qu'il a introduite en 1921 entre *situations de risque* (probabilisables) et *d'incertitude* (non probabilisables). Pour ce courant de pensée, il était vain de chercher à quantifier le risque de crédit ou à mathématiser l'économie et la finance. Trop de mathématiques a conduit à la débâcle qu'on a vue, et la tentation est grande de passer d'une situation où les modélisations financières ont joué un rôle important, à une situation où elles n'en joueraient plus aucun.

Face à eux les défenseurs de la modélisation font valoir qu'elle n'est qu'un outil dans une aide à la prise de décision en incertitude, et qu'il est nécessaire de bien connaître les limites des modèles pour bien les utiliser. C'est la raison pour laquelle, depuis le début de la crise, ils ont répété sans cesse que les modèles ne pouvaient pas être considérés comme des éléments entrant dans les facteurs de la débâcle : c'était leur mauvais usage qui était en cause et non la conception des modèles eux-mêmes. Selon cette ligne de défense, il suffirait de réglementer l'usage des modèles en rédigeant par exemple des codes d'utilisation appropriée (un code de bonne conduite mathématique), et tout irait pour le mieux dans le meilleur des mondes financiers possibles. D'où les recommandations qui résultent par exemple des nombreux groupes de travail qui se sont constitués parmi les professionnels depuis un an.

#### *L'encastrement de la finance professionnelle dans la théorie financière mathématique*

Défenseurs et adversaires de la modélisation financière s'affrontent sur un problème mal posé. L'idée commune qui les rassemble

**ÉGLISE ET MONDIALISATION** ————— **Christian Walter**

pour les opposer est celle selon laquelle un modèle mathématique ne serait qu'une approximation plus ou moins juste de la réalité financière. Les adversaires de la modélisation insistent sur le fait que l'écart est trop important pour pouvoir être comblé, tandis que les défenseurs de la modélisation font valoir qu'il suffit de mesurer cet écart pour obtenir un usage raisonnable des modèles.

En réalité, cette conception mettant à l'épreuve le modèle mathématique théorique face à une réalité financière ne tient pas un seul instant dès qu'on analyse la situation de la modélisation financière avec les outils de l'épistémologie et de la sociologie des sciences modernes. Dire que seul l'usage impropre d'un modèle mathématique en finance serait à l'origine des problèmes rencontrés par son utilisation, renvoie à une conception positiviste radicalement inadaptée à la situation de la finance professionnelle. L'idée d'un tribunal des faits qui invaliderait ou confirmerait une théorie est une conception du XIX<sup>e</sup> siècle. D'une part, en épistémologie, il est bien connu (au moins depuis Bachelard) que le rapport entre modèle théorique et monde concret ne fonctionne pas comme cela : toute expérience pratique est sous la dépendance d'une construction intellectuelle antérieure (choix des variables, des données, etc.). D'autre part, les travaux récents de sociologie des sciences ont montré comment le monde financier concret est un monde construit par l'instrument mathématique. Suivant l'expression introduite par Bruno Latour et Michel Callon, on dit que la finance professionnelle est *encastrée* dans la théorie financière mathématisée. Cette particularité de la finance moderne est très mal perçue dans les débats actuels sur la crise.

Un aspect très important de cet encastrement est qu'il n'est pas seulement technique mais aussi cognitif. Les conceptions mathématiques de la théorie financière façonnent et influencent non seulement les méthodes de calculs utilisées par les banques et assurances, mais aussi les contenus intellectuels des réglementations internationales, comme celles de Bâle ou de Bruxelles sur la solvabilité des établissements de crédit.

*Le risque de modèle dans la finance professionnelle*

Cela conduit à poser le débat sur la modélisation et l'innovation financières en termes différents. Considérons par exemple le schéma tripartite de l'épistémologie du Cercle de Vienne. Selon cette épistémologie, tout modèle scientifique (et les modèles des ingénieurs de la finance sont des modèles scientifiques) doit être vu sous ses trois

---

## *Le virus brownien*

dimensions : syntaxique, sémantique et pragmatique. La *syntaxe* d'un modèle est son écriture mathématique. La *sémantique* d'un modèle désigne schématiquement sa signification et sa pertinence par rapport au problème à résoudre. La *pragmatique* d'un modèle se réfère à ses usages (procédures, données etc.). La crise financière a fait apparaître que les modèles de la finance mathématique ont eu une syntaxe correcte (grâce précisément aux mathématiciens excellents qui les ont élaborés, comme ceux de l'école française), une pragmatique qui reste à évaluer au cas par cas (évaluation de l'usage des modèles), mais une sémantique défailante (la représentation probabiliste de l'incertitude). Dans ce débat sur le rôle de la modélisation financière dans la crise, il est ainsi nécessaire de bien comprendre que, en finance, le *risque de modèle* ne vient pas de l'écart entre le modèle mathématique et une hypothétique «réalité», mais de la construction mathématique interne du modèle en raison de la performativité de la théorie et de l'organisation professionnelle qu'elle induit.

En réalité, ce que la crise a révélé de manière criante n'est pas la faillite de la modélisation financière mais son rôle dans les méthodes de gestion des risques (aspect technique) et dans les conceptions des normes prudentielles et de gouvernance (aspect cognitif). La construction sociale du monde financier a été le résultat d'une représentation particulière de l'incertitude, que la crise a fait apparaître radicalement fausse. La question suivante immédiate est donc : de quelle représentation de l'incertitude s'agit-il et comment en changer ?

### **Le paradigme brownien ou la finance sans risque de l'école américaine**

#### *La représentation de l'incertitude financière dans l'école américaine*

Dans les années 1980, le paradigme de modélisation pour la représentation de l'incertitude financière utilisait un processus aléatoire particulier, le mouvement brownien<sup>7</sup>. C'est une représentation de

7. Sur l'histoire de la formation de ce paradigme et sa relation avec la finance, voir C. WALTER, « Une histoire du concept d'efficience sur les marchés financiers », *Annales Histoire Sciences Sociales*, n° 4 (1996), p. 873-905 ; J.-M. COURTAULT, Y. KABANOV, *Louis Bachelier. Aux origines de la finance mathématique*, Presses universitaires Franc-Comtoises, 2002 ; P.-C. PRADIER, *La notion de risque en économie*, La Découverte, Paris, 2006 ; A. PREDER, « Informativité

**ÉGLISE ET MONDIALISATION** ————— **Christian Walter**

l'incertitude – mais on devrait plutôt parler de réduction brownienne de l'incertitude, tant est grande l'incapacité du mouvement brownien à représenter même de manière approximative les fluctuations des variables économiques ou financières. En effet, le mouvement brownien est un processus aléatoire qui conduit à avoir de l'imprévisible une perception rassurante car il en atténue les surprises potentielles. Cette indulgence probabiliste donne l'illusion financière que l'imprévisible (donc le risque financier) peut être maîtrisé voire annulé. De ce fait, avec la représentation brownienne de l'incertitude, l'intelligence est comme aveuglée par une image fallacieuse du hasard, par un mirage de sécurité. Mais cette représentation brownienne était à la fois séduisante et commode : elle possède des propriétés mathématiques très intéressantes pour les calculs financiers. On connaît l'attraction des professionnels pour les choses simples : le mouvement brownien répondait bien à cette demande de simplicité.

Cette représentation mentale de la manière de comprendre les fluctuations économiques et financières, de les décrire, puis de les modéliser par un mouvement brownien caractérise ce que l'on peut appeler l'*école américaine* de représentation de l'incertitude, non limitée aux seuls chercheurs des États-Unis, et relayée par exemple par les régulateurs européens. L'*école américaine* est donc la croyance en la réduction brownienne de l'incertitude.

*Les conséquences professionnelles de la réduction brownienne de l'incertitude*

Pour la titrisation, au lieu d'agir comme un frein au développement des encours, l'illusion brownienne a été au contraire un facteur accélérateur, produisant une incitation à prendre de plus en plus de positions risquées puisque on n'en voyait pas le danger. Le mirage brownien a conduit inéluctablement à un développement sans limite des crédits hypothécaires titrisés : tout pourrait être absorbé et réduit en produits sans risque. « Tu m'as donné ta boue et j'en ai fait de l'or » pourrait être la maxime des agences de notation qui ont produit un emballement de la mécanique de la titrisation. On ne veut pas dire ici que les comportements humains n'ont pas été défailants,

---

Prices, Rational Investors: The Emergence of the Random Walk Hypothesis and the Nineteenth-Century "Science of Financial Investments"», *History of Political Economy*, vol. 36 (2004), n° 2, p. 351-386.



---

### *Le virus brownien*

mais qu'*ils n'ont pas trouvé de frein* à cause de la construction sociale de l'illusion d'une fausse sécurité.

D'autres exemples sont moins emblématiques mais tout aussi importants de l'effet performatif de la réduction brownienne sur les pratiques professionnelles concrètes. Dans le domaine de la gestion des portefeuilles, l'illusion brownienne conduit à trouver rassurant le dogme (et le mythe) de la diversification maximale des portefeuilles et de la protection de l'épargne à long terme<sup>8</sup>. En réalité, la diversification nécessite la validité d'un théorème de convergence qui fonctionne bien dans le cas brownien et mal dans les autres contextes probabilistes. Comme précédemment, lorsqu'on remplace le mouvement brownien par un processus aléatoire non brownien, on trouve qu'il peut être plus efficace de concentrer ses fonds plutôt que de les diversifier<sup>9</sup>. Autrement dit, la réduction brownienne de l'incertitude a eu pour effet de fragiliser les gestions de fonds de retraite de manière significative.

Enfin, la doctrine de l'évaluation au prix du marché et la norme comptable IAS 39 reposent sur l'hypothèse de l'unicité du prix dans un marché complet arbitré<sup>10</sup>. Or cette unicité nécessite une hypothèse brownienne, à défaut de laquelle on sait que la complétude d'un marché devient problématique. Avec un processus aléatoire non brownien, l'idée d'une valorisation simple au prix de marché perd son fondement théorique le plus essentiel. Autrement dit, *la validité intellectuelle de la conception de l'évaluation au prix du marché est très dépendante de la réduction brownienne de l'incertitude*. En résumé, la réduction brownienne a eu deux effets principaux : produire des calculs sous-estimant le risque réel des marchés et inspirer des règles de fonctionnement donnant l'illusion d'un contrôle de ce risque.

#### *Le virus brownien et l'immunodéficience de la finance face au risque*

Pour utiliser une métaphore médicale, on peut dire que la finance a été contaminée par un virus qui l'a rendue immunodéficiente face

8. Voir par exemple S. MONTAGNE, *Les fonds de pension. Entre protection financière et spéculation financière*, Odile Jacob, Paris, 2006.

9. Une synthèse de l'état actuel de la recherche est faite dans O. LE COURTOIS, C. WALTER, «La concentration des portefeuilles : perspective générale et illustration», Cahiers de recherche de l'EM Lyon, 2008/03.

10. C. WALTER, «Les martingales sur les marchés financiers. Une convention stochastique?» *Revue de synthèse*, 2 (2006), p. 379-391.



**ÉGLISE ET MONDIALISATION** ————— **Christian Walter**

au risque réel : une représentation mentale du risque appelée réduction brownienne de l'incertitude, qui a agi comme prénotion dans les méthodes de gestion des banques et les corps de normes de régulation des marchés, et qui a eu pour effet de faire croire à tous les professionnels et régulateurs que le risque pouvait être aisément annulable. On a proposé de l'appeler le « virus brownien<sup>11</sup> ».

Le virus brownien a donc été l'un des éléments importants de la débâcle financière de 2007 et 2008. Il a touché progressivement toutes les populations de professionnels puis de non professionnels, partant des plus exposés (ceux qui avaient les pratiques financières les plus risquées) pour finir par ceux qui n'avaient jamais imaginé prendre de risques en finance, les particuliers victimes de la contamination des professionnels. Il s'est traduit par des maladies réelles dans le corps économique, conduisant à passer d'une catastrophe financière à une crise économique réelle et a déclenché une vraie récession dans le corps de l'économie réelle.

**Questions pour l'éthique de la finance**

En comprenant la représentation brownienne de l'incertitude comme une appréhension mentale de l'univers financier (un modèle de pensée abstraite), on peut à la fois proposer une entrée nouvelle dans l'analyse des causes de la crise actuelle et poser de manière également renouvelée la question de l'éthique de la finance, en considérant que le *choix* ou le *maintien* de la représentation brownienne est en soi une *question d'éthique* dans l'exacte mesure où le choix d'un modèle mathématique n'est pas éthiquement neutre en raison de la performativité de la théorie financière. En incluant des décisions de représentation de l'incertitude dans les causes de la crise actuelle, on déplace le centre de gravité des responsabilités morales en faisant entrer dans le groupe des responsables, aux côtés des professionnels de la finance qui y figurent déjà, une autre catégorie tout aussi importante d'acteurs : ses principaux théoriciens, les chercheurs en finance.

Il est nécessaire de poser *en termes éthiques* le choix du maintien imposé ou subi de la représentation brownienne car l'on savait depuis au moins une dizaine d'années dans les milieux de la recherche en

11. C. WALTER et M. de PRACONTAL, *Le virus B. Crises financières et mathématiques*, à paraître aux éditions du Seuil, 2009.



---

### *Le virus brownien*

finance que la représentation brownienne était dangereuse au sens où elle donnait l'illusion d'un contrôle total du risque sur les activités financières. Mais il s'agissait de travaux européens (français, allemands, danois) et australiens, et les mises en garde qui contestaient la validité de l'école américaine n'ont dans l'ensemble pas pu être entendues<sup>12</sup>. Ainsi par exemple les résultats de 2004 des chercheurs français qui alertaient sur la sous-évaluation des risques de crédit ont été refusés par la principale revue financière américaine avant d'être publiés par une revue asiatique moins connue en 2006. Les travaux qui contredisaient le dogme de la diversification pour la protection de l'épargne longue des fonds de pension ont été retardés de publication aux États-Unis pendant plusieurs années. Il a fallu beaucoup de patience et de ténacité aux chercheurs qui avançaient des réserves sérieuses contre « l'école américaine », en proposant des modélisations non browniennes, pour pouvoir être entendus puis acceptés par la communauté scientifique.

On peut aussi poser la question de l'acceptation par les professionnels européens des conceptions de l'« école américaine » sans que le moindre esprit critique s'élève parmi eux, ni parmi les autorités européennes de régulation des marchés. Au lieu de défendre leurs propres chercheurs, les professionnels et les régulateurs européens ont appuyé l'école de pensée américaine de l'incertitude, conduisant à l'imposition de normes pathogènes pour les entreprises financières européennes.

Aussi l'une des questions éthiques pourrait se poser aujourd'hui de la manière suivante : des spécialistes de la modélisation financière, appartenant tous à l'école américaine de pensée, ont-ils sciemment donné aux professionnels de la finance qui leur faisaient confiance des produits dont ils savaient qu'ils étaient contaminés ? En tout cas, une représentation de l'incertitude « toxique » a été injectée dans les systèmes de contrôle des risques des établissements financiers (aspect technique de la contamination) et dans les manières de penser la régulation (aspect cognitif de la contamination), qui a rendu possible les développements incontrôlés des encours de crédits hypothécaires et le développement sans limite de produits financiers

12. Par exemple : O. BARNDORFF-NIELSEN, « Normal Inverse Gaussian Distributions and Stochastic Volatility Modelling », *Scandinavian Journal of Statistics*, vol. 24 (1997), p. 1-13 ; E. EBERLEIN, U. KELLER, K. PRAUSE, « New Insights into Smile, Mispricing and Value-at-Risk : the Hyperbolic Model », *Journal of Business* (1998).



**ÉGLISE ET MONDIALISATION** ————— **Christian Walter**

aux noms exotiques aujourd'hui connus du grand public (CDO, etc.). Ce n'est donc *pas* l'architecture financière de ces montages qui est toxique, comme on peut le lire souvent, mais seulement la réduction brownienne de l'incertitude dont ils sont faits. De manière active et directe, les promoteurs de l'école américaine de pensée (chercheurs, régulateurs) ont encouragé et favorisé la propagation du virus et ont refusé ou ignoré, à travers plusieurs processus sociaux (les relectures d'articles dans les revues scientifiques anglo-saxonnes), la publication des travaux de ceux qui contestaient la validité de la réduction brownienne de l'incertitude. On considère pour cette raison que la responsabilité des promoteurs, diffuseurs et défenseurs de la vision brownienne abstraite peut aussi être mise en cause dans la recherche en responsabilité morale de la crise.

Pour terminer, on voudrait citer cet extraordinaire avertissement que le grand physicien et historien des sciences français Pierre Duhem (1861-1916) avait écrit en 1893 dans *La revue des questions scientifiques*, à propos de ce qu'il percevait être une fragilité dans la manière d'utiliser la science dans l'industrie, et qui est d'une étonnante modernité pour l'analyse de la crise d'aujourd'hui : « Aux industriels qui n'ont cure de la justesse d'une formule pourvu qu'elle soit commode, nous rappellerons que l'équation simple, mais fautive, c'est tôt ou tard, par une revanche inattendue de la logique, l'entreprise qui échoue, la digue qui crève, le pont qui s'écroule ; c'est la *ruine financière*, lorsque ce n'est pas le sinistre qui fauche des vies humaines ». Notre hypothèse est en effet que ce sont bien des modélisations probabilistes « simples mais fautes » selon Duhem, mais préférées par les professionnels et les régulateurs à d'autres modèles pour leur simplicité même, qui ont très largement contribué à conduire l'ensemble des acteurs financiers de la planète à la débâcle que nous avons connue en 2007 et 2008.

Christian Walter, né en 1957, marié, quatre enfants. Diplômé de l'ESSEC, actuaire agrégé, docteur habilité en sciences de gestion. Expérience professionnelle de vingt ans dans la gestion d'actifs et le contrôle des risques au sein de différents établissements financiers. Actuellement conseil scientifique de banques et de compagnies d'assurance. Professeur des universités associé à Sciences Politiques Paris de 2002 à 2008. A également enseigné comme professeur invité à Yale et à Columbia. Chercheur au Centre de recherche sur les risques financiers de l'EM Lyon. Créateur et responsable du programme de recherche « Histoire et épistémologie de la théorie de la finance » à la Maison des sciences de l'homme. Ses travaux portent sur la modélisation financière non brownienne et sur l'histoire intellectuelle de la modélisation financière.



**Samedi 3 octobre 2009**  
**Institut Catholique de Lyon**

**Sous la présidence du Cardinal Barbarin  
et de Jean-Luc Marion, de l'Académie française,  
Journée d'étude consacrée au livre de**

**Hans Urs von Balthasar :**

*Karl Barth – Présentation  
et interprétation de sa théologie*

Avec la participation de :

Mgr Peter Henrici – Peter Casarella (DePaul University-  
Chicago) – P. Philippe Dockwiler (Institut catholique  
de Lyon) – P. Vincent Holzer (Institut catholique de Paris) –  
P. Thierry-Dominique Humbrecht (Bordeaux) – P. Manfred  
Lochbrunner (Gustav-Siewerth-Akademie – Weilheim-  
Bierbronnen) – Denis Müller (Université de Lausanne).

*Pour tout renseignement,  
se connecter au site électronique de la revue  
ou contacter le **secrétariat de la revue** :*  
**Revue catholique internationale COMMUNIO,**  
**5, passage Saint-Paul – 75004 PARIS**  
**Téléphone : (01) 42 78 28 43 ou courriel : [communio@neuf.fr](mailto:communio@neuf.fr)**

Claude Dagens  
de l'Académie française  
évêque d'Angoulême

## Passion d'Église

Ceux qui ont fondé l'édition francophone de la revue *Communio* en 1975 étaient conscients d'avoir à relever un défi. Ils voulaient manifester la vitalité de la Tradition chrétienne, en la conduisant à ses sources et en l'inscrivant résolument dans les domaines de la pensée, de la culture, de la recherche intellectuelle et spirituelle. Ils voulaient ainsi montrer que la mission primordiale de l'Église n'est pas de défendre ou d'imposer un système, mais de témoigner intelligemment de la Révélation chrétienne de Dieu et de sa fécondité.

Claude Dagens a participé à la réalisation de ce projet, avec sa réflexion de théologien et d'historien, et aussi avec son expérience de pasteur. Les articles réunis dans ce livre en sont le signe. Ils attestent une véritable « passion d'Église », c'est-à-dire un désir et un souci tenaces de la servir et de l'aimer, tout en comprenant comment la Tradition apostolique se déploie en elle, qui est le Corps du Christ, à travers les crises qui marquent son histoire.

Claude DAGENS, né à Bordeaux en 1940, a été ordonné prêtre en 1970, après des études de lettres à l'École normale supérieure, d'histoire à l'École française de Rome et de théologie à l'Institut Catholique de Paris. Il est agrégé de l'Université, docteur ès Lettres et en théologie. Il a exercé son ministère à Paris, de 1970 à 1972, puis à Bordeaux, de 1972 à 1987, tout en enseignant l'histoire des origines chrétiennes à la Faculté de Théologie de Toulouse, dont il a été doyen de 1981 à 1987. Il fut, durant six ans, de 1987 à 1993, évêque auxiliaire de Poitiers, avant d'être nommé évêque d'Angoulême.

Collection Parole et Silence/*Communio* En vente en librairie, 16 euros.

Dans la même collection :

Joseph Ratzinger : *La Communion de Foi : CROIRE ET CÉLÉBRER*

Joseph Ratzinger : *La Communion de Foi : DISCERNER ET AGIR*

*Communio, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009*

Aude MIRKOVIC

## **L'embryon doit-il avoir un statut ?**

### **L'embryon n'a pas de statut**

Un statut est un ensemble de règles qui définissent le régime applicable à tel être ou telle chose : le statut juridique de l'embryon humain est ainsi l'ensemble des règles juridiques applicables à l'embryon humain. Le simple fait de poser la question « l'embryon doit-il avoir un statut ? » laisse entendre qu'il n'en a pas. Il y a pourtant des règles applicables à l'embryon, des décisions de justice rendues à son sujet. Ne définissent-elles pas pour lui un *statut* ?

*Nature et statut.* Le statut d'un être découle de sa nature. Si le statut de l'animal est l'ensemble des règles applicables à l'animal, ces règles ne sont pas fixées de façon arbitraire mais en tenant compte de ce qu'il est. Un statut n'est donc pas un ensemble aléatoire de règles juxtaposées, mais un ensemble cohérent qui découle de la nature de l'être concerné et révèle, à son tour, cette nature. Il apparaît alors que la question du statut de l'embryon et celle de sa nature sont une seule et même question : qu'est-ce qu'un embryon ? Et, si l'embryon n'a pas de statut en droit français, c'est parce que la question de sa nature n'est pas réglée. Autrement dit, l'embryon n'a pas de statut parce que le législateur ne sait pas ce qu'est un embryon.

*Statut de personne, ou de chose.* Donner un statut à l'embryon signifie en premier lieu de le rattacher à la catégorie des personnes ou à celle des choses. Le droit connaît en effet deux catégories, les

**BIOÉTHIQUE** \_\_\_\_\_ **Aude Mirkovic**

personnes et les non-personnes, les choses. C'est la *summa divisio* du droit entre les personnes et « le reste ». La connotation quelque peu péjorative du mot « chose » en langage courant ne doit pas tromper : en langage juridique, ce mot désigne seulement « ce qui n'est pas une personne ». Par exemple, l'animal appartient à la catégorie juridique des choses.

Il n'existe pas d'intermédiaire entre la personne et la non personne, entre la personne et la chose. Le rapport sur l'état d'application de la loi du 6 août 2004 relative à la bioéthique relève que, « dans le débat actuel, [l'embryon] n'est perçu ni comme une personne ni comme une chose, [...] mais comme un être vivant que le droit pourrait consacrer comme « personne humaine potentielle » »<sup>1</sup>. Pourtant, ces qualifications intermédiaires comme « personne humaine potentielle »<sup>2</sup>, « personne humaine en devenir »<sup>3</sup> ou « projet de personne »<sup>4</sup> ne font que déplacer la difficulté : quel sera le régime applicable à cette « personne potentielle », cette « personne humaine en devenir », ce « projet de personne » ? Finalement, il faut décider de le traiter comme une personne, ou pas, et ces qualificatifs ne résolvent rien.

*Régime général et règles spéciales.* Rattacher l'embryon à la catégorie des personnes ou à celle des choses n'empêche pas d'adopter des règles spéciales le concernant pour tenir compte de sa spécificité et, surtout, de la spécificité de sa situation notamment lorsqu'il se trouve *in vitro*. Mais ces règles spéciales ne dispensent pas de se prononcer sur la nature de l'intéressé. Le législateur refuse pourtant

1. A. MILON, *Rapport d'information fait au nom de la commission des affaires sociales sur l'état d'application de la loi n° 2004-800 du 6 août 2004 relative à la bioéthique*, Sénat n° 309, 12 avril 2006, pp. 31-32.

2. Comité consultatif national d'éthique (CCNE), Avis n° 1, 22 mai 1984, *sur les prélèvements de tissus d'embryons et de fœtus humains morts, à des fins thérapeutiques, diagnostiques et scientifiques*.

3. TGI Roanne, 27 juin 1995, *Gaz. Pal.*, 1998, *somm. et décisions*, p. 2. CA Riom, 7 sept. 1995, cité par *Crim.*, 27 nov. 1996, n° 5130, *Bull. crim.*, n° 431, 2<sup>e</sup> arrêt.

4. CLAEYS et HURIET, *Rapport sur l'application de la loi n° 94-654 du 29 juillet 1994 relative au don et à l'utilisation des éléments et produits du corps humain, à l'assistance médicale à la procréation et au diagnostic prénatal*, Office parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques, Assemblée nationale n° 1407 et Sénat n° 232, 18 mars 1999, p. 24.



---

### *L'embryon doit-il avoir un statut ?*

de se prononcer sur la nature de l'embryon et déclare vouloir se contenter d'encadrer les pratiques les concernant. « Il a estimé que le fait de ne pouvoir trancher la question de sa nature n'interdit pas, sur le plan pratique, de définir quelle doit être la conduite à son égard »<sup>5</sup>. Pourtant, comment le législateur peut-il espérer adopter des normes adéquates concernant l'embryon, s'il ne sait pas ce qu'il est ?

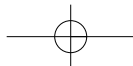
En outre, ces règles spéciales ne suffisent pas à définir un statut. Certains auteurs ont proposé de dépasser l'alternative personne-chose en se contentant pour l'embryon d'un statut spécial, ni personne ni chose. La Cour de cassation s'est engagée dans cette voie en déclarant que « le régime juridique [de l'enfant à naître] relève de textes particuliers sur l'embryon ou le fœtus »<sup>6</sup>. Autrement dit l'embryon ne relèverait ni du droit commun des personnes ni de celui des choses mais seulement des règles spéciales le concernant. Une telle tentative est séduisante car elle apparaît comme un moyen consensuel de sortir de l'impasse. Pourtant, elle est vouée à l'échec car il n'y a pas d'intermédiaire entre la personne et la non personne. Un statut qui ne relève pas des personnes relève, *ipso facto*, de la catégorie des choses qui est résiduelle et a vocation à englober tout ce qui n'est pas une personne. Si l'embryon n'appartient pas à la classe des personnes, il relève de ce seul fait de la catégorie des choses.

De plus, la règle spéciale, par définition, ne vaut que pour l'hypothèse spéciale qu'elle prévoit. Lorsqu'aucune règle spéciale ne traite un cas particulier, il est réglé en référence aux principes généraux du droit des personnes ou du droit des biens selon que l'intéressé relève de la catégorie des personnes ou de celle des choses. Si la loi tentait de régler de façon spéciale toute question relative aux embryons, elle deviendrait totalement étouffante et, de toute façon, la vie se chargerait de susciter des questions non traitées pour lesquelles il faudrait revenir aux principes généraux des personnes ou des choses.

Les lois de 1994 et 2004 ont, certes, réglé un certain nombre de points concernant l'embryon : il ne peut être conçu qu'en vue d'une procréation médicalement assistée (art. L. 2141-3 CSP). Il peut être

5. CCNE, avis n° 105, 9 octobre 2008, *Questionnement pour les états généraux de la bioéthique*, pp. 5-6.

6. Cass. Ass. Plén., 29 juin 2001, Bull., n° 8 p. 19 ; *J.C.P.*, 2001, p. 1432, rapport, conclusions et note P. SARGOS, J. SAINTE-ROSE et M.L. RASSAT ; *R.T.D.Civ.*, 2001, pp. 560-561, note J. HAUSER ; *D.*, 2001, pp. 2907-2913, note J. PRADEL ; *Droit et patrimoine*, nov. 2001, pp. 99-101, note G. LOISEAU.



**BIOÉTHIQUE** \_\_\_\_\_ *Aude Mirkovic*

congelé et conservé en vue d'une future implantation. Chaque année ses auteurs sont consultés sur le point de savoir s'ils maintiennent leur projet parental, s'ils souhaitent sa destruction, acceptent qu'il soit utilisé pour la recherche ou consentent à son accueil par un autre couple (art. L. 2141-4 CSP). Un certain nombre de décisions voire de litiges sont ainsi anticipés et réglés par la loi : par exemple, en cas de décès d'un des membres du couple auteur de l'embryon, le survivant ne peut demander l'implantation de l'embryon parce que la loi le lui interdit (art. L. 2141-2 CSP). Mais lorsqu'une question non prévue spécialement par la loi se présente, il faut déterminer le droit applicable pour fonder la solution à lui donner. Par exemple, lorsque le centre de conservation des embryons les décongèle par erreur ou suite à une défaillance technique, quelle est sa responsabilité à l'égard du couple ? Les membres du couple vont demander réparation, mais de quoi ? Ont-ils perdu des personnes, ou des biens ? La Cour d'appel administrative de Douai estime qu'il n'y a pas de préjudice à réparer car le couple n'avait plus de projet parental : « la perte d'embryons dont les requérants ne peuvent sérieusement soutenir que ceux-ci constituent des êtres humains ou des produits humains ayant le caractère de chose sacrée auxquels est attachée une valeur patrimoniale, n'est source de préjudice indemnisable que pour autant que ce couple poursuit un projet de procréation auquel cette perte porte une atteinte »<sup>7</sup>. Les embryons ne sont, selon la cour, ni des êtres humains, ni des choses (sacrées) : que sont-ils donc ? On ne sait pas, et la perte des embryons en elle-même est ignorée du juge qui ne la prend en considération que dans la mesure où elle contrarie le projet parental dont ces embryons pouvaient faire l'objet. Si des biens du couple avaient été détruits, n'importe lesquels, cette perte aurait été réparable quand bien même le couple n'aurait eu sur ce bien aucun « projet » ! Cette solution pour le moins paradoxale révèle comment un statut de l'embryon fait défaut, ne serait-ce ici que pour désigner le droit applicable : celui des personnes ou celui des biens. La perte d'embryons personnes aurait été réparable, la perte d'embryons choses également, mais la perte d'embryons ni personnes ni choses n'est pas, en soi, réparable : refuser de qualifier l'embryon revient finalement à le situer dans une authentique zone de non droit car, dès lors que ni le droit des personnes ni le droit des biens ne peuvent être appliqués, il n'y a plus de règle pour fonder

7. Cour administrative d'appel de Douai, 6 décembre 2005.

---

*De quelques idées*

la solution : la perte des embryons n'est pas réparée en soi, ce qui relève du déni de justice.

*Une neutralité illusoire.* Le législateur comme les juges ont beau se défendre de se prononcer sur la nature de l'embryon, ils ne peuvent l'éviter. Les normes adoptées par le législateur révèlent en effet indirectement mais nécessairement ce pour quoi il le tient : le ministre de la santé l'avait clairement dit lors du vote des premières lois de bioéthique : « cette loi reflétera notre conception de l'homme [...] chacun admet que ce n'est pas à la loi de définir la vie. Il est indéniable pourtant que cette loi reflétera notre conception de l'homme »<sup>8</sup>. La loi est incohérente car certaines dispositions traitent l'embryon comme une personne alors que d'autres sont incompatibles avec une telle qualité. Il n'en résulte pour l'embryon ni un statut de personne, ni un statut de chose, c'est-à-dire aucun statut.

Les dispositions relatives à la recherche sur l'embryon illustrent bien cette incohérence : les conditions dans lesquelles la loi autorise la recherche sur l'embryon sont extrêmement rigoureuses (Article L. 2151-5 du code de la santé publique)<sup>9</sup>. Or, si l'embryon n'est pas une personne, ces conditions sont injustifiées et entravent inutilement l'activité des chercheurs. En revanche, si l'embryon est une personne, toutes ces précautions, si exigeantes soient-elles, demeurent insuffisantes car, en définitive, les embryons sont sacrifiés à la recherche. En effet, la recherche entraîne la destruction de l'embryon et, de toute façon, la loi interdit l'implantation des embryons ayant fait l'objet d'une recherche, c'est-à-dire ordonne leur destruction.

8. B. KOUCHNER, 1<sup>re</sup> séance du 19 novembre 1992, *J.O.A.N.*, 1992, C.R., p. 5727.

9. Ce texte exige que la recherche soit susceptible de permettre des progrès thérapeutiques majeurs et qu'elle ne puisse être poursuivie par une méthode alternative d'efficacité comparable. Elle ne peut être conduite que sur les embryons conçus *in vitro* dans le cadre d'une assistance médicale à la procréation qui ne font plus l'objet d'un projet parental, avec le consentement écrit préalable du couple dont ils sont issus. Le protocole doit être autorisé par l'Agence de la biomédecine et les ministres chargés de la santé et de la recherche peuvent en interdire ou en suspendre la réalisation (article L. 2151-5 du code de la santé publique). Un chercheur ne peut donc utiliser des embryons que de façon très limitée, et il ne peut en concevoir *in vitro* à cette fin. Sur cette question, voir J.-R. BINET, *Le nouveau droit de la bioéthique*, Lexisnexus Litec, Carré droit, 2005, pp. 81 et s.

**BIOÉTHIQUE** \_\_\_\_\_ *Aude Mirkovic*

Le juge ne peut pas non plus éviter de se prononcer sur la nature de l'embryon, par exemple lorsqu'il doit dire si le chauffard qui a blessé une femme enceinte et tué l'enfant qu'elle portait est coupable d'homicide par imprudence sur la personne du fœtus ou seulement de blessures involontaires sur la personne de la mère. De même, le juge sollicité pour appliquer la protection de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme à un enfant conçu doit déterminer si ce dernier entre dans le champ d'application de la convention, c'est-à-dire s'il est une personne. Plus généralement, chaque fois qu'un juge applique ou écarte un texte visant l'être humain ou la personne humaine, il qualifie l'être concerné. Finalement, le résultat est encore l'incohérence car tel juge applique le droit des personnes à l'embryon mais non tel autre et, devant une même juridiction, l'embryon peut être qualifié de personne ou non selon le contexte ou la matière. La Cour de cassation déclare qu'il n'y a pas d'homicide involontaire sur l'enfant à naître<sup>10</sup>. Le texte incriminant l'homicide involontaire se situe dans le livre II du code pénal intitulé « des crimes et délits contre les personnes », et dire qu'il n'y a pas d'homicide involontaire sur le fœtus exclut ce dernier de la catégorie des personnes. La même Cour de cassation n'en considère pas moins l'enfant à naître comme une personne pour la sauvegarde de laquelle il peut être justifié de commettre une infraction (art. L. 122-7 du code pénal)<sup>11</sup>. Elle admet en outre que l'acte d'enfant sans vie puisse être dressé pour un enfant mort-né quelle que soit la durée de la gestation<sup>12</sup>. Le même enfant peut donc être déclaré à l'état civil, mentionné sur le livret de famille, recevoir des prénoms et, pourtant, l'atteinte involontaire à sa vie ne constitue pas un homicide involontaire ! Quant à la Cour européenne des droits de l'homme, elle déclare que la définition de la notion de personne et, en particulier, le fait de savoir si l'embryon en est une, relève de la marge d'appréciation des États<sup>13</sup>. Un embryon peut ainsi, selon

10. Cass. Ass. Plén., 29 juin 2001, précité.

11. Cass. Crim., 27 novembre 1996, 2 arrêts, *Bull. crim.*, n° 431, p. 1245 ; Cass. Crim., 5 mai 1997, 2 arrêts, *Bull. crim.*, n° 158, p. 523, et n° 168, p. 560 ; Cass. Crim., 31 janvier 1996, *Bull., crim.*, 1996, n° 57, p. 147 ; *Dictionnaire permanent bioéthique et biotechnologies*, p. 9215, *J.C.P.*, 1996.II.22.713 note A. DORSNER-DOLIVET.

12. Cass. Civ. 1<sup>re</sup>, 6 février 2008, 3 arrêts, n° JurisData : 2008-042652, 2008-042653 et 2008-042654.

13. CEDH, 8 juillet 2004, *Affaire Vo c. France* (position réitérée dans la décision *Evans c. Royaume-Uni*, 10 avril 2007).





---

### *L'embryon doit-il avoir un statut ?*

la cour, être une personne dans tel État du conseil de l'Europe mais non dans tel autre...

*Pourquoi le législateur ne donne-t-il pas de statut à l'embryon ?*  
Dans ces conditions, la réticence du législateur à se prononcer sur le statut de l'embryon ne peut que laisser perplexe. Cette réticence est fondée sur l'idée que la nature de l'embryon est une question d'opinion. Se prononcer sur la qualité de personne de l'embryon est considéré comme un choix, et un choix personnel, subjectif, que chacun fait en conscience. Cette approche est généralisée et, pour la Cour européenne des droits de l'homme par exemple, la question relève de la croyance: «les autorités nationales jouissent en la matière d'une large marge d'appréciation, en particulier dans une sphère comme celle-ci qui touche à des questions de croyance sur la nature de la vie humaine»<sup>14</sup>. Le législateur veut laisser chacun libre de faire ce choix. Le seul moyen de ne pas trancher autoritairement est de chercher un consensus sur le sujet. Or, sont «en jeu des convictions de caractère si personnel qu'il est illusoire de penser réconcilier tous les points de vue»<sup>15</sup> et, le consensus étant impossible à trouver, le législateur renonce à aborder la question.

*La personnalité de l'embryon relèverait-elle de l'opinion ?* Il est sans doute délicat de trouver un consensus sur la nature de l'embryon. Mais est-ce vraiment un consensus qu'il faut chercher en la matière ? Chercherait-on un consensus sur la qualité de personne de n'importe quelle autre catégorie d'êtres humains ? Cette idée qu'il faudrait décider de la qualité de personne ou non de l'embryon repose sur une confusion proprement juridique qui se répercute sur le débat bioéthique dans son ensemble, confusion liée à l'ambiguïté qui caractérise le terme de personne. Ce dernier désigne en effet deux qualités bien distinctes :

- la qualité de personne humaine, d'être humain, de *spécimen biologique* de l'espèce humaine,
- la personnalité juridique, qualité attribuée aux individus, ou aux groupes d'individus (sociétés commerciales, collectivités territoriales) et qui leur donne la capacité juridique.

14. CEDH, 29 octobre 1992, *Open Door et Dublin Well Woman c/ Irlande*, Série A : arrêts et décisions, vol. 246, R.F.D.C., 1993, p. 216 ; R.T.D.S.S., 1993, p. 32.

15. N. LENOIR, *Aux frontières de la vie, rapport au Premier ministre*, La Documentation française, Coll. «Rapports officiels», 1991, p. 200.



**ÉGLISE ET MONDIALISATION** ————— **Aude Mirkovic**

La qualité de personne humaine est intrinsèque aux individus. Si un être est une personne humaine, c'est en raison de sa nature et non parce qu'on lui attribue ou lui reconnaît cette qualité. La personnalité juridique, en revanche, est une qualité attribuée par le système juridique. Aujourd'hui tout être humain reçoit la personnalité juridique à sa naissance, s'il naît vivant et viable. Mais cette qualité est bel et bien attribuée par le droit, en témoignent les exemples historiques connus par notre système juridique des esclaves et les personnes frappées de mort civile (la mort civile était une sanction pénale consistant à retirer au condamné sa personnalité juridique).

L'emploi imprécis du terme de personne conduit à appliquer le régime de la personnalité juridique, qui est un régime d'attribution, dans un domaine où seule la personnalité humaine est en cause. On en vient ainsi à proposer d'attribuer, ou de refuser, la qualité de personne à l'embryon. S'il s'agit de personnalité juridique, l'opportunité de l'attribuer à l'embryon peut effectivement se discuter. En revanche, si c'est la qualité de personne humaine qui est en cause, il ne saurait être question de l'attribuer ou la refuser, elle ne peut qu'être constatée.

*La personnalité juridique n'est pas le tout de la personnalité.* L'embryon n'a pas la personnalité juridique, mais le statut de personne n'est pas lié à la personnalité juridique. Une personne humaine, même dépourvue de la personnalité juridique, n'en appartient pas moins à la catégorie des personnes, comme la loi et la Cour de cassation l'ont dit en leur temps des esclaves. La loi du 24 avril 1833 désignait les esclaves sous le terme de « personnes non libres » et la Chambre criminelle, dans un arrêt du 8 février 1839, a levé toute ambiguïté en précisant que cette loi avait « formellement rangé les esclaves dans la classe des *personnes* ». Actuellement, en dépit de la confusion qui caractérise la jurisprudence, la Cour de cassation applique certaines règles du droit des personnes à l'enfant à naître, ce qui manifeste bien qu'être une personne ne se réduit pas à avoir la personnalité juridique. Être une personne n'a pas la même signification pour un être humain ou pour une société commerciale ou une collectivité territoriale, ce qui manifeste bien que la personnalité juridique n'est pas le tout, ni même le plus important, de la personnalité. Le droit des personnes ne protège pas seulement la personne dans ses prérogatives de sujet de droit mais, avant tout, en tant qu'être humain, personne humaine. La question du statut de l'embryon ne se pose donc pas en termes de personnalité juridique : la



---

### *L'embryon doit-il avoir un statut?*

vraie question est de savoir si l'embryon est une personne, tout court, une personne humaine.

*L'embryon est-il une personne humaine?* C'est la qualité de personne de l'embryon qui est en cause ; qu'il soit un être humain est une donnée scientifique admise dans le débat actuel. Mais suffit-il d'être un être humain pour être une personne humaine? Et, si la qualité d'être humain est insuffisante, que faut-il de plus? Un certain nombre de critères peuvent être envisagés pour distinguer l'être humain qui n'est pas une personne de l'être humain qui en est une et, tout d'abord, un certain seuil de développement comme la naissance ou l'implantation de l'embryon.

*La naissance.* La naissance est le seuil le plus visible et, en outre, le moment de l'acquisition de la personnalité juridique. Mais l'enfant pourrait-il n'être pas une personne avant l'accouchement et en devenir une après? Comment la qualité de personne de l'intéressé pourrait-elle dépendre de ce que l'accouchement a été provoqué tel ou tel jour en fonction des disponibilités de l'hôpital? Plus généralement, la qualité de personne d'un être pourrait-elle dépendre des circonstances dans lesquelles il se trouve comme le fait d'être *in utero* ou *déjà né*, ou, encore, le fait d'être *in utero* ou *in vitro*?

*L'implantation.* Justement, une autre proposition est de distinguer entre l'embryon implanté et l'embryon pré-implantatoire, qui peut être cultivé *in vitro* jusqu'au septième jour, encore désigné par les termes de pré-embryon ou de blastocyste (terme scientifique qui a seulement vocation à désigner l'embryon dans cette phase précoce de son développement). Le rapport sur l'état d'application de la loi du 6 août 2004 relative à la bioéthique préconise ainsi « l'inscription dans le Code civil de la notion de « préembryon », plus appropriée pour qualifier les embryons surnuméraires dont seront dérivées les lignées de cellules embryonnaires. De cette façon, la recherche pourrait être interdite sur le seul embryon, c'est-à-dire passé le stade de l'implantation »<sup>16</sup>. Le rapport de l'office parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques, sur les recherches sur le fonctionnement des cellules humaines, propose de distinguer l'embryon du blastocyste. Selon ce rapport, la « transposition

16. A. MILON, *op. cit.*, pp. 31-32.



**BIOÉTHIQUE** \_\_\_\_\_ **Aude Mirkovic**

nucléaire [le clonage] aboutit à créer un blastocyste, «précurseur» d'un embryon, dont on extrait des cellules»<sup>17</sup>.

Pourtant, la science établit que le développement de l'œuf humain est continu. La nidation dans l'utérus, l'implantation, est une étape importante en ce qu'elle permet au développement de se poursuivre mais elle n'entraîne pas, en elle-même, de rupture dans la continuité du développement de l'embryon. D'ailleurs, une prétendue différence de nature entre l'embryon au stade blastocyste et l'embryon ayant dépassé ce stade est à ce point artificielle que le rapport précité explique que le blastocyste «peut être obtenu à partir d'embryons dits «surnuméraires» recueillis lors d'une tentative de fécondation in vitro [...], à partir d'embryons résultant d'un diagnostic préimplantatoire, à partir d'embryons congelés, pour lesquels il n'y a plus de projet parental, à partir d'embryons créés par transposition nucléaire»<sup>18</sup>. Le «blastocyste» ne serait donc pas un embryon, tout en étant obtenu à partir de l'embryon qu'il n'est pas encore censé être !

Le développement de l'embryon étant continu, aucun seuil de son développement n'est un critère percutant pour révéler un stade avant lequel l'embryon ne serait pas une personne et au-delà duquel il en serait devenu une.

*La pensée, la conscience, la relation.* L'apparition de la personne pourrait encore être liée à l'un ou l'autre de ces éléments considérés comme caractéristiques de la personne que sont la conscience, la pensée ou la relation. En particulier, la conception relationnelle de la personne sous-tend la distinction faite entre l'embryon qui fait l'objet d'un projet parental et celui dont les auteurs se sont désintéressés : seuls les embryons ne faisant plus l'objet d'un projet parental peuvent être utilisés pour la recherche. L'embryon humain deviendrait-il donc une personne avec la conscience de lui-même, la pensée ou la relation avec ses semblables ? En réalité, ces critères ne permettent pas d'identifier l'apparition de la personne. Tous, ils désignent des actes, des actions et ne manifestent que le moment où la personne agit comme telle. Or, c'est le moment où la personne existe et non

17. A. CLAEYS, *Rapport de l'office parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques, sur les recherches sur le fonctionnement des cellules humaines*, Assemblée nationale n° 3498 et Sénat n° 101, p. 68.

18. *Id.*, p. 44.



---

### *L'embryon doit-il avoir un statut ?*

pas celui où elle agit qui est recherché. Pour pouvoir poser un acte caractéristique de la personne, encore fallait-il que l'individu soit une personne, qualité sans laquelle il n'aurait pas pu agir ainsi. De plus, quand bien même on se résignerait à confondre l'existence de la personne avec sa manifestation par ses actes, de toute façon ces critères ne présentent guère d'intérêt pratique. Il est en effet presque impossible d'identifier le moment où l'individu pense, a conscience de lui-même ou entre en relation avec autrui, aspects qui peuvent en outre varier d'un individu à l'autre.

*Dans le doute...* Le seul fait de ne pouvoir se prononcer avec certitude sur la nature de l'embryon devrait conduire à le traiter, dans le doute, comme une personne, pour le cas où il en serait une. Le Conseil d'État, à la veille de la prochaine révision de la loi de bioéthique, relaie encore cette idée que «Dire qui est l'embryon ou ce qu'il est relève de l'impossibilité»<sup>19</sup> et ce seul constat devrait suffire logiquement à ne pas prendre le risque de maltraiter une personne. Que penser d'un chasseur s'expliquant ainsi devant une cour d'assises : «J'avais un fusil, j'ai vu bouger dans le fourré, je ne savais pas s'il s'agissait d'un collègue ou d'un gibier et, dans le doute, j'ai tiré». Il n'a pas voulu tuer une personne et, s'il avait su qu'un chasseur se trouvait dans le fourré, il n'aurait bien entendu pas tiré. Pourtant, il a pris le risque de tuer une personne : un tel raisonnement a-t-il une chance de convaincre le jury ? Dans le doute, il vaut mieux laisser filer le plus beau gibier que prendre le risque de tuer une personne. Dans le doute, il vaudrait mieux renoncer à utiliser l'embryon que de prendre le risque de sacrifier une personne.

*La raison.* La prudence invite donc à traiter l'embryon comme une personne, pour le cas où il en serait une. Mais, de toute façon, le stade du doute est dépassé, et la raison plaide pour considérer l'embryon comme une personne, puisque rien ne justifie de distinguer l'être humain de la personne humaine. N'est-il pas logique de considérer tout être humain comme une personne humaine ? Comment un être humain pourrait-il être autre chose qu'une personne humaine ?

*Le système relativiste ne fonctionne pas.* Le législateur actuel part du principe que la nature de l'embryon est une question d'opinion

19. *La révision des lois de bioéthique*, Étude du Conseil d'État, 2009, p. 12.



**BIOÉTHIQUE** \_\_\_\_\_ **Aude Mirkovic**

mais ne peut tirer les conséquences de son propre postulat ! Si l'embryon n'est pas une personne mais le devient, cela signifie en effet que certains êtres humains, puisque l'embryon en est un, ne sont pas des personnes. Il y aurait donc des états intermédiaires entre cet être humain non personne et cet être humain qui en est une : un être humain à 20 %, 50 %, 80 %, puis 100 % personne ? Pourquoi cela ne pourrait-il concerner que les embryons, et non d'autres catégories d'êtres humains ? Ensuite, quand bien même il ne concernerait *que* l'embryon, ce système du choix ne fonctionne pas. Si ce qu'est l'embryon relève de la conscience individuelle, pourquoi les chercheurs ne peuvent-ils pas faire librement de la recherche sur l'embryon ? Pourquoi l'industrie ne peut-elle pas fabriquer et utiliser d'embryons ? Pourquoi l'homme et la femme à l'origine d'un embryon ne peuvent-ils pas décider à leur guise du devenir de l'embryon ? Le système relativiste ne fonctionne pas : cela ne manifeste-t-il pas que la nature de l'embryon ne relève pas du choix subjectif ?

*Le statut de l'embryon doit être fondé sur ce qu'il est. C'est la finalité même du débat sur le statut de l'embryon qui doit être redéfinie. L'objectif du législateur est de trouver un consensus, à défaut duquel la question reste en suspens. Au lieu de chercher un consensus sur la nature de l'embryon, le législateur pourrait tout simplement rechercher ce qu'est un embryon. En effet, outre le fait que le consensus est actuellement introuvable, il n'offre aucune garantie de pertinence à la solution consensuelle : si le consensus porte sur une erreur, tout le monde se trompe, un point c'est tout. Le consensus est bien entendu souhaitable, mais il n'est pas autosuffisant.*

*Prendre le risque d'un statut. Donner un statut à l'embryon comporte, il est vrai, une part de risque que l'embryon soit qualifié de chose. Autrement dit, rechercher ce qu'est l'embryon comporte le risque de se tromper : ne vaudrait-il pas mieux alors se contenter de l'absence de statut actuelle, en attendant des circonstances plus propices pour se prononcer ? Il n'en est rien, car il faut bien réaliser que l'absence de statut actuelle est une illusion. Il y a bien des règles relatives à l'embryon et certaines ne le traitent pas comme une personne comme, par exemple, la possibilité de l'utiliser pour la recherche, fût-ce dans des conditions strictes. Il suffit d'une règle incompatible avec le statut de personne pour ruiner l'ensemble c'est pourquoi, en l'état actuel du droit, il n'y aurait pas grand-chose à*



---

### *L'embryon doit-il avoir un statut ?*

perdre à déclarer que l'embryon est une chose. Pourrait-on faire beaucoup plus que fabriquer des embryons dans des éprouvettes, les congeler, les décongeler lorsque le projet parental prend fin, les utiliser pour la recherche, les donner à un autre couple ? L'absence de statut actuelle n'est pas suffisamment enviable pour qu'on la préserve sous prétexte d'éviter pire.

En outre et, surtout, un statut de l'embryon fondé sur sa nature serait un progrès en soi, quand bien même la perception de l'embryon serait erronée et l'embryon qualifié de chose. Le législateur aurait ainsi au moins l'intention de fonder le statut de l'embryon sur sa nature, et la loi ne serait plus fondée sur une option qui s'avoue elle-même n'être qu'un avis subjectif. En effet, ceux-là même qui prétendent que la nature de l'embryon relève de l'opinion individuelle finissent par imposer, comme norme, leur propre avis ! En témoigne cet aveu de la commission des affaires culturelles lors de la révision des lois bioéthiques : « la commission a adopté 79 amendements au texte du Sénat, permettant de clarifier un certain nombre de points importants. Pour autant, elle ne prétend pas s'être ainsi rapprochée de la vérité s'agissant de sujets à la fois si essentiels et difficiles, car touchant à la vie »<sup>20</sup>. Elle ne prétend pas s'être rapprochée de la vérité et, pourtant, ses propositions ont vocation à devenir la loi qui s'imposera à tous ! De quoi prétend-elle donc s'être rapprochée, si ce n'est de la vérité, autrement dit de la *réalité* ?

*Fonder le statut sur la réalité.* Donner un statut à l'embryon, c'est fonder la loi sur la réalité même si la démarche comporte un risque d'erreur. L'erreur peut être rectifiée, alors que le déni de la réalité ne mène nulle part. Dire ce qu'est l'embryon est une affirmation qui, en tant que telle, tend à se fonder sur la réalité : le débat est alors possible car la réalité est la référence. Si le législateur affirmait que l'embryon est une chose, il y aurait possibilité de débat. S'il posait le principe que l'embryon doit être traité comme une personne, il y aurait, là encore, possibilité de débat. En revanche, considérer que la nature de l'embryon relève de l'opinion coupe court à tout débat,

20. P.-L. FAGNIEZ, *Rapport fait au nom de la commission des affaires culturelles, familiales et sociales sur le projet de loi, adopté par le Sénat, relatif à la bioéthique*, document Assemblée nationale n° 761, 1<sup>er</sup> avril 2003, 1<sup>re</sup> partie, p. 12.



**BIOÉTHIQUE** \_\_\_\_\_ **Aude Mirkovic**

car la question n'est même pas abordée ! En témoigne cette déclaration du ministre de la santé à l'Assemblée nationale lors du vote des premières lois de bioéthique : « Nous n'aborderons pas ici le débat sur le statut de l'embryon humain, car, nous le savons, trop de divergences philosophiques [vous] séparent [...] Nous en resterons à la définition de potentialité de personne »<sup>21</sup>. La soi-disant neutralité sur ce sujet conduit, tout en refusant d'emblée le débat (« nous n'aborderons pas »), à le trancher... sans débattre (« nous en resterons à... ») !

En outre, il est tout à fait possible qu'un débat sur le statut de l'embryon aboutisse à la conclusion que le statut relève de la personne et non de la chose. Le législateur ne part en effet pas de rien dans la tâche de définir un statut pour l'embryon. Il y a déjà un fondement sur lequel bâtir ce statut : le droit des personnes, à l'origine, est bel et bien applicable à l'embryon puisque les mesures qui lui portent atteinte sont présentées par la loi elle-même comme des exceptions au principe du respect de la vie et de la dignité humaine. Elles sont autorisées par exception et à titre dérogatoire : c'est le cas des dispositions relatives à l'IVG et l'IMG (art. L. 2211-1 CSP), des dispositions relatives à la recherche sur l'embryon (art. L. 2151-5 CSP), des dispositions relatives au diagnostic préimplantatoire (art. L. 2131-4 CSP). Dans de nombreux cas, la loi traite bel et bien l'embryon comme une personne : on ne peut concevoir d'embryons qu'en vue de la naissance d'un enfant (art. L. 2141-3 CSP), la loi parle d'accueil et non de don d'embryon (art. L. 2141-4 CSP), de déplacement et non d'importation de l'embryon (art. L. 2141-9 CSP), etc.

Il n'y a donc rien à perdre et tout à gagner à donner un statut à l'embryon. Car rechercher ce qu'est l'embryon fait aussi courir un second risque, celui de trouver effectivement ce qu'il est ou au moins, dans le doute, comment il doit être traité ! Et ce risque-là n'est certainement pas pour rien dans le peu d'empressement manifesté par le législateur à se pencher sur la question...

Aude Mirkovic, Maître de conférences en droit privé à l'Université d'Évry.  
Codirectrice du master 2 droit des biotechnologies.

21. B. KOUCHNER, 1<sup>re</sup> séance du 19 novembre 1992, *J.O.A.N.*, C.R., 20 novembre 1992, p. 5731.



*Communio, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009*

Nicolas AUMONIER

## **L'embryon face au réalisme continu de la raison**

**L**ES lecteurs de Cournot sont familiers de la distinction qu'il opère si souvent entre l'ordre logique, qui est celui que notre esprit cherche à mettre dans les choses, et l'ordre rationnel, qui est l'ordre des choses elles-mêmes. L'activité de notre raison consiste à peser l'un par l'autre les deux ordres afin qu'ils ne restent pas tous les deux dans leur mutisme respectif. Le réel cesse d'être un objet de pure croyance. Il se révèle par la confrontation patiente, régulière, *continue* de ces deux ordres. Le réel ne peut donc être appelé tel que si notre raison en suit continûment la trace.

Au moment où paraissent plusieurs rapports ou études dans la perspective de la révision de la loi de bioéthique de 2004, il est parfois étonnant de constater que les systèmes d'argumentation semblent quitter l'exigence de continuité rationnelle pour défendre telle ou telle position de fait. Beaucoup pensent ainsi qu'il serait impossible de s'opposer aux recherches sur les cellules souches embryonnaires en disant que l'embryon est un être humain, sans aussitôt remettre en cause la loi du 17 janvier 1975 sur l'interruption volontaire de grossesse. La défense d'états de fait obligerait-elle ainsi la raison à cesser de faire son travail de pesée des arguments, et à quitter le réel parce qu'elle cesserait de tenir la continuité argumentative qu'elle seule peut arbitrer entre l'ordre logique de nos esprits et l'ordre rationnel des choses ?

Nous examinerons successivement la loi du 17 janvier 1975, puis l'affirmation souvent reprise d'après laquelle l'embryon serait une personne humaine potentielle, et enfin la question de

**BIOÉTHIQUE** \_\_\_\_\_ *Nicolas Aumonier*

l'expérimentation sur l'embryon et sur les cellules souches embryonnaires pour tenter de montrer que nous ne pouvons saisir la difficile réalité de ces questions sans nous en tenir à des arguments rationnels.

**La loi du 17 janvier 1975 est-elle un dogme de notre République ?**

Le 17 janvier 1975 en France, après la décision du Conseil constitutionnel du 15 janvier, et les débats de l'automne 1974, la loi réglementant l'interruption volontaire de grossesse fut adoptée. Cette loi commence par énoncer le grand principe selon lequel « la loi assure la primauté de la personne, interdit toute atteinte à la dignité de celle-ci et garantit le respect de l'être humain dès le commencement de la vie », devenu, en 1994, « dès le commencement de sa vie »<sup>1</sup>, puis énonce qu'« il ne saurait être porté atteinte [à ce] principe qu'en cas de nécessité et selon les conditions définies par [la loi] »<sup>2</sup>.

En rappelant que l'être humain a droit au respect dès le commencement de sa vie, et en ne définissant pas ce commencement, la loi y inclut nécessairement l'embryon et le fœtus, puisque le commencement de la vie ne peut se faire sans eux. Pourtant, si nous relisons ce premier alinéa en pensant à l'embryon ou au fœtus dont la loi ne pénalise pas la destruction, nous comprenons que, pour le législateur, il est possible de penser ensemble sans contradiction apparente la dignité de l'embryon et du fœtus, et leur destruction. En d'autres termes, la loi ouvre la possibilité de penser que le fœtus est bien un être humain, mais que sa destruction ne fait pas l'objet de poursuites pénales dans les conditions prévues par la loi.

La nécessité dont parle la loi est « la situation de détresse » que la femme enceinte majeure apprécie elle-même ; quant aux conditions, elles portent sur le délai (avant la douzième semaine de grossesse), l'intervenant (qui ne peut être qu'un médecin), le lieu (qui ne peut être qu'un établissement de santé, public ou privé), l'information à délivrer (sur les méthodes disponibles et leurs risques respectifs, sur les lieux où l'interruption peut être pratiquée), la proposition d'une consultation avec une personne qualifiée, avant et après l'interruption volontaire de grossesse, enfin, si la femme persiste dans sa

1. Code civil, art. 16, reproduit dans Code de la santé publique, art. L. 2211-1.

2. Code de la santé publique, art. L. 2211-2.

---

*L'embryon face au réalisme continu de la raison*

demande, la confirmation écrite de celle-ci au moins deux jours après le dernier entretien ; si la femme est mineure, le consentement de l'un des titulaires de l'autorité parentale, ou, à défaut, de la personne majeure de son choix est requis.

Les parlementaires qui votèrent cette loi avaient probablement conscience de transgresser le grand principe du respect de la vie humaine, mais ils crurent nécessaire de le faire en pensant à ces femmes qui mouraient d'hémorragie interne, provoquée par les avortements clandestins, sans qu'il pût tragiquement être fait quoi que ce soit de médical pour leur venir en aide. Pour celles-ci, à la mort de leur fœtus s'ajoutait leur propre mort. D'un point de vue utilitariste, ou du point de vue du moindre mal – qui n'est pas nécessairement un bien –, il importait de considérer le sort des mères, qui pourraient peut-être avoir d'autres enfants. Pour adoucir le fait de la transgression, ils firent de cette loi une loi provisoire, révisable au bout de cinq ans. Le 31 décembre 1979, la loi du 17 janvier 1975 fut définitivement entérinée. Pour faire admettre une transgression par l'opinion, l'habitude s'était prise de faire une loi provisoire, qui suscite au début des débats passionnés, puis, cinq ou dix ans plus tard, ne suscite plus que l'opposition de quelques irréductibles minoritaires.

L'esprit de la loi entendait restreindre l'interruption volontaire de grossesse aux cas de détresse (« C'est toujours un drame et cela restera toujours un drame » dans la vie d'une femme<sup>3</sup> dit Simone Veil à l'Assemblée nationale le 26 novembre 1974). Mais très tôt, la pratique n'a pas respecté l'esprit de la loi. Assez rapidement, l'entretien semble être devenu une simple formalité administrative. Aujourd'hui, l'entretien n'est plus que « systématiquement proposé » (art. L. 2212-4 du Code de la Santé publique) avant et après l'interruption volontaire de grossesse à la femme majeure, qui peut donc le refuser. Il n'est obligatoire (avec obligation de délivrer une attestation de consultation) que pour la femme mineure non émancipée (*ibid.*). Mais, à lire le Code de la santé publique, l'entretien préalable et l'entretien de suite ne semblent guère viser d'autre but que de faire parvenir la femme à une maîtrise efficace de sa contraception. De sorte qu'il semble qu'il soit devenu indécent et excessivement intrusif d'aller interroger une femme sur les raisons d'un acte qui relève de son entière liberté. La société semble avoir démissionné de la responsabilité initiale de vigilance qu'elle s'était fixée. Certains

3. Assemblée nationale, Première séance du 26 novembre 1974, p. 6999.

**BIOÉTHIQUE** \_\_\_\_\_ *Nicolas Aumonier*

vont même jusqu'à décrire l'interruption volontaire de grossesse comme le dernier acte initiatique par lequel, après avoir eu ses premières règles, puis ses premiers rapports sexuels, une jeune fille devient vraiment une femme<sup>4</sup>.

Trente-cinq ans et quelque huit millions d'interruptions volontaires de grossesse après, bien des voix s'élèvent pour regretter le gâchis sanitaire, social, humain de la loi de 1975. Nombreuses sont les femmes à évoquer les souffrances psychiques fortes, mais aussi les accidents dont personne ne leur avait jamais parlé auparavant. Les politiques semblent se désintéresser de ces problèmes, notamment de la qualité des informations qui sont réellement délivrées aux femmes ; peut-être craignent-ils de raviver d'anciens débats que le Parlement, pensent-ils, a définitivement tranchés, ou ne veulent-ils pas avoir l'air de remettre en cause ce que beaucoup considèrent comme une liberté ou, subjectivement, comme un droit, dans l'exercice duquel personne n'aurait à interférer. Le personnel médical dans son ensemble supporte de plus en plus mal ces actes de mort en direct (les mères sont le plus souvent endormies), ainsi que les différentes techniques qui permettent de faire mourir les fœtus, qui, lorsqu'elles sont décrites, le sont de manière euphémisée ; les mêmes équipes qui se battent pour la survie d'un fœtus fragile vivent difficilement le fait d'en faire mourir d'autres qui sont en bonne santé, et tous disent régulièrement qu'ils sont là pour soigner, non pour donner la mort. La généralisation des échographies depuis 1975 a rendue plus vive encore la perception de tous ces problèmes. Les pratiques ouvertes par la loi de 1975 ont beau dégoûter massivement ceux qui les vivent, elles demeurent du fait de la loi, et sont recouvertes d'un pesant silence.

Peut-être l'urgence des préoccupations sanitaires a-t-elle empêché la loi de prendre en compte la détresse d'une femme qui est enceinte et ne le veut pas, ou le besoin d'aide économique d'un couple déjà constitué qui doit faire face à ce qu'il estime être « l'enfant de trop » qui risque de faire basculer la famille entière dans la précarité. Il est cependant étrange de constater que la seule réponse apportée à une détresse psychologique ou à une fragilité économique est une possibilité légale d'en faire disparaître la cause immédiate, sans prendre en compte le bien être durable des femmes et les besoins réels du

4. Affirmation d'un chef de service d'un grand hôpital de la ceinture nord de Paris.

### *L'embryon face au réalisme continu de la raison*

couple. La loi permet de supprimer le problème posé, mais elle ne le résout pas, et lui ajoute de la douleur, personnelle souvent, et sociale. La loi actuelle ne répond que de manière brutale et insuffisante à des situations complexes de femmes ou de couples qui pensent ne pas avoir d'autre choix que d'interrompre volontairement une grossesse. Encourager les associations qui aident efficacement les femmes ou les couples confrontés à ces difficultés, promouvoir une politique familiale, être en mesure de cibler les aides nécessaires offrirait un choix réel aux libertés individuelles.

La loi du 17 janvier 1975 pose donc encore des problèmes de tous ordres dont il reste nécessaire de débattre sereinement. Il conviendrait notamment de continuer à s'interroger pour savoir comment faire mieux, selon le principe même de sa propre révision que contenait initialement la loi. Il demeure (1) que le débat sur ces questions ne saurait être verrouillé par un dispositif législatif – ce qu'une loi a fait, une autre peut le défaire ou l'améliorer; (2) qu'il est possible de penser que l'embryon et le fœtus sont des êtres humains, même si une loi non pas dépénalise, ce qu'elle n'a jamais prétendu accomplir, mais suspend la pénalisation de leur destruction. Ces différents points étant rappelés, il devient possible de penser librement.

### **L'embryon humain est-il une personne humaine potentielle ?**

Dans son premier avis rendu le 22 mai 1984, le Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé (CCNE) déclare que «L'embryon ou le fœtus doit être reconnu comme une personne humaine potentielle qui est ou a été vivante et dont le respect s'impose à tous»<sup>5</sup>. Par les concepts qu'elle manie (reconnaître comme, personne, respect), une telle déclaration se situe d'emblée sur un plan moral, mais sur un plan moral affaibli par un renvoi de l'être à ce qu'il sera : l'embryon est respecté non pas comme une personne réelle, mais comme une personne humaine potentielle. Mais que peut bien signifier une exigence de respect au

5. Avis sur les prélèvements de tissus d'embryons et de fœtus humains morts, à des fins thérapeutiques, diagnostiques et scientifiques. Rapport. Titre I. Voir aussi Rapport (avril 1984), Remarques préliminaires, 1: «Il convient de reconnaître que, même mort, l'embryon n'est pas un produit neutre de laboratoire, mais qu'il est, ou a été, *une personne humaine potentielle*.»

**BIOÉTHIQUE** \_\_\_\_\_ *Nicolas Aumonier*

présent face à une potentialité ? Ce décalage entre le présent du respect et le futur de l'être représente une sorte d'exigence à vide, de consensus de la posture sans que le niveau d'exigence réel de ce respect n'ait à être précisé. En somme, soit nous disons que l'embryon doit être respecté *comme* une personne humaine (sans qu'il en soit peut-être une, ni que nous ayons à nous prononcer sur ce qu'il est réellement, simplement nous posons un égal respect entre une personne humaine et un embryon humain), soit nous disons que l'embryon humain *est* une personne humaine potentielle, c'est-à-dire une promesse d'avenir, et nous avons des difficultés à articuler, ontologiquement et moralement, un présent indéterminé et un futur aux traits bien formés. Le lien entre les deux suppose un minimum de continuité, de causalité déterminante. L'absence de détermination ontologique du potentiel rejaillit sur l'absence de détermination du respect moral, et reconduit à une attitude de respect, sérieuse, mais vide, parce qu'elle est privée d'objet réel.

Le « consensus éthique le plus large »<sup>6</sup> qui permettrait de voir dans l'embryon ou le fœtus une personne humaine potentielle risque donc d'être trompeur. Il est en effet bien commode de s'entendre sur une formule qui, positivement, dit ce que chacun veut entendre, mais, négativement, n'énonce rien de consistant. Il nous faut donc tenter d'aller plus loin.

**L'expérimentation sur l'embryon humain  
ou sur les cellules souches embryonnaires  
comporte-t-elle un risque éthique ?**

*Ce qui est actuellement autorisé*

La loi du 29 juillet 1994 avait interdit les *expérimentations* sur l'embryon, impliquant sa destruction, et autorisé les *études* n'impliquant pas sa destruction ; la loi prévoyait en outre sa propre révision au bout de cinq ans. En 1999, l'étude du Conseil d'État qui prépare cette révision préconise de maintenir le principe de l'interdiction des

6. Étude du Conseil d'État intitulée *La Révision des lois de bioéthique*, mai 2009, p. 15. Ce rapport peut être consulté en ligne : <http://www.conseil-etat.fr/ce/rapport/rapport2009/Etude-bioéthique.pdf>. Nous citons la version papier dont la numérotation diffère de deux pages en moins par rapport à la version en ligne.

### *L'embryon face au réalisme continu de la raison*

recherches sur l'embryon humain, mais d'ouvrir une période de cinq ans pendant laquelle ces recherches pourraient être autorisées sous conditions. Le caractère dérogatoire et temporaire de ce régime d'autorisation est justifié par des motifs d'intérêt général : permettre un progrès thérapeutique majeur qui dispenserait à terme d'avoir à poursuivre de telles expérimentations létales. Cinq ans après, en 2004, au moment où les lois de 1994 sont enfin révisées, la perspective de ces progrès thérapeutiques paraît plus proche encore pour ceux qui les encouragent, ou tout aussi indéfiniment éloignée pour ceux qui, écartant les effets d'annonce, s'efforcent de juger sur pièces, et les propositions du Conseil d'État sont reprises sans changement ni autre justification que celle d'un avenir meilleur, donnant l'impression d'un optimisme à toute épreuve<sup>7</sup>.

*La situation actuelle de l'embryon est donc la suivante*

*In utero*, l'embryon ou le fœtus ont droit à notre respect, même morts ; le législateur parle à leur sujet de l'intérêt de l'enfant à naître ; ils font l'objet de soins pendant la grossesse, ou peuvent être soumis à destruction ; dans ce dernier cas, les recherches sur les cellules embryonnaires issues d'une interruption volontaire de grossesse ne font pas l'objet d'une autorisation *a priori*, mais d'un simple contrôle, le protocole de recherche devant être transmis à l'Agence de la biomédecine<sup>8</sup> avant tout prélèvement. Aucune recherche destructrice ne peut donc être menée sur l'embryon *in utero*, soit parce qu'il doit rester en vie, soit parce qu'il est déjà mort.

La conception d'un embryon *in vitro* à des fins de recherche, à des fins industrielles ou commerciales ou à des fins thérapeutiques est interdite<sup>9</sup>.

7. Voir les conclusions du rapport de Pierre-Louis Fagniez, député, au Premier ministre, *Cellules souches et choix éthiques*, Paris, La Documentation française, juillet 2006.

8. Mise en place par le décret d'application du 6 février 2006 suivant la loi du 6 août 2004.

9. « Art. L. 2151-2 (Loi n° 2004-800 du 6 août 2004, art. 25)

La conception *in vitro* d'embryon ou la constitution par clonage d'embryon humain à des fins de recherche est interdite.

Art. L. 2151-3 (Loi n° 2004-800 du 6 août 2004, art. 25)

Un embryon humain ne peut être ni conçu, ni constitué par clonage, ni utilisé, à des fins commerciales ou industrielles.

**BIOÉTHIQUE** \_\_\_\_\_ *Nicolas Aumonier*

La destruction d'embryons pour la recherche n'est juridiquement possible que pour des embryons *in vitro*, embryons surnuméraires stockés pendant cinq ans en vue d'une réimplantation éventuelle *in utero*. Rappelons que, dans le cadre de l'assistance médicale à la procréation par FIVETE (fécondation *in vitro* et transfert d'embryons), le prélèvement des ovocytes par ponction ovocytaire n'est pas un geste médical anodin. La femme subit donc une stimulation ovarienne qui permet de recueillir un certain nombre d'ovocytes en une seule fois afin de ne pas refaire un prélèvement en cas d'échec de la FIVETE. Or, la conservation des ovocytes seuls n'est pas possible. En revanche, les embryons obtenus, après fécondation *in vitro* des ovocytes par des spermatozoïdes, peuvent être conservés pendant cinq ans dans l'azote liquide pour être ultérieurement réimplantés. Cinq ans après, le délai peut être prorogé, ou bien les embryons peuvent être donnés à d'autres couples, ou bien, si les deux parents y consentent, à la recherche. L'expérimentation sur les embryons ne concerne donc actuellement que des embryons *in vitro* dits surnuméraires. Rappelons que certains États comme l'Allemagne, autorisent à ne féconder que le nombre d'embryons réimplantés ; il n'y a pas alors de production d'embryons surnuméraires conservés *in vitro*.

**Les deux critères examinés par l'Agence de la biomédecine et leur usage**

Pour qu'une expérimentation sur l'embryon soit possible, il faut que les deux parents y consentent explicitement, et que le protocole de recherche soit autorisé par l'Agence de la biomédecine. Cette autorisation est donnée en fonction de deux critères principaux : la perspective de progrès thérapeutiques majeurs, et l'impossibilité de procéder par une méthode alternative d'efficacité comparable<sup>10</sup>. Or,

---

Art. L. 2151-4 (Loi n° 2004-800 du 6 août 2004, art. 25)

Est également interdite toute constitution par clonage d'un embryon humain à des fins thérapeutiques» (Code de la santé publique).

10. Art. L. 2151-5 (Loi n° 2004-800 du 6 août 2004, art. 25)

La recherche sur l'embryon humain est interdite.

À titre exceptionnel, lorsque l'homme et la femme qui forment le couple y consentent, des études ne portant pas atteinte à l'embryon peuvent être autorisées sous réserve du respect des conditions posées aux quatrième, cinquième, sixième et septième alinéas.



---

### *L'embryon face au réalisme continu de la raison*

en pratique, à lire l'étude du Conseil d'État intitulée *La Révision des lois de bioéthique*, il apparaît que « la quasi-totalité des projets de recherche présentés ont été autorisés » (p. 18) – 52 protocoles de recherche acceptés, 8 refusés, 5 de ces refus ont précédé la mise en place de l'Agence de la biomédecine, trois l'ont été par l'Agence, dont un seulement parce qu'il ne « remplissait pas les conditions de sérieux et de qualité requises ». L'étude observe que les critères imposés par la loi ne constituent pas un frein à la recherche. Même si ces recherches supposent une vraie maîtrise technique, et si les équipes qui la possèdent ont à cœur de rédiger de bons dossiers, la proportion de protocoles acceptés reste élevée. Le rapport du Conseil

---

Par dérogation au premier alinéa, et pour une période limitée à cinq ans à compter de la publication du décret en Conseil d'État prévu à l'article L. 2151-8, les recherches peuvent être autorisées sur l'embryon et les cellules embryonnaires lorsqu'elles sont susceptibles de permettre des progrès thérapeutiques majeurs et à la condition de ne pouvoir être poursuivies par une méthode alternative d'efficacité comparable, en l'état des connaissances scientifiques. Les recherches dont les protocoles ont été autorisés dans ce délai de cinq ans et qui n'ont pu être menées à leur terme dans le cadre dudit protocole peuvent néanmoins être poursuivies dans le respect des conditions du présent article, notamment en ce qui concerne leur régime d'autorisation. Une recherche ne peut être conduite que sur les embryons conçus *in vitro* dans le cadre d'une assistance médicale à la procréation qui ne font plus l'objet d'un projet parental. Elle ne peut être effectuée qu'avec le consentement écrit préalable du couple dont ils sont issus, ou du membre survivant de ce couple, par ailleurs dûment informés des possibilités d'accueil des embryons par un autre couple ou d'arrêt de leur conservation. À l'exception des situations mentionnées au dernier alinéa de l'article L. 2131-4 et au troisième alinéa de l'article L. 2141-3, le consentement doit être confirmé à l'issue d'un délai de réflexion de trois mois. Dans tous les cas, le consentement des deux membres du couple est révocable à tout moment et sans motif. Une recherche ne peut être entreprise que si son protocole a fait l'objet d'une autorisation par l'Agence de la biomédecine. La décision d'autorisation est prise en fonction de la pertinence scientifique du projet de recherche, de ses conditions de mise en œuvre au regard des principes éthiques et de son intérêt pour la santé publique. La décision de l'agence, assortie de l'avis du conseil d'orientation, est communiquée aux ministres chargés de la santé et de la recherche qui peuvent, lorsque la décision autorise un protocole, interdire ou suspendre la réalisation de ce protocole lorsque sa pertinence scientifique n'est pas établie ou lorsque le respect des principes éthiques n'est pas assuré.

En cas de violation des prescriptions législatives et réglementaires ou de celles fixées par l'autorisation, l'agence suspend l'autorisation de la recherche ou la

**BIOÉTHIQUE** \_\_\_\_\_ *Nicolas Aumonier*

d'État explique alors cette proportion très élevée de recherches acceptées par « l'approche pragmatique de l'Agence de la biomédecine, notamment quant à l'interprétation du critère relatif aux perspectives de *progrès thérapeutique majeur* » (*ibid.*, p. 18)<sup>11</sup>. Le rapport poursuit :

« Les recherches sur les cellules souches embryonnaires menées en France sont essentiellement de nature cognitive, tout en ayant une finalité thérapeutique. Elles concernent en particulier l'établissement de modèles de maladies à caractère génétique, une meilleure connaissance des propriétés des cellules en elles-mêmes, du maintien de l'état pluripotent et du contrôle des processus de différenciation. Ces découvertes ont d'ores et déjà été mises en application à travers la production de précurseurs sécréteurs d'insuline, de précurseurs hépatocytaires ou cardiomyocytaires.

L'Agence de la biomédecine estime qu'une partie des recherches réalisées trouvera à moyen terme un aboutissement dans des développements thérapeutiques et que d'autres sont d'ores et déjà plus proches d'une traduction thérapeutique. Ainsi en va-t-il des recherches portant sur la stabilité génétique, indispensable à une future utilisation en thérapie cellulaire, ou des recherches portant sur la tolérance immunologique en cas de greffe issue de cellules souches embryonnaires ». (p. 19).

Les recherches actuelles sont donc de nature principalement cognitive, et risquent de le rester longtemps, tant les barrières immunologiques vont être difficiles à franchir pour implanter dans un organisme adulte des cellules souches embryonnaires qui lui sont étrangères. C'est pourquoi certains préfèrent mettre l'accent sur les cellules souches dites adultes, notamment les cellules souches hématopoïétiques issues du sang de cordon, dont l'obtention ne pose pas de problème éthique particulier, et dont l'implantation ne suscite aucun rejet dans le cas d'une administration autologue (lorsque ses propres cellules sont réinjectées au receveur) – mais seules sont

---

retire. Les ministres chargés de la santé et de la recherche peuvent, en cas de refus d'un protocole de recherche par l'agence, demander à celle-ci, dans l'intérêt de la santé publique ou de la recherche scientifique, de procéder dans un délai de trente jours à un nouvel examen du dossier ayant servi de fondement à la décision. Les embryons sur lesquels une recherche a été conduite ne peuvent être transférés à des fins de gestation.

11. <http://www.conseil-etat.fr/ce/rapport/rapport2009/Etude-bioéthique.pdf>

---

*L'embryon face au réalisme continu de la raison*

autorisées en France des banques de sang de cordon allogéniques<sup>12</sup> publiques, créées grâce à des dons anonymes et gratuits dans les maternités ; le débat quitte alors les seules questions de tolérance immunitaire individuelle, pour aborder la manière dont la société doit assumer les risques, en optant pour des solutions individuelles, ou bien collectives. D'autres, enfin, parient sur la possibilité de reprogrammer des cellules adultes en cellules pluripotentes (cellules souches pluripotentes induites (iPS), ce qui, depuis le mois de mars 2009, est possible sans avoir besoin d'utiliser de vecteur viral<sup>13</sup>. D'une manière générale, et plus encore dans la recherche fondamentale, il est toujours difficile de prévoir ce qui va arriver, mais il semble actuellement douteux que la recherche sur les cellules souches embryonnaires (dont on peut comprendre l'intérêt pour les progrès de la connaissance en général) débouche un jour sur des solutions thérapeutiques concrètes, en raison des problèmes de compatibilité immunitaire posés par leur éventuelle implantation. Mais comme il est difficile de penser qu'une direction de recherche est une voie sans issue, que ces cellules fascinent par leur pouvoir bien des acteurs de la recherche, auxquels il paraît d'un autre âge qu'il puisse y avoir quelque interdit opposable au progrès de la connaissance fondamentale, il est possible de se demander si la perspective thérapeutique n'est pas l'imparable justification mise en avant pour chercher sans entraves.

Le second critère de la recherche sur l'embryon – l'absence de méthode alternative d'efficacité comparable – est très difficile à appliquer à une recherche sur les cellules souches embryonnaires, car il faudrait pour cela pouvoir comparer des méthodes et des possibilités encore inconnues. Ce critère reste assez théorique, d'usage malaisé, et ne peut réellement servir à autoriser ou non un protocole de recherche. Le Conseil d'État propose dès lors une autre formulation de ce critère : « Il est impossible, en l'état des connaissances scientifiques, de mener une recherche identique à l'aide d'autres cellules que des cellules souches embryonnaires humaines » (*ibid.*, p. 26). Or comme le même rapport, quelques pages auparavant,

12. Dans ce cas, les cellules injectées proviennent d'un donneur, apparenté ou non, autre que le receveur.

13. Yu J., Hu K., Smuga-Otto K., Tan S., Stewart R. Slukvin II, Thomson JA, « Human induced pluripotent stem cells free of vector and transgene sequences », *Science*, 2009 May 8, 324 (5928), 797-801, Epub 2009 Mar 26.

**BIOÉTHIQUE** \_\_\_\_\_ *Nicolas Aumonier*

concluait que les recherches sur les différents types de cellules souches (adultes, pluripotentes induites et embryonnaires) apparaissent aujourd'hui plus complémentaires que concurrentes (*ibid.*, p. 21), cela signifie qu'il est impossible, sans les pratiquer toutes les trois à chaque avancée nouvelle de la recherche, de décider que l'une de ces trois méthodes peut être exclue du champ de la recherche, ni non plus de décider qu'une recherche est impossible à réaliser sans l'une des trois. En somme, dans les deux cas, tout chercheur qui le souhaite peut dire qu'il ne peut pas faire autrement que d'utiliser des cellules souches embryonnaires. En d'autres termes, tant qu'il ne sait pas, il cherche sans pouvoir se poser de questions éthiques de fond, puisqu'il ne sait pas si cela peut soigner ou non. Cette éthique évalue la démarche d'ensemble du chercheur à l'aune de ses résultats. La fin thérapeutique justifiera un jour les moyens employés pour y parvenir. Le progrès thérapeutique majeur est donc la clé de toute comparaison possible. Le second critère renvoie au premier.

Placer une recherche dans la perspective d'un progrès thérapeutique majeur ne veut pourtant pas dire que tout est possible. Sans cette perspective, il n'y aurait pas d'obstacle à utiliser des embryons pour faire des recherches à visée cosmétique, commerciale, ou militaire. La notion de progrès thérapeutique majeur permet donc probablement d'écarter le pire. Mais suffit-elle à justifier la destruction d'embryons ? Depuis les critiques radicales qui ont été portées à l'utilitarisme en éthique – plaisirs et peines sont trop hétérogènes entre eux pour pouvoir être additionnés chez un ou plusieurs individus –, nous savons que l'utilité d'une recherche ne suffit pas à répondre aux questions éthiques qu'elle pose. Est-il éthique d'autoriser des recherches sur l'embryon qui le détruisent ? Cette question éthique demeure entière. Leur éventuel succès ne nous dispenserait pas d'avoir à y répondre.

En attendant une éventuelle réponse à cette question, les deux critères sur lesquels reposent les décisions de l'Agence de la biomédecine protègent-ils les embryons contre une instrumentalisation dégradante ? Est-il possible de penser leur utilisation comme une éventuelle participation à une recherche biomédicale, à la manière de tous ceux qui se prêtent à des recherches pour faire progresser la médecine pour les autres ? Les parents qui préfèrent que leurs embryons surnuméraires soient détruits par des recherches utiles à d'autres plutôt que détruits sans être donnés, peuvent-ils consentir pour eux à cette recherche ? Il semble difficile de consentir au don

---

*L'embryon face au réalisme continu de la raison*

d'une vie humaine commençante, même suspendue *in vitro*, en lieu et place de cette vie humaine commençante.

Le rapport du Conseil d'État manifeste donc le décalage qui existe entre l'affichage législatif et politique de conditions d'autorisation supposées être très strictes, et l'interprétation pragmatique qui en est donnée au cas par cas, soit parce qu'il est généralement présomptueux de prétendre qu'une recherche ne servira jamais à rien, soit parce qu'il est difficile de comparer entre elles des directions inconnues. Les deux critères imaginés par le législateur semblent donc avoir une portée réelle limitée. Comment le citoyen, l'électeur n'auraient-ils pas des doutes sur l'exigence éthique d'un dispositif de vigilance construit pour encadrer la transgression de recherches létales sur des embryons surnuméraires, ou à partir d'embryons surnuméraires qui, malgré le froid et leur aspect très limité, restent des êtres dont la vie humaine a commencé ?

Le Conseil d'État propose pour finir que l'expérimentation sur les embryons et les cellules souches embryonnaires passe d'un régime (actuel) d'interdiction avec autorisation dérogatoire et temporaire sous conditions « strictes » (c'est-à-dire pragmatiques), à un régime d'autorisation permanente avec contrôle « strict » (c'est-à-dire pragmatique). Si cette proposition devait être reprise par le législateur, elle signifierait que la communauté politique dans son ensemble cesse de considérer que la recherche sur les cellules souches embryonnaires et sur les embryons pose le moindre problème éthique ou politique, et qu'elle s'en remet à l'Agence de la biomédecine dont la fonction est de veiller à ce que les chercheurs se conforment à la loi. Changer de régime entérinerait des recherches sans avoir répondu à la question éthique fondamentale qu'elles posent. Et si, au bout de cinq ans d'un régime d'interdiction avec autorisation dérogatoire temporaire, nous manquons toujours d'une réponse à cette question, il ne semble pas éthiquement justifié de vouloir passer à un régime d'autorisation permanente avec contrôle, qui augmenterait le risque éthique pour les chercheurs et pour la société. Symboliquement, avec toutes les traductions pratiques que cela comporte, l'interdiction (avec dérogations et contrôle pragmatique) serait remplacée par une autorisation (avec contrôle pragmatique). En pratique, le chercheur et le citoyen ne retiendraient que le premier mot : ce qui était interdit deviendrait autorisé. Les autorisations délivrées par l'Agence de la biomédecine n'auraient plus du tout le même enjeu. L'effet politique d'une telle transformation est réel, et doit être discuté.

**BIOÉTHIQUE** \_\_\_\_\_ *Nicolas Aumonier***L'embryon est l'un d'entre nous**

À la question éthique fondamentale que pose l'expérimentation sur l'embryon et sur les cellules souches embryonnaires, est-il possible d'apporter une réponse de notre raison ? À supposer que ces recherches permettent de soigner vraiment, tous les malades accepteront-ils de se laisser soigner à partir de cellules provenant de la destruction intentionnelle d'embryons ? Certes, ces embryons ne sont pas *in utero*, mais *in vitro*, et, s'ils deviennent disponibles pour la recherche, c'est qu'ils ne font plus l'objet d'un projet parental. L'absence de projet ne modifie pas l'être d'un embryon *in vitro*, mais certains, pour qui l'être humain est d'abord un être de relations, voient dans la cessation du projet parental la disparition du lien d'intention qui a déterminé l'existence de cet embryon lorsque ses géniteurs ont accepté de passer par le parcours éprouvant de l'assistance médicale à la procréation (dont le taux de réussite total est d'environ une naissance pour six tentatives)<sup>14</sup>. La question est donc de savoir si les embryons humains *in vitro* sont ou non des êtres humains du fait du contexte artificiel dans lequel ils sont maintenus en vie.

Le froid ne modifie pas le fait qu'un embryon est un être de relations, même s'il est placé dans un contexte qui y fait obstacle. Le froid ne modifie pas non plus le fait qu'un embryon humain reste un être humain, dans l'état d'être humain qui est le sien, qu'il soit relié à ses parents par un projet parental, confié à d'autres parents par le rattachement à un autre projet parental – preuve que la variation du projet parental ne modifie pas l'être de l'embryon – ou abandonné à des protocoles de recherche qui en font un matériau de laboratoire, mais un matériau conservé dans ce que les protocoles expérimentaux nomment des « cuves dédiées » pour marquer la distinction entre les embryons humains et d'autres matériaux au sein du laboratoire. Si le contexte ne modifie pas l'être de l'embryon, devons-nous reconnaître l'embryon comme un être humain au même degré qu'un nouveau-né, qu'un enfant ou qu'un adulte ? Aussitôt que l'ovocyte est fécondé par un spermatozoïde, les deux cellules de départ se fondent en une seule, le zygote, qui commence par reprogrammer – « déméthyle » – l'ensemble des paires de bases qui composent

14. Le dernier rapport disponible de l'Agence de la biomédecine est celui de 2007, et porte sur les activités de 2006. Les chiffres sont les suivants (Agence

### *L'embryon face au réalisme continu de la raison*

l'ensemble de son génome<sup>15</sup>. Dès qu'il existe, le zygote s'approprie lui-même les cartes et les rebat à sa manière. Dès le premier instant de son existence, le zygote (ou l'entité composée de jumeaux monozygotes) est donc un être strictement individué par rapport aux gamètes qui ont servi à sa conception, distinct du corps de la mère, et qui vit de manière autonome sa vie propre. Bien des étapes jalonnent le développement de ce zygote – totipotence, pluripotence, nidation, polarisation, différenciations multiples – jusqu'à en faire un enfant né s'il y parvient. Mais aucune de ces étapes – exposée à la mort comme tous les instants de nos vies – n'est aussi décisive que celle de la fécondation. Toutes ces différenciations peuvent être

de la biomédecine, 2007, *Rapport annuel, bilan des activités*, p. 219, téléchargeable):

TABLEAU AMP 1. RÉSUMÉ DE L'ACTIVITÉ ET DES RÉSULTATS D'AMP EN 2006

Technique	Tentatives*	Grossesses échographiques	Accouchements	Enfants nés vivants
<i>Intraconjugal</i>				
IIU (insémination intra-utérine)	49 039	5 984	4 702	5 169
FIV (Fécondation in vitro) hors ICSI	19 868	4 818	3 719	4 473
ICSI (Injection intracytoplasmique de spermatozoïde)	29 786	7 694	6 046	7 174
TEC (Transfert d'embryon congelé)	13 802	2 407	1 793	1 988
<i>Spermatozoïdes de donneur</i>				
IIU	4 042	735	607	677
IIC (Insémination intra-cervicale)	1 098	162	128	141
FIV hors ICSI	541	131	98	116
ICSI	581	153	119	148
TEC	262	51	36	40
<i>Don d'ovocytes</i>				
FIV hors ICSI	149	43	30	35
ICSI	235	60	37	44
TEC	189	35	26	27
<i>Accueil d'embryons</i>				
TEC	57	14	9	10
<i>Total</i>	<i>119 649</i>	<i>22 287</i>	<i>17 350</i>	<i>20 042</i>

\* Tentatives : Cycles d'insémination artificielle (IIU, IIC) ; ponctions d'ovocytes dans le cadre des fécondations in vitro (FIV, ICSI) ; transferts d'embryons congelés (TEC)

15. «La déméthylation "efface" les motifs de méthylation spécifiques des gamètes hérités des parents» (Jacques Suaudeau, «Le statut biologique de

**BIOÉTHIQUE** \_\_\_\_\_ *Nicolas Aumonier*

ontologiquement rapportées au zygote initial, et à l'ensemble des données liées à son programme génétique et à son héritage et à son développement épigénétiques, parce que tous les processus sont étroitement coordonnés et continus depuis ce zygote initial. Même *in vitro*, même éloigné de tout projet parental, les quelques cellules que ce zygote a eu le temps de devenir avant d'être congelé n'en font pas un être humain si différent que cela des autres êtres humains, si différent que cela de nous. Qu'il soit ou non reconnu comme tel, il est bien *l'un d'entre nous*. Et nous avons tous commencé d'être, comme lui, des zygotes.

L'attitude bioéthique la plus courante consiste à proclamer la dignité de l'embryon pour faire ensuite de lui une chose utilisable, à grand renfort d'émotion thérapeutique qui déplace l'argumentation de la dignité de l'être à l'utilité – supposée – de l'embryon. Certains pensent qu'il suffit de définir le zygote et l'embryon, pour lui donner une consistance ontologique qui lui permette de résister à ce type de chosification. D'autres choisissent de s'arrimer à la notion de personne en espérant démontrer que l'embryon en est une. D'autres enfin tiennent à la notion de statut. Ces trois tentatives s'épuisent en général assez rapidement, et peinent à susciter l'adhésion de notre raison qui cherche à s'en tenir à la continuité du réel. Du côté de l'ontologie, la description des processus cellulaires, physiologiques, étroitement coordonnés et continus, ne nous fait pas dépasser le constat d'après lequel le zygote est bien un être humain, un être individué qui de ce fait est bien un *être* dont l'autonomie, petite, mais entière, ne va cesser de croître. Si l'ontologie est comprise comme ontologie de la substance, nous risquons de manquer la réalité en devenir qu'elle englobe ; si l'ontologie est comprise comme ontologie de relations, nous risquons de ne plus bien savoir ce qu'est réellement l'embryon. Le terme d'ontologie n'est donc pas si clair ni univoque qu'il paraît. La notion de personne est difficile à utiliser. Soit elle renvoie à la raison (Boèce : une personne est une substance individuelle de nature rationnelle ; et pour Boèce, posséder la *ratio*, c'est être capable d'une relation personnelle à Dieu, ce qui exclut, outre les accidents et les termes

---

l'embryon préimplantatoire. Les réponses de la génétique» in *L'Embryon. Problèmes de bioéthique: le statut ontologique et éthique de l'embryon. Actes du colloque «Bioéthique» tenu à l'Institut catholique de Rennes le 25 novembre 2008 sous la présidence de Mgr Pierre d'Ornellas*, Paris, Parole et Silence, p. 64. Voir notamment tout le passage pp. 60-65).



---

### *L'embryon face au réalisme continu de la raison*

collectifs, les plantes et les animaux et réserve le terme de personne à Dieu, aux anges et aux hommes); soit elle renvoie à la conscience (Locke : une personne est un être doté de conscience et capable de se penser soi-même comme un soi, ce qui conduit à la pensée que certains animaux sont plus des personnes que des êtres humains dépourvus de conscience). L'embryon est-il une personne? Au sens de Boèce, oui. Au sens de Locke, non. Et comme les notions de personne et de dignité renvoient souvent l'une à l'autre, une même imprécision risque de les affecter ensemble, de sorte que nous ne gagnons rien, ontologiquement ni moralement, à expliciter la dignité par le concept de personne. Reste la notion de statut. Ordinairement, un statut est censé protéger celui qui le possède. Mais on peut avoir un statut sans avoir de garanties liées à la possession de ce statut. De quelles garanties bénéficierait l'embryon auquel un statut pourrait être reconnu? Peut-être de garanties bien faibles, ou donnant lieu à des débats juridiques sans fin. Le rapport déjà cité du Conseil d'État estime même qu'une forme de statut de l'embryon s'est progressivement dessinée, au fil des législations. Le rapport poursuit : « les garanties apportées par ce "statut" sont réelles, mais non illimitées » (*ibid.*, p. 15), notamment, pourrait-on ajouter, face à des intérêts scientifiques et économiques puissants. Quel serait pour l'embryon l'intérêt d'un statut à faibles garanties?

En revanche, si nous disons plus simplement que l'embryon, même *in vitro*, est *l'un d'entre nous*, nous rétablissons la continuité du lien qui nous unit à lui. La réalité de ce lien est tout ce qui nous importe, ontologiquement, juridiquement, et surtout politiquement. Si l'embryon humain, contre toute réalité rationnelle, ne représente aux yeux de certains qu'une sous-humanité, c'est toute l'humanité qui est menacée par une telle reformulation du réel en fonction de l'utile. Définir l'embryon comme l'un d'entre nous permet d'éviter les tautologies ontologiques, les pièges de la notion de personne, et nous dispense d'avoir à lui donner un statut plus explicite que ce lien que nous avons avec lui. Qui le menace nous menace. Il n'y a pas besoin d'attendre qu'il soit né, né vivant, né vivant et viable pour le comprendre. Notre raison commune nous relie à lui.

Si la raison nous rappelle ordinairement qu'il ne faut pas céder trop vite à la tyrannie de l'émotion publique qui se précipite tête baissée sans prendre le temps d'examiner les choses ou qui universalise sans s'en rendre compte les cas limites, elle est en nous cette

**BIOÉTHIQUE** \_\_\_\_\_ *Nicolas Aumonier*

mesure de la continuité du réel. Tout argument qui prétend que l'embryon humain n'est pas l'un d'entre nous introduit une rupture dans cette continuité rationnelle. Cette rupture porte un nom : elle consiste à remplacer le travail de la raison par la prise en compte d'intérêts, ou de croyances qui malmènent ou travestissent la réalité. Travailler sans relâche à la construction d'un consensus éthique universel ne peut se faire que par la raison. C'est elle qu'il faut débarrasser de tous les préjugés qui l'entravent, ou de toutes les décisions politiques contestables qui en perturbent la tâche.

Ce travail de la raison est indépendant de toute croyance. Il faut en finir avec l'idée fautive et paresseuse d'après laquelle les arguments favorables ou défavorables à l'expérimentation sur les embryons et les cellules souches embryonnaires dépendraient de croyances, toutes également respectables dans une société pluraliste, et s'annulant les unes les autres. La raison doit pouvoir travailler librement ces sujets difficiles, sans se laisser effrayer ou intimider par la chape de plomb que cherchent à imposer ceux qui veulent pouvoir travailler dans un contexte purement technique sans avoir à se poser la moindre question éthique, ou ceux qui ne souhaiteraient pas voir remettre en cause des intérêts de pouvoir ou d'argent. Le travail bioéthique doit être celui de tous. L'usage de la raison est ce qui lui donne sa liberté en l'inscrivant au plus près du réel.

Nicolas Aumonier est maître de conférences en Histoire et philosophie des sciences à l'Université Joseph Fourier Grenoble-I.

**Samedi 3 octobre 2009**  
**Institut Catholique de Lyon**

**Sous la présidence du Cardinal Barbarin  
et de Jean-Luc Marion, de l'Académie française,  
Journée d'étude consacrée au livre de**

**Hans Urs von Balthasar :**

*Karl Barth – Présentation  
et interprétation de sa théologie*

Avec la participation de :

Mgr Peter Henrici – Peter Casarella (DePaul University-  
Chicago) – P. Philippe Dockwiler (Institut catholique  
de Lyon) – P. Vincent Holzer (Institut catholique de Paris) –  
P. Thierry-Dominique Humbrecht (Bordeaux) – P. Manfred  
Lochbrunner (Gustav-Siewerth-Akademie – Weilheim-  
Bierbronnen) – Denis Müller (Université de Lausanne).

*Pour tout renseignement,  
se connecter au site électronique de la revue  
ou contacter le **secrétariat de la revue** :  
**Revue catholique internationale COMMUNIO,**  
**5, passage Saint-Paul – 75004 PARIS**  
**Téléphone : (01) 42 78 28 43 ou courriel : [communio@neuf.fr](mailto:communio@neuf.fr)***

Claude Dagens  
de l'Académie française  
évêque d'Angoulême

## Passion d'Église

Ceux qui ont fondé l'édition francophone de la revue *Communio* en 1975 étaient conscients d'avoir à relever un défi. Ils voulaient manifester la vitalité de la Tradition chrétienne, en la conduisant à ses sources et en l'inscrivant résolument dans les domaines de la pensée, de la culture, de la recherche intellectuelle et spirituelle. Ils voulaient ainsi montrer que la mission primordiale de l'Église n'est pas de défendre ou d'imposer un système, mais de témoigner intelligemment de la Révélation chrétienne de Dieu et de sa fécondité.

Claude Dagens a participé à la réalisation de ce projet, avec sa réflexion de théologien et d'historien, et aussi avec son expérience de pasteur. Les articles réunis dans ce livre en sont le signe. Ils attestent une véritable « passion d'Église », c'est-à-dire un désir et un souci tenaces de la servir et de l'aimer, tout en comprenant comment la Tradition apostolique se déploie en elle, qui est le Corps du Christ, à travers les crises qui marquent son histoire.

Claude DAGENS, né à Bordeaux en 1940, a été ordonné prêtre en 1970, après des études de lettres à l'École normale supérieure, d'histoire à l'École française de Rome et de théologie à l'Institut Catholique de Paris. Il est agrégé de l'Université, docteur ès Lettres et en théologie. Il a exercé son ministère à Paris, de 1970 à 1972, puis à Bordeaux, de 1972 à 1987, tout en enseignant l'histoire des origines chrétiennes à la Faculté de Théologie de Toulouse, dont il a été doyen de 1981 à 1987. Il fut, durant six ans, de 1987 à 1993, évêque auxiliaire de Poitiers, avant d'être nommé évêque d'Angoulême.

Collection Parole et Silence/*Communio* En vente en librairie, 16 euros.

Dans la même collection :

Joseph Ratzinger : *La Communion de Foi : CROIRE ET CÉLÉBRER*

Joseph Ratzinger : *La Communion de Foi : DISCERNER ET AGIR*

*Communio, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009*

Michel-Marie DU MERLE

## Un bénédictin à la rencontre des moines bouddhistes

**L**ES moines sont bien placés pour le dialogue avec les moines bouddhistes : représentatifs de *l'homo religiosus* de tous les temps ils sont donc un pont entre les religions. Je ne suis pas ici le porte-parole de ma communauté ou d'un groupe quelconque : ce témoignage personnel n'engage que moi.

### **Le choc de l'altérité : des japonais au pays de Descartes**

Ma première rencontre eut lieu avec une dizaine de moines et nonnes<sup>1</sup> zen japonais, dans une abbaye cistercienne pour l'évaluation du mois vécu par eux dans des monastères français. La moitié d'entre eux était de l'École Zen *Soto*, et l'autre de l'École *Rinzai*. Ils partagèrent leurs impressions sur notre vie et posèrent ces questions :

« Que veut dire cette parole dans l'Évangile : “Si vous croyez, vous serez sauvés” ? Si nous ne sommes pas disciples de Jésus, serons-nous sauvés ?

J'entends parler, chez les chrétiens, de communauté. Ce mot n'a pas d'équivalent exact dans le bouddhisme. Que signifie-t-il ? »

1. Nonne : ce terme, courant en Asie, désignera une moniale bouddhiste.

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Michel-Marie Du Merle**

Voici quelques impressions de sœur Wako : « Chaque instant de la vie dans un monastère chrétien fut pour moi une expérience précieuse. Cela m'a réellement fait comprendre le proverbe qui dit que "chaque rencontre est unique". Autrement dit, il m'a été donné de mettre en pratique, dans un pays lointain, l'attitude fondamentale de notre monachisme qui consiste à cultiver la conscience du caractère précieux du moment présent, en accomplissant ce qui est demandé ».

Ou encore : « Ce qui m'a fortement impressionnée dans leur vie communautaire, c'est le fait que les jeunes moniales bénédictines prennent soin des anciennes. Chaque fois que je rencontrais une jeune moniale s'occupant d'une moniale âgée, le monastère se transformait devant moi en une grande famille dont la chaleur m'enveloppait ». Ou encore, celle d'une autre nonne : « Au début de notre séjour au monastère, je réfléchissais sur le rapport entre le "zazen" (méditation assise) et la "prière", mais à mesure que le temps passait, j'ai compris que l'important est le fait même de pouvoir être ensemble, ici et en cet instant, unies par la même prière et le même zazen, dans ce monastère catholique »

Enfin, un moine zen raconte : « Lorsque je vis l'attitude pleine de piété d'un Père au moment de communier, je fus obligé de réfléchir à ma propre attitude vis-à-vis de Bouddha : "N'avais-je pas trop tendance à m'attacher à la forme extérieure ? Voyais-je vraiment le Bouddha ?" »

À la fin de ce symposium, arriva Hozumi Gensho Roshi, l'animateur d'une retraite zen en silence et sans thème de réflexion. J'ai pu suivre la première journée de ce *sesshin*, éclairante pour moi. J'ai eu la chance de bénéficier d'explications entre chaque demi-heure de *zazen*. Je découvris à quel point tout, dans les moindres détails, est ordonné à une parfaite concentration paisible : *zafu* (coussin ni trop dur ni trop mou), posture, respiration, angle du regard, éclairage et aération du *zendo* (salle de méditation), coups de gong ou de cloche... Au milieu de la matinée et de l'après-midi, on se relève de la position en lotus pour faire une marche méditative lente qui réactive la circulation, sans interrompre la concentration. Émouvant fut le pèlerinage à la chapelle des sept moines de Tibhirine. Quand le Père Abbé leur lut le testament du Père de Chergé, nos hôtes manifestèrent leur très vive émotion. Cette solidarité monastique au-delà des croyances m'a ému... mais le *roshi* a reconnu : « nous n'avons pas l'équivalent du martyr dans notre tradition ».

Leur halte à Solesmes donna l'occasion à ma communauté de les rencontrer. Nos questions portèrent sur le rôle des moines envers

### Un bénédictin à la rencontre des moines bouddhistes

les laïcs, les motivations pour la vie monastique, la place du chant et de la musique, la formation des candidats et l'objet de la méditation zen. Ils voulurent descendre à la crypte vénérer la relique de saint Benoît. Juste avant d'y descendre, je fus témoin d'un événement mémorable. J'étais resté seul dans le transept sud avec sœur Shoei San devant la *Mise au Tombeau du Christ* (XV<sup>e</sup> siècle), lorsqu'elle se mit à émettre des petits cris aigus. Je la regardai : son regard s'était fixé, extatique, sur le visage de Marie. Que se passait-il en elle ? Je pouvais seulement deviner qu'en femme elle communiait intensément à la compassion de la Vierge. Parfois elle se retournait, me regardait et m'indiquait de nouveau la scène qui la bouleversait. Où donc était passée son ataraxie bouddhique ?

Dans la crypte, les membres Soto chantèrent un *Sûtra* sur un ton monocorde et très grave, mains jointes, yeux fermés. Une prière ? Avant leur départ, je vis sœur Wako devant nos CD, cherchant quelque chose : « Où est le chant des moines, vous savez, celui chanté aux Vêpres », me dit-elle – « le Notre Père ? » – « Oh ! Oui ! Celui-là ! » Sa ferveur répond à ceux qui disent que ces échanges ne servent à rien.

### Bâtir la paix – bouddhistes et chrétiens s'engagent. Meylan 2003. Le sourire de Marie aux bouddhistes

À Meylan, la conférence de Lama Gueshé Pemba sur la lutte contre les « perturbations mentales » pour garder la paix me rappela les conférences au noviciat avec Dom L. Regnault, expert des Pères du Désert. Ce lama âgé avait un interprète, un jeune moine, Samten, de son monastère avec qui j'ai bien sympathisé. Né en Suisse, de père tibétain et de mère Suisse, Samten connaît la France. Au Mont-Pèlerin depuis 10 ans, il a eu l'occasion de passer quelques jours à Tamié. Il voulait que je lui chante du grégorien. En effet, un trappeur lui avait parlé de moi et de Solesmes. Le soir de ce même jour, je me suis retrouvé à côté de lui dans le jardin pour la « plantation d'un arbre de la paix ». Dans l'art tibétain, m'apprit-il, il n'y a pas de symbole de la paix et ce mot même n'existe pas, ni ceux de « calme », ou « sérénité », mais celui d'harmonie.

Une autre intervention marquante fut celle de Ti Haï, responsable de la Pagode vietnamienne de Grenoble. Elle nous a dit avoir vu Marie en rêve après avoir « prié » Notre-Dame-de-la-Garde. Je lui dis que Marie était Reine de la Paix mais pour elle, Marie est le

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Michel-Marie Du Merle**

*Bodhisattva de la grande compassion.* Non réservée aux chrétiens, elle appartient à tous sans exception.

Je lui ai répondu que Marie est la Nouvelle Ève, la Mère de tous les vivants. Elle a chaudement approuvé. La beauté de Marie vue en rêve reste fixée dans sa mémoire, ainsi que sa « vision » de Jésus. J'ai alors pensé : « Pourquoi Dieu ne parlerait-il pas ainsi à ces personnes ? » Mais peu après ce fut un choc quand elle me redit que nous avons tous la même source. Je lui ai demandé si, pour elle, cette source avait un visage. Son « non » tomba comme un couperet. J'insistai : « Mais cette Source a bien un nom ? » – « Non ! On ne peut pas la nommer ! » Et elle mit ses deux mains dans une position imitant la chute de l'eau. J'étais un peu interloqué par une telle assurance. Puis elle est allée chercher une photo du *mandala* (dessin symbolique du cosmos et du psychisme) confectionnée par elle à mon intention et m'a montré la France en son centre. « Car Marie protège la France. On est ici en France, donc on doit aller prier Marie. » Pour dessiner son mandala, elle s'est inspirée de la rosace de la cathédrale de Paris. Visiblement, pour elle, la France, et Notre-Dame, c'est tout un. C'était émouvant d'entendre d'une nonne bouddhiste cette certitude énoncée avec tant de simplicité et d'évidence. Je pensais à la parole de Jésus dans l'Évangile : « Nulle part je n'ai vu une telle foi en Israël ! » Mais ce qui, dans le bouddhisme, reste un rêve mythique (la cristallisation de l'idéal du bodhisattva) est devenu, dans le christianisme, une réalité : Marie de Nazareth est une véritable femme, dont nous connaissons la vie. De fait, Marie, comme son Fils, ne fait pas acception de personne. Sa maternité spirituelle ne connaît pas de distinctions entre les cultures, les races et les religions. Je connais plusieurs non-chrétiens qui, spécialement à Lourdes, ont rencontré le sourire de Marie ; elle leur a fait prendre conscience de leur dignité d'enfants de Dieu, même et surtout quand ils étaient dans la détresse.

Lors d'un autre débat, Li Hai a évoqué la catastrophe de l'usine AZF à Toulouse : sa communauté de Grenoble a aussitôt cotisé pour aider les victimes et a envoyé un chèque. « Quand il y a une catastrophe, une détresse, on réagit tout de suite, on le fait. La paix, c'est quand vous aidez les êtres en difficulté ». J'ai cru sentir comme un reproche devant notre lenteur bureaucratique en tels cas. Elle est allée au Vietnam pour aider les drogués, elle a cotisé pour eux ; elle a pu ainsi offrir 20 fauteuils roulants aux handicapés du Vietnam.

J'admire cette femme, mais cependant je conteste son affirmation selon laquelle il n'y a pas de différences religieuses entre nous.



### Un bénédictin à la rencontre des moines bouddhistes

Je n'aime pas ce genre de propos qui est faux. Si c'était vrai, cela enlèverait *ipso facto* toute possibilité de dialogue.

#### Dialogues des musiques : grégorien et mélodies orientales

En 2005, Solesmes accueillait, pour la première fois, un lama, Omzé Yeshé, du monastère de Rumtek, lieu de refuge du *Karmapa*<sup>2</sup> au Sikkim. Maître de chant du *Karmapa*, il désirait mieux connaître le chant grégorien. En récréation, il nous raconta sa vie ; entré dès l'âge de 9 ans avec deux de ses frères et son père au service du *Karmapa*, il se spécialisa dans la musique. Son monastère compte 500 moines sur plusieurs sites, parfois éloignés de 60 km.

Durant quatre jours le responsable du chant l'initia au grégorien et découvrit sa tradition musicale. Ils ont pu constater à la suite de ces échanges que, si ces deux chants si anciens développent une ligne musicale et mélodique basée sur le souffle, le tibétain, lui, se déroule dans les registres graves, en quête d'une intériorité libérante, si l'on peut dire, tandis que la ligne grégorienne épousant un texte fort – le plus souvent la Sainte Écriture – module davantage et utilise volontiers les aigus, pour exprimer une relation avec Dieu. De fait, les chants qu'il exécuta lors de ces échanges au grand parloir ou en récréation avec la communauté étaient très graves. Par contraste, il fut impressionné par le chant des Vêpres à l'abbaye Sainte-Cécile. Notre maître de chœur lui montra plusieurs types de partitions, avec des notations différentes selon les époques et les écoles. Omzé releva certaines ressemblances avec l'écriture musicale tibétaine, dont il dessina quelques exemples : un mouvement de vague qui me rappela aussitôt le chant des tibétains au Mont-Pèlerin. Il interpréta plusieurs pièces, en accompagnant son chant de mouvements très complexes des mains et des doigts : les *mudrâs*. Ce mot signifie ce qui « scelle » le corps, la parole et l'esprit éveillés. La statuaire du Bouddha et des grands maîtres bouddhiques offre au moins sept types de *mudrâs*, figurant dans les deux Véhicules.

Omzé fut très assidu à tous nos offices, sauf celui des vigiles qui correspondait à l'heure de sa méditation matinale. Je me souviens

2. Karmapa : selon leur croyance, ce lama est la réincarnation du chef de la branche Karma de l'École Kagyugpa du bouddhisme tibétain.

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Michel-Marie Du Merle**

avoir eu de la peine à lui faire baisser la voix quand il voulait psalmodier en même temps que nous le psaume des grâces ! Voulait-il ainsi montrer qu'eux aussi entourent les repas de prières ? Visiblement, notre chant, si nouveau pour lui, le touchait. Parmi les moines et nonnes bouddhistes mis au contact de ce chant, aucun n'est resté insensible à son langage. En voici un exemple.

En 2000, j'ai participé à l'organisation d'un concert inter-religieux à Saint-Eustache par le Chœur Grégorien de Paris et des moines de Fukuoka, de tradition Shingon. Leur directeur, Shigehiro Yamamoto, compositeur, écrivait alors : « Les hommes d'aujourd'hui, jouissant de la musique comme d'un plaisir de la vie, surajoutent maintes choses superflues aux sons qu'ils manipulent sans scrupules. Ils oublient les sons naturels associés au souffle de la vie... Au XXI<sup>e</sup> siècle, nous devrions reprendre contact avec "l'origine perdue" de l'humanité. La vitalité du son originel produit par le chant grégorien, le *shômyô* et le *gagaku*<sup>3</sup>, nous ramène aux « origines perdues » de l'humanité. Les historiens constatent qu'au début du VII<sup>e</sup> siècle il y a eu des contacts entre les pays européens et Lo-Yang, capitale chinoise et internationale de l'époque. Il est donc possible que le chant grégorien et le *shômyô* chinois se soient alors rencontrés. Il est très intéressant d'observer les points communs entre le chant grégorien, pratiqué depuis le VII<sup>e</sup> siècle dans l'Église catholique, et le *shômyô*, monodique et pentatonique, chanté par des moines bouddhistes, donc uniquement des voix masculines. L'un et l'autre ont un rythme libre, comme fluctuant et puissant, car, consistant en prières chantées, ils sont tous deux créés à partir de l'intonation des textes religieux. Les signes sacrés de l'un comme de l'autre, sont accompagnés de signes sinusoïdaux, comme des vagues, indiquant la façon de chanter. Musiques purement linéaires et répétitives, essentiellement fidèles au rythme du texte, elles ne comportent aucun effet romantique, ni même d'émotion [...].

Pour le *shômyô* et le *gagaku*, exécutés dans des jardins ou dans des constructions en bois et en papier qui résonnent peu, une voix dure et tendue ainsi qu'un son trouble et aigu des instruments conviennent le mieux. Pour le grégorien, une tout autre vocalisation s'est développée, profitant de l'acoustique extraordinaire des églises de pierre. La voix des chanteurs, venant du fond de l'église et résonnant face au crucifix ou au retable, est répercutée par l'autel

3. Gagaku : ce chant, introduit au Japon au VII<sup>e</sup> siècle, n'a jamais été transcrit sur des partitions. Il s'est transmis oralement.

### Un bénédictin à la rencontre des moines bouddhistes

vers le public. Cette voix, d'une limpidité profonde et d'un puissant effet acoustique, évoque Dieu, vers l'univers duquel l'auditoire se sent invité à s'élever.

Si le chant grégorien est céleste, le *shômyô*, bien que musique sacrée, est terrestre. C'est l'homme de ce bas monde empli de souffrances qui lance un appel pour son salut vers le *nirvâna*. C'est une « musique de l'aspiration de l'âme humaine », recherche d'une communion avec le Bouddha. Dans le grégorien, c'est Dieu qui descend vers l'homme, avec une « musique divine d'invitation à l'apaisement ». Ainsi le *shômyô* me paraît-il humain tandis que le chant grégorien est divin ».

Cette *via pulchritudinis*, ce « chemin de la beauté », se révèle féconde pour le dialogue inter-religieux.

Lors de la visite du *Roshi Hozumi* à Solesmes, l'un de nous lui avait demandé quelle était la place du chant et de la musique dans leur vie monastique de l'école *Rinzaï*. Sa réponse complète les lignes de Yamamoto : « Dans les branches les plus anciennes du bouddhisme japonais, le *shômyô*, qui ressemble un peu au chant grégorien, a une très forte importance. Depuis que le zen a pénétré au Japon, il y a environ 700 ans, les deux branches principales du zen continuent à maintenir très fortement la tradition du chant. Apparemment, le *shômyô* et le grégorien sont nés à peu près à la même époque et transmettent les mêmes sons. C'est le son religieux par excellence. Aujourd'hui encore, au Japon, les gens sont particulièrement émus, touchés par le son du *shômyô*. Mais les jeunes japonais sont tout aussi émus par les sons grégoriens qui commencent à être maintenant mieux connus chez eux (Les jours de deuil au Japon, ils diffusent du grégorien, c'est ce qui leur paraît le plus adapté). Dans les temples, il y a de très longues cérémonies qui sont accompagnées uniquement en *shômyô* et en même temps on utilise différents instruments sonores : clochettes, cymbales, tambours et cloches aux soixante trois tonalités différentes, en alternance, pour accompagner. Ce sont des sortes de *mantras*, c'est-à-dire une phrase qu'on ne traduit pas mais dont on connaît le sens d'une façon générale. Le *mantra* joue le rôle de ce qu'on appelle dans l'Église catholique l'oraison jaculatoire, laquelle a un sens différent à chaque niveau d'expérience de celui qui la prononce. Le *mantra* est arrivé au Japon à travers la Chine, qui le traduisait avec des symboles chinois et il a ensuite été prononcé par une bouche japonaise qui casse tout. » Le *Roshi* était tout étonné quand l'interprète l'a assuré que nous comprenions le latin que nous chantons.

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Michel-Marie Du Merle**

Mais d'où vient cette vertu du grégorien d'élever les âmes vers Dieu ? La réponse se trouve dans le *Motu proprio* de Saint-Pie X, en 1905 : « La musique sacrée doit posséder au plus haut point les qualités propres à la liturgie : la sainteté, l'excellence des formes, d'où naît spontanément son autre caractère : l'universalité... Ces qualités, le chant grégorien les possède au suprême degré. » Tout est dit. Dans le chant grégorien on ne peut séparer l'aspect cultuel et culturel. Le message spirituel dont il est porteur en fait l'un des trésors du patrimoine de l'humanité. Le témoignage du *Roshi Fukushima*, de Kyôto, mérite d'être cité ici : Séjournant longuement aux États-Unis, il demandait fréquemment aux chrétiens qu'il rencontrait : « Où est votre Dieu ? » La réponse le décevait à chaque fois, jusqu'au jour où il entra dans une église pendant la messe chantée en grégorien. Il se dit alors : c'est ici qu'est Dieu !

**Le village des pruniers ou la pleine conscience**

Une autre expérience vaut aussi la peine d'être relatée. Depuis 1982, deux communautés monastiques d'hommes et deux de femmes vivent en Dordogne. Elles ont le même fondateur, le maître zen Thich Nhat Hanh, que tous appellent : *Thây* (maître, en vietnamien). Cet homme médiatique est entouré d'une vénération empreinte de simplicité. Dans les quatre monastères vivent 180 moines et nonnes, plus 120 résidents permanents. Né en 1926 au centre du Vietnam, il entre à 16 ans au monastère zen Tu Hien. Dans les années 1960, il étudie à Princeton puis enseigne à Columbia. Dès 1964 il fonde au Vietnam l'université bouddhique Van Hanh pour ouvrir les bouddhistes au monde et à la modernité. Opposé au communisme, il est contraint à l'exil en 1966. Il choisit la France. Depuis, il parcourt le monde pour répandre *le bouddhisme social* ou *engagé*, ainsi que la pratique de la « pleine conscience », selon ses quatorze entraînements.

Il revoit le Vietnam pour la première fois en 2005 et s'y rend chaque année ainsi qu'en Chine et en Thaïlande. Plus de quarante livres et d'innombrables CD vulgarisent son enseignement.

Ses communautés réunissent des vietnamiens et des européens. Les francophones sont minoritaires à côté des asiatiques et anglophones. Situation nouvelle dans mes rencontres avec des bouddhistes : la présence de bouddhistes originaires de France et autres pays européens, dont certains ont reçu une éducation chrétienne, ou plutôt des bribes... Comment peut-on être bouddhiste et français, pensais-je en

### *Un bénédictin à la rencontre des moines bouddhistes*

moi-même? La confiance grandissante au cours de nos quatre échanges chez eux et chez nous alternativement, m'a permis d'apprendre des détails éclairants sur l'itinéraire spirituel de tel ou telle de mes compatriotes, ce qui m'a rendu plus circonspect dans mes jugements.

Durant les deux semaines passées chez eux, ce sont surtout les Européens qui cherchaient à me rencontrer et à connaître mon monastère, son genre de vie, etc. Mais peu à peu, un plus grand nombre de frères et sœurs vietnamiens ont témoigné leur intérêt pour ces échanges et pour la tradition bénédictine de Solesmes. Signe fort de cette confiance, avec mon frère de Solesmes, j'ai été admis à la récitation du *pâtimokkha* (le recueil des préceptes des moines), strictement réservée aux seuls membres de la communauté. C'est une sorte d'équivalent de notre chapitre des coupes qui a pour but de réparer l'unité communautaire blessée par les défaillances et stimuler le bon zèle.

Cette présence d'Européens parmi nos partenaires de dialogue est à la fois un avantage et une limite. Un avantage, d'abord, à plusieurs niveaux : même langue, donc pas de problème de traduction, mais le piège des mots "faux-amis" qui n'ont pas le même sens (méditation, par exemple) ; même culture, donc même façon de raisonner, de ressentir les choses et les personnes. Cependant, après plusieurs années, les Français ou les Européens ont acquis des « habitus asiatiques » par osmose, et leur comportement n'est pas toujours facile à décoder. J'en ai fait l'expérience.

C'est aussi une limite. Ce peut être l'origine de nouveaux problèmes spécifiques du dialogue. Quel degré de compréhension ont-ils atteint de cette religion si étroitement liée à toute une culture qui n'est pas la leur? La pratique de cette tradition doit être exigeante, au plan mental, psychologique, spirituel et physique. Que d'illusions sont possibles, même après de longues années ! Mais certains que j'ai rencontrés atteignent un bon niveau.

Avec un de mes frères, en 2005, nous avons eu la chance de faire la connaissance de Thây, d'abord à travers un enseignement donné à toute sa communauté le matin, puis dans un entretien privé. Le thème de son enseignement, le mal-être, a été improvisé à la suite de la constatation d'une nonne française en désarroi après la mort de son père : « Les réponses du christianisme ne m'ont pas aidée à surmonter ma souffrance. Je me suis alors tournée vers le bouddhisme, où j'ai pu trouver la paix. » Thây parla longuement, sans notes ; parfois il se levait pour marcher très lentement. Un passage

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Michel-Marie Du Merle**

me frappa particulièrement : « Chaque cellule de votre corps contient tous vos ancêtres. Le patrimoine génétique est conservé dans votre corps. On peut donc toujours leur parler, les prier, non pas en tant qu'autres que nous : ils sont en nous. Vous êtes nés de la bouche du Bouddha, grâce à son enseignement, donc le Bouddha est en vous. Donc la prière est une chose possible. La notion de "en" et "à" pour la prière doit être enlevée. C'est la même chose pour le temple et l'église : l'autel est dans votre cœur. » Ces mots m'ont rappelé les catéchèses de saint Augustin et de saint Pierre Chrysologue sur le sacrifice spirituel.

À la fin, il a demandé s'il y avait des questions. Je lui ai alors présenté une objection, sur le point précis de la prière : « Dans ce que vous avez dit, je ne vois pas la présence d'une altérité, nécessaire pour la prière au sens chrétien du terme. La prière exige l'existence de deux sujets. » Sa réponse ne m'a pas entièrement satisfait car il a maintenu que la prière peut être entièrement immanente, si j'ai bien compris.

L'après-midi du 19 mai 2005 eut lieu notre rencontre personnelle chez lui. Ses premiers mots furent : « L'Église doit aider les gens à prendre conscience des mystères de la vie. » Puis il affirma l'impuissance humaine à dire quoi que ce soit de Dieu. On ne peut dire par exemple, qu'Il est, ou qu'Il est Amour. Bigre ! J'hésitais à l'interrompre. Pour lui, il n'y a pas d'attributs divins. Mon frère profita d'un temps de silence pour dire qu'il avait reconnu, ce matin, une citation de la parole de Jésus dans saint Jean : « Le Fils est dans le Père et réciproquement ». Le dialogue était dès lors lancé. Il nous posa des questions qui montraient une connaissance des monastères bénédictins : la lecture au réfectoire (pratique anti-bouddhique ! Car on ne fait qu'une seule chose à la fois), la pratique du silence, la chambre individuelle ou le dortoir, l'équilibre affectif des candidats, le recrutement, les temps de formation, les abandons, la clôture, les relations familiales (ils font un petit séjour en famille chaque année)..., le chant grégorien et son action apaisante sur le mental.

Pour le repas rituel, j'étais à côté du maître. Durant la deuxième partie de la promenade méditative d'une heure, je me trouvais aussi tout près de lui. Quelle fraîcheur d'enfant chez cet homme de 79 ans !

L'objection que je lui avais faite publiquement est-elle, au moins indirectement, à l'origine de l'enseignement qu'il donna le 23 juillet aux retraitants du Village des Pruniers sur le thème « Prier, c'est toucher les bonnes graines en nous » ? (Thây aborde rarement ce thème). Quelques années plus tard, à l'occasion de la parution de

### Un bénédictin à la rencontre des moines bouddhistes

son livre *L'énergie de la prière*, il s'est expliqué devant les journalistes de la revue « Publishers Weekly ». Leur première question rejoint un article d'un cahier de *Communio*<sup>4</sup> : « Certains chrétiens, – ceux qui pensent à Dieu comme quelqu'un d'extérieur, de puissant et de transcendant –, seraient bien surpris de savoir que les Bouddhistes prient ! Que leur diriez-vous ? » Thây a commencé ainsi : « Dire que les Bouddhistes n'adressent pas leur prière à une personne extérieure ou à une force extérieure ne semble pas être correct. Prier, c'est aussi demander de l'aide, et dans la tradition bouddhiste nous demandons à la *Sanghâ* de nous aider, nous demandons au Bouddha de nous aider ». Dans ses réponses, il se concentre exclusivement sur la prière de demande : pas de place pour l'adoration, la louange et l'action de grâces.

La discipline qu'il enseigne ne met en œuvre que des moyens naturels de saine psychologie. Il encourage ces relations fraternelles entre ses fils et notre communauté. Comme le Dalai-Lama, il déclarait au Journal *La Croix* du 16 décembre 2006 : « Les chrétiens sont mes frères. Je ne veux pas faire d'eux de nouveaux bouddhistes. Je veux les aider à approfondir leur propre tradition. »

Enfin, l'un des moines bouddhistes a témoigné auprès de sa communauté de cette amitié entre nos deux communautés depuis 5 ans ; il constate avec joie qu'une réelle affection s'est développée. Oui, j'ai bon espoir, cette relation est grosse de beaux développements.

Ce témoignage veut être un humble merci d'abord à mon Père Abbé qui m'a permis ces belles rencontres, et aussi un merci à mes frères et sœurs bouddhistes. Leur ai-je apporté quelque chose ?... Dieu le sait. Ce qui est sûr, c'est que je leur dois beaucoup.

Le père Michel-Marie du Merle, né en 1948, entré à Solesmes en 1967, est chargé du cours sur les religions au *Studium* de l'abbaye. A préparé aux Éditions de Solesmes *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique, du Concile Vatican II à Jean-Paul II : 1963-2005. CPDI. (Mgr Francesco Gioia)*, et aux Éditions *Le Sarmant/Fayard*, le volume 26 *L'Évangile en Asie*, de la collection *Ce Que Dit Le Pape*. 1997.

4. Voir *LA PRIÈRE, Communio*, XXXIV, 2, mars-avril, 2009.

*Communio, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009*

Karl-Heinz MENKE

## « Nos frères et sœurs aînés dans la foi »

La théologie du judaïsme chez Joseph Ratzinger

**M**ÊME les commentaires les plus critiques sur la levée d'excommunication des évêques ordonnés par Mgr Lefèbvre n'ont jamais soupçonné Benoît XVI de vouloir soutenir les propos antisémites d'un Richard Williamson ou l'anti-judaïsme affiché de la fraternité saint Pie X. Au vu de tous les propos que le pape a tenus sur la Shoah ou sur l'histoire des relations entre le judaïsme et le christianisme, de tels soupçons seraient tout aussi absurdes que mal intentionnés.

Longtemps avant son élection, Ratzinger avait soutenu une communauté présente maintenant sur trois continents, nommée « Communauté catholique intégrée » qui s'est donné pour tâche non seulement d'expliquer l'enracinement du christianisme dans le judaïsme, mais aussi d'en vivre. Ce n'est pas un hasard si ce sont les amis de cette communauté qui ont poussé Ratzinger à publier en 1997 un recueil de ses articles sur la théologie du judaïsme<sup>1</sup>. Que Ratzinger ait montré quelques réticences vis-à-vis de la prière inter-religieuse organisée à Assise n'est un secret pour personne<sup>2</sup>. Mais il n'en a eu aucune en ce qui concernait la visite de son prédécesseur à

1. J. RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Bad Tölz. Cité dorénavant sous l'abréviation VRB, trad. fr. : *L'Unique Alliance de Dieu et le pluralisme des religions*, Parole et Silence, 1999 et 2005.

2. Voir *Die Friedensgebete von Assisi*, introduction de F. König, commentaire de H. Waldenfels, Fribourg, 1987.





---

«Nos frères et sœurs aînés dans la foi»

la grande synagogue de Rome. Au contraire, il voit en eux des «frères préférés, des frères aînés dans la foi<sup>3</sup>». Lui aussi comprend la déclaration du concile *Nostra aetate* comme un tournant dans la relation du judaïsme au christianisme. Il dit lui-même ceci à ce propos : «Depuis mon enfance [...] je n'ai jamais compris comment on pouvait conclure de la mort de Jésus à une condamnation des Juifs<sup>4</sup>». Il parle clairement des errements d'une théologie qui voulait garder pour elle l'héritage commun aux juifs et aux chrétiens contre les juifs et à leurs dépens, au lieu de le conserver ensemble.

On trouve dans son livre sur Jésus un exemple de son désir de vouloir corriger cette tendance. Il y écrit : «Dieu au sens strict et vrai n'existe pas au pluriel. Par nature, Dieu est unique. C'est pourquoi il ne peut pas entrer dans le monde des dieux comme un parmi d'autres, et il ne peut pas avoir un nom parmi d'autres. [...] Il dit simplement de lui-même : "Je suis celui qui suis". Il est, un point c'est tout. Cette réponse est à la fois un nom et une absence de nom. Il était donc tout à fait juste qu'en Israël, cette auto-désignation de Dieu, entendue sous le mot de YHWH, n'ait pas été prononcée et qu'elle ne soit pas dégradée pour devenir une sorte de nom idolâtrique. Il n'était donc pas juste que, dans les traductions récentes de la Bible, on écrive comme n'importe quel autre nom ce nom resté toujours mystérieux et imprononçable pour Israël, réduisant ainsi le mystère de Dieu, dont il n'y a ni images ni noms prononçables, et le ramenant dans la banalité d'une histoire générale des religions<sup>5</sup>».

Ratzinger a pris position sur tous les points importants concernant les relations du judaïsme au christianisme : sur les relations entre la loi (Torah) et l'Évangile, l'Alliance avec Moïse et celle dans le Christ, entre Israël et l'Église. Il s'agit pour lui, en traitant de tous ces thèmes particuliers, d'établir une christologie qui trouve un lien maintenant le caractère unique et universel du salut en Jésus-Christ, tout en confessant le seul et unique Dieu d'Israël et la particularité irremplaçable du peuple élu.

3. Jean-Paul II, Allocution prononcée pendant la visite de la Grande Synagogue de Rome le 13 avril 1986.

4. VRB, p. 43.

5. Joseph RATZINGER-BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, vol. 1 : *Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, Paris, Flammarion (Champs), 2008, p. 166.



**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Karl-Heinz Menke**

## **Confesser le caractère unique d'Israël et l'universalité de son salut**

Un seul peuple a été choisi pour vivre la volonté du Dieu unique de telle manière que les autres peuples reconnaissent que la Torah incarnée en Israël est le but de leur propre recherche de sens. Dans un commentaire sur des passages du *Catéchisme de l'Église catholique* traitant de ce problème, Ratzinger note : « Les sages venus d'Orient (*Matthieu 2, 1-12*) » cherchent le roi des Juifs. Ils témoignent ainsi du fait que : « Les païens ne peuvent découvrir Jésus et l'adorer comme fils de Dieu et roi des Juifs, que s'ils se tournent vers les Juifs et reçoivent d'eux l'indication messianique.<sup>6</sup> »

Le pèlerinage de tous les peuples vers Sion prophétisé dans la troisième partie du livre d'Isaïe (*Isaïe 66, 12-21*) n'est pas supprimé par celui des peuples se rendant à la crèche, mais il prend des traits plus précis. Ratzinger parle alors de la formule de Jean « le salut vient des Juifs » (4, 22). Car personne ne peut accéder à Jésus-Christ sans accepter dans la foi la révélation du Dieu qui parle dans les Écritures saintes que les Chrétiens nomment Ancien Testament<sup>7</sup>. Les autres religions peuvent être tout au plus comparées à l'étoile qui conduit les Sages de l'Orient à Jérusalem<sup>8</sup>. Mais sans l'expérience de Dieu mise par écrit à Jérusalem, personne n'accède au Christ. Quand dans le contexte de la théologie pluraliste des religions, on dit des traditions asiatiques ou africaines qu'elles pourraient donner accès au Christ tout comme les Écritures d'Israël, on oublie quelque chose d'essentiel : l'élection d'un seul peuple parmi tous les autres a eu lieu parce que devait être révélé à un endroit dans l'espace et un moment dans le temps ce que signifie penser, planifier, former, vivre et mourir non pas selon sa propre volonté mais en obéissant à la volonté de Dieu<sup>9</sup>. Une christologie qui ne serait que la continuation d'une culture, d'une politique ou d'une manière de voir le monde serait, précise Ratzinger, exactement le contraire d'une théologie nourrie par les Écritures canoniques d'Israël. Car la Bible hébraïque documente sur l'expérience du Dieu qui fait voler en éclats toutes les projections. Israël est bien sûr toujours tenté, au

6. VRB, p. 22, se référant au *Catéchisme de l'Église catholique*, § 528.

7. VRB, p. 25.

8. VRB, p. 23.

9. Dans la pensée de Ratzinger, le caractère vicarial de l'élection est central. Voir J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München, 2006.




---

«Nos frères et sœurs aînés dans la foi»

cours de son histoire, de redevenir «un peuple comme les autres». Mais son élection consiste justement à être obligé d'y renoncer. YHWH seul décide selon quels critères un peuple est véritablement un peuple et un homme véritablement homme ; et Israël est élu pour rendre ces critères visibles, les enfanter et les incarner.

Dans le contexte du débat à propos de la relation entre raison, religion et foi suscité par son discours de Ratisbonne, on a constamment reproché au pape d'avoir un rapport faussé aux Lumières, et tout spécialement à la manière dont les temps modernes pensent l'autonomie. Il est vrai qu'il voit dans l'histoire de la pensée une relation entre la passion des Lumières pour l'autonomie, l'antisémitisme d'un Voltaire ou d'un Diderot et l'anti-sémitisme National-socialiste. Ce que les représentants de l'école de Francfort, qui sont pour la plupart issus du Judaïsme, décrivent comme «dialectique des Lumières», Ratzinger le confirme en faisant remarquer qu'une raison s'émancipant de toute dépendance tend de son côté à tout se soumettre, en tout cas là où elle congédie l'obéissance à son créateur et se prend alors elle-même pour l'absolu<sup>10</sup>. Chez Voltaire et Diderot, l'apothéose de la raison va de pair avec la haine du Dieu des commandements et des interdits identifié, pour de bonnes raisons, au Dieu d'Israël. Quand des chrétiens se considèrent comme les véritables héritiers d'Israël aux dépens des Juifs, ils ne méprisent pas l'héritage, qu'ils refusent à Israël pour se l'attribuer. Leur théologie n'est pas antisémite, mais anti-juive<sup>11</sup>. Il en va tout autrement pour les protagonistes athées des Lumières. Ils méprisent le judaïsme en tant que tel. À leurs yeux, il défend l'hétéronomie contre l'autonomie. Voltaire et Diderot sont des antisémites exemplaires. Pour cette raison, ils sont les précurseurs de ces idéologues dont le pape a dit à Auschwitz qu'en voulant supprimer Israël, ils

10. HABERMAS-RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Schuller, Fribourg-en-Briscau, 2005.

11. Ratzinger atténue cependant ce propos : «Même si la dernière expérience abominable de la Shoah a eu lieu au nom d'une idéologie anti-chrétienne qui voulait atteindre la religion chrétienne dans ses sources abrahamiques, dans le peuple d'Israël, on ne peut nier qu'un certain manque de résistance contre les horreurs commises, du côté chrétien, ait été dû à l'héritage anti-juif présent dans l'âme de plus d'un chrétien ». « Das Erbe Abrahams » dans *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg, 2002, p. 235-238 ; trad.fr. : *Faire route avec Dieu, l'Église comme communion*, Parole et Silence, 2003 et 2005).



**SIGNETS** 

---

 **Karl-Heinz Menke**

voulaient tuer le Dieu « qui avait appelé Abraham, qui avait parlé au Sinaï et fixé des règles de l'existence humaine qui restent toujours valables<sup>12</sup> ». Il est certain que Benoît XVI pourrait faire sienne cette hypothèse de son ami Jean-Marie Lustiger : « Je crois que l'antisémitisme d'Hitler est issu de l'antisémitisme des Lumières et pas d'un antisémitisme chrétien »<sup>13</sup>.

**Ne pas opposer la Torah à l'Évangile**

Ratzinger pense que vouloir substituer l'Évangile à la loi, la signification du salut donnée par le Christ à celle donnée par Israël, l'Alliance dans le Christ à l'Alliance avec Moïse et l'Église au peuple d'Israël est une erreur. Cette erreur se serait développée à partir de la théorie de la justification élaborée par la réforme pour aboutir à l'idée du remplacement de l'Ancien Testament par le Nouveau<sup>14</sup>. Il évoque la thèse de Harnack<sup>15</sup> selon laquelle le protestantisme devait se séparer non seulement de l'image judaïsante et hellénisante du catholicisme, mais aussi de tout témoignage du judaïsme et des écrits bibliques<sup>16</sup>.

12. BENOÎT XVI, *Où était Dieu ? Discours d'Auschwitz*.

13. J.-M. LUSTIGER, *Le choix de Dieu. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris, Éditions De Fallois, 1987, p. 82. Lustiger délimite la période qui va du 18<sup>e</sup> au 20<sup>e</sup> siècle comme celle de l'antisémitisme idéologique et poursuit : « Dans les périodes précédentes, je ne dis pas qu'il n'y a rien, depuis les accusations de meurtres rituels, la rouelle, les mises à l'écart, les interdictions successives, les expulsions, jusqu'à la reconquête de l'Espagne, les baptêmes forcés, les marranes. Mais durant le premier millénaire, toute l'Europe chrétienne a revendiqué l'héritage d'Israël ; elle s'en est elle-même enorgueillie jusqu'à la jalousie ; les générations chrétiennes ont reproché aux juifs de ne pas être fidèles à leurs pères et à leurs prophètes ; ils n'ont jamais douté de l'Histoire sainte de Dieu avec Israël. C'est une vue inexacte de l'histoire de l'Occident que de projeter la radicalisation idéologique moderne d'un antisémitisme athée et politique sur un passé religieux où chrétiens et juifs vénéraient le même héritage. La problématique antijuive ne suffit pas à expliquer les camps de concentration. » *Le Choix de Dieu* p. 87.

14. J. RATZINGER, VRB, p. 69.

15. HARNACK, *Marcion. L'Évangile du Dieu inconnu*. Paris, Cerf.

16. VRB, p. 14.

---

«*Nos frères et sœurs aînés dans la foi*»

Ratzinger voit dans le fait d'opposer l'Évangile à la Torah les conséquences d'une pensée non pas analogique, mais dialectique. Il remarque qu'«avec sa représentation de la cohérence et de la continuité entre la Loi et l'Évangile, le catéchisme de l'Église catholique se trouve vraiment à l'intérieur du cadre formulé en particulier par saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, en ce qui concerne la tradition catholique. En elle, la relation entre la Torah et le message de Jésus n'a jamais été conçue de manière dialectique. Dans cette conception dialectique, Dieu, dans la loi, apparaîtrait «sub contrario» quasiment comme son propre ennemi. Dans la tradition catholique n'a jamais prévalu la dialectique, mais l'analogie, le développement dans la correspondance interne, comme le dit si bien saint Augustin : «Dans l'Ancien Testament, le Nouveau est présent de manière cachée, dans le Nouveau, l'Ancien l'est de manière manifeste»<sup>17</sup>».

Partout où cela est possible, Ratzinger se réfère à saint Augustin, son auteur préféré. Mais dans son exégèse des passages du corpus paulinien sur lequel s'appuie saint Augustin dans sa controverse avec Pélage, il arrive à une explication totalement opposée à la sienne<sup>18</sup>. D'après Paul, dit-il, agir contre la loi n'est pas un péché, c'est la transgresser qui en est un. Pour tous ceux qui l'accomplissent, la loi se révèle comme communion avec YHWH, c'est-à-dire comme grâce. Mais elle peut aussi être pervertie si elle devient un moyen d'auto-justification au lieu d'être l'incarnation de la foi en la justification donnée par YHWH. Là où quelqu'un veut se justifier soi-même par l'accomplissement de la Torah, il signe son péché dans son obéissance à la loi. Pour cette raison – mais pour celle-ci uniquement ! – Paul peut parler de «malédiction de la loi» (*Galates* 3, 13). Vu de cette manière, l'expression de Paul «n'est pas justifié par les œuvres de la Loi» n'est en aucun cas dirigée contre la Torah, mais contre ceux qui – au lieu de témoigner par la pratique de la Torah de leur obéissance dans la foi (de leur acceptation de l'Alliance) – veulent se justifier par eux-mêmes en pratiquant les œuvres de la loi.

Ratzinger est contre toutes les christologies qui interprètent l'Évangile comme une libération vis-à-vis de la Torah, ou comme une libéralisation vis-à-vis d'une tradition légaliste. «Jésus n'a pas agi comme un libéral qui propose une interprétation plus généreuse de la loi et en fait lui-même la démonstration. Dans sa controverse avec les autorités de son temps ne s'affrontent pas un libéral et une

17. VRB, p. 33 et s.

18. VRB, p. 26-32.

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Karl-Heinz Menke**

hiérarchie traditionaliste et encroûtée<sup>19</sup>». Ratzinger est au contraire persuadé que Matthieu met en scène le Jésus historique quand il lui fait prononcer ces paroles: «Ne croyez pas que je sois venu abolir la loi et les prophètes. Je ne suis pas venu pour abolir, mais pour accomplir la loi. En vérité, je vous le dis, le ciel et la terre passeront, mais pas un iota, pas une lettre de la loi ne passeront jusqu'à ce que tout soit accompli» (*Matthieu 5, 17 et suiv.*). Jésus ne se libère pas de la Torah, mais l'élève au niveau d'un sacrement. Ratzinger nomme le Christ «La loi en personne<sup>20</sup>». En le décrivant ainsi, il ne pense pas que Jésus, le seul juif vraiment fidèle à la loi, soit une sorte de personnification de celle-ci. Le prologue du quatrième Évangile n'attribue pas l'être divin à la Torah, mais au Verbe fait chair. Aucun juif ne pourrait confesser par analogie avec *Jean 1, 1* que la Torah est Dieu. Mais les chrétiens confessent que le Logos et le Dieu d'Israël participent du même être. D'un point de vue chrétien, la Torah est l'interprétation du Verbe éternel. Mais à l'inverse, le Verbe fait chair n'est pas que la manifestation ou la personnification de la Torah.

L'obéissance à la loi conduit donc l'israélite à la communion avec YHWH et lui donne accès au même salut que celui annoncé par Jésus. Mais la Torah n'est pas, à la différence d'avec Jésus, la communion avec YHWH, c'est-à-dire la vie éternelle. Pourtant, par l'avènement du Christ, elle est élevée d'une condition de la foi en Dieu à celle d'un sacrement (un moyen qui réalise ce qu'il signifie) de la communion avec YHWH.

### **Confesser le caractère unique et universel du salut en Jésus-Christ**

Ratzinger décrit avec autant de clarté la différence entre le christianisme et le judaïsme que leur lien indéfectible. Il est persuadé que seule l'honnêteté des partenaires permet le dialogue ou le détruit. Il sait que les théologiens juifs respectent le «*proprium christianum*» et considèrent avec scepticisme toute tentative de mettre entre parenthèses ou de nier une de ses composantes. Que Jacob Neusner, professeur d'histoire et de théologie du judaïsme au Bard College à

19. VRB, p. 36.

20. VRB, p. 72.

---

«Nos frères et sœurs aînés dans la foi»

New York, soit devenu le partenaire préféré de Ratzinger pour ce type de dialogue n'est pas le fruit du hasard. Car il reconnaît que «Les juifs ont longtemps honoré Jésus en tant que Rabbi, en tant que juif comme nous. Mais pour la foi chrétienne en Jésus-Christ cette affirmation n'a aucune importance. Les chrétiens de leur côté, ont loué le judaïsme comme la religion d'où le Christ était issu. Mais pour nous, ce n'est pas véritablement un compliment<sup>21</sup>». Neusner ne demande pas que les chrétiens jettent un regard critique sur leur christianisme. Il reconnaît qu'il y a des centaines d'arguments pour voir en Jésus celui que décrit la tradition chrétienne. Mais il est objectivement faux, affirme-t-il, que Jésus soit pour cela le Fils dont l'être est identique à celui du Père «parce qu'il a accompli la loi, l'a sauvegardée ou s'est assimilé à elle» car, continue Neusner, «en me conformant à ce critère, je ne l'aurais jamais suivi à son époque, et ne conseillerais à personne de le faire aujourd'hui encore<sup>22</sup>».

Neusner est en accord avec Benoît XVI sur le point suivant : Jésus fait voler en éclat la compréhension de la Loi d'une manière tellement fondamentale qu'aucun juif honnête ne peut encore lui attribuer une quelconque fidélité à celle-ci. Un fait est indéniable : Jésus, dans le Sermon sur la montagne, établit une relation directe entre les béatitudes et sa propre personne<sup>23</sup> : «Heureux êtes-vous si, à cause de moi...» Pour un juif, seule compte la relation à la volonté d'un Dieu seul et unique. D'un point de vue juif se fait jour aussi un deuxième problème concernant l'autorité. Neusner se met à la place des auditeurs du Sermon sur la montagne et il est épouvanté. Car ce qui est en jeu ici n'est pas seulement une quelconque interprétation de la Torah, mais le monothéisme d'Israël lui-même ! Et Ratzinger confirme les propos de Neusner quand il écrit : «L'affrontement entre Jésus et les autorités juives de l'époque ne concerne pas, au fond, telle ou telle transgression de la Loi, mais la prétention de Jésus à agir *ex autoritate Dei*, et même à être cette autorité. "Le Père et moi sommes un" (Jean 10, 30)<sup>24</sup> ».

21. J. NEUSNER, *Die Wiederaufnahme des religiösen Streitgesprächs auf der Suche nach theologischer Wahrheit* in IKaZ, 36, p. 293-299.

22. *Idem*, p. 297.

23. J. NEUSNER, *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Freiburg, 2007, p. 34 -53 (trad.fr. *Un rabbin parle avec Jésus*, Éd. du Cerf 2008).

24. VRB, p. 36 et s.

**SIGNETS** 

---

 **Karl-Heinz Menke**

Dans son livre sur Jésus, le pape montre que les juifs devenus auteurs des Écrits du Nouveau Testament ne trahissent en aucune manière le monothéisme quand ils parlent de la divinité véritable de Jésus. Ils ne décrivent pas Jésus comme un deuxième Dieu à côté de celui d'Israël, mais s'efforcent constamment de montrer que Jésus est la face révélée du seul et unique Dieu d'Israël. Quand le quatrième évangéliste fait dire à Jésus : « Le Père et moi sommes un » (*Jean* 10, 30), « Qui me voit, voit le Père » (*Jean* 12, 45), il s'agit pour lui de préserver le monothéisme juif. Ce n'est pas sous l'influence de la philosophie grecque, mais avec une parfaite connaissance des Écritures de l'Ancien Testament que les auteurs du Nouveau Testament soulignent l'identité des actions du Christ avec celles de YHWH.

En s'appuyant sur de très nombreux exemples, Benoît XVI montre que Jésus fait ce que, dans l'Ancien Testament, YHWH, et YHWH seul, peut faire. Il pardonne les péchés (*Matthieu* 1, 21 ; *Marc* 2, 1-12), il ressuscite les morts (*Marc* 5, 41 ; *Luc*, 7, 14), il domine toutes les puissances de la nature (*Marc* 4, 35-41 ; 6, 45-52). Il est décrit comme « le seul sauveur » (*Actes* 4, 12), « le roi, Seigneur de tous les hommes » (*Romains* 10-12), le « roi de gloire » (*1 Corinthiens* 2, 8), « le premier et le dernier » (*Apocalypse* 1, 17 ; 22, 13) et finalement comme « le vrai Dieu » (*Jean* 20, 28 ; *1 Jean* 5, 20). La confession simultanée de la véritable divinité du Christ et du monothéisme d'Israël n'est pas contradictoire à la seule et unique condition, bien sûr, que la relation filiale vécue par Jésus soit identique à la relation du Verbe Éternel à son Père. En d'autres termes, le fait que Jésus « soit un » avec son Père, suppose obligatoirement le dogme chrétien de la Trinité. Ratzinger connaît les objections bien compréhensibles des juifs contre ce dogme<sup>25</sup>. Mais il note aussi des convergences, là où la théologie rabbinique parle « d'un type de relation essentiel », par exemple de l'« auto-abaissement » ou de la « descente » de Dieu<sup>26</sup>.

25. J. RATZINGER, *Der Gott Jesu Christi, Betrachtungen über den dreieinigen Gott* Munich, 1976 (trad. fr. : *Le Dieu de Jésus-Christ : Méditations sur le Dieu-Trinité*, Communio-Fayard, 1077 et Fayard 1998).

26. Ratzinger renvoie plusieurs fois à P. KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, Munich, 1968 (stANT 17).



«Nos frères et sœurs aînés dans la foi»

### **La promesse faite à Abraham, l'Alliance avec Moïse toujours présente et la nouveauté de l'Alliance en Jésus-Christ**

En référence à Paul (*Galates* 3, 15-25), Ratzinger décrit l'Alliance avec Abraham par rapport à celle avec Moïse ou celle dans le Christ comme «fondatrice<sup>27</sup>». En Abraham sont bénis tous les peuples. Abraham témoigne de l'espérance que «tous les hommes rentreront en communion avec le Dieu Unique [...], qui devient et doit devenir la voie pour tous, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu et que par là même sa volonté est vérité pour tous<sup>28</sup>». Cependant – ou plutôt pour cette raison, justement – l'alliance avec Moïse sur le Sinaï est conclue exclusivement avec Israël. Car Dieu confie sa Torah au peuple élu pour qu'il puisse, comme figure de tous les peuples, montrer et vivre la foi qui est source de salut. Israël, par le don de la Torah, a vocation à devenir lumière du monde et sel de la terre. Mais l'histoire d'Israël prouve que l'universalisation de la Torah et le pèlerinage de tous les peuples vers Sion annoncé par les prophètes ne se sont pas réalisés. Au lieu de l'universalisation de la Torah, la Bible parle de l'universalisation du péché. C'est pourquoi une nouvelle initiative de Dieu était nécessaire : celle de l'Alliance conclue dans le Christ. Il n'est pas question de cette nouvelle Alliance uniquement dans le Nouveau Testament, mais déjà en *Jérémie* 31, 31-34. Le prophète ne décrit pas la «Nouvelle Alliance» comme la suppression de l'Ancienne, mais comme une Torah inscrite dans le cœur des hommes. On n'a pas besoin de décider ici s'il s'agit là des rites de réconciliation du culte du Temple de Jérusalem après l'exil ou de l'avènement postérieur du Christ.

À aucun endroit, la lettre aux Hébreux ne nie que la Torah donnée à Israël et le culte du temple octroyé après l'exil soient des moyens de salut donnés par YHWH. Mais dans les faits, ils n'atteignent pas leur but. Le jour du Grand Pardon, le grand prêtre portait le sang des animaux sacrifiés comme symbole de l'offrande des israélites eux-mêmes, à l'endroit où se trouve l'Arche d'Alliance, le véritable symbole de la présence de Dieu. Mais – comme l'indique la comparaison de la Lettre aux Hébreux (*Hébreux* 9, 1-15) – ce qui était représenté de manière uniquement symbolique est devenu dans le Christ réalité. Le Christ n'est pas seulement une présence symbolique

27. VRB, p. 56.

28. VRB, p. 24.

**SIGNETS** 

---

 **Karl-Heinz Menke**

de Dieu, mais sa présence réelle. Son sang versé sur la croix pour tous les pécheurs parvient réellement au Père, et pas seulement symboliquement. De même que, le jour du Grand Pardon, le Grand Prêtre, en franchissant le voile du temple avec le sang des boucs et des taureaux sacrifiés, pénètre dans l'endroit (*kapporeth*) où se trouve le symbole de la présence de Dieu, de même Jésus, par son sang versé pour tous, franchit le rideau de son humanité pour accéder au Père. Et ceci non pas tous les ans et de manière symbolique, mais réellement et une fois pour toutes. Depuis la montée du crucifié vers le Père, la mort n'est plus la porte ouverte vers le Sheol (la séparation d'avec Dieu), mais la porte qui conduit au Père. Celui qui reçoit le sang du Christ à la Cène, reçoit bien plus que les israélites qui furent aspergés du sang des animaux au Sinaï (*Exode* 24, 8). Car ce sang symbolisait la soumission de ceux qui avaient été aspergés à la volonté de Dieu et à la Torah donnée par Lui. Mais celui qui reçoit le corps et le sang du Christ est vraiment incorporé à ce corps et à ce sang que le crucifié, à l'heure de sa mort, a fait monter vers le Père en laissant se déchirer le voile de son existence terrestre. Ratzinger commente la comparaison de l'épître aux Hébreux entre l'alliance mosaïque et l'alliance dans le Christ, entre le jour du pardon après l'exil et l'événement du Golgotha comme suit : « Quand Jésus dit à ses disciples en leur tendant la coupe : "Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance" (*Marc* 14, 24 ; *Matthieu* 26, 27) les paroles du Sinaï "Alors Moïse prit le sang, en aspergea le peuple et dit : Ceci est le sang de l'Alliance que le Seigneur a conclue avec vous à cause de toutes ces paroles" (*Exode* 24, 8) atteignent un réalisme impressionnant en même temps que se révèle à nous quelque chose d'une profondeur imprévisible et insondable. [...] car cette communion sacramentelle dans le sang qui devient maintenant possible, unit ceux qui la reçoivent à ce corps même de l'homme Jésus et par là même les unit au mystère de sa Divinité<sup>29</sup> ».

Dans *2 Corinthiens* 2, 6, Paul nomme l'alliance avec Moïse Ancienne Alliance et celle dans le Christ Nouvelle Alliance. Luc et Paul font dire à Jésus : « Voici la Nouvelle Alliance dans mon sang » (*Luc* 22, 20 ; *1 Corinthiens* 11, 25). La lettre aux Hébreux parle, elle, d'un aspect vieilli de l'alliance mosaïque qui survit encore (*Hébreux* 8, 3), de quelque chose de « premier », que Jésus a supprimé pour mettre en œuvre quelque chose de « second » (*Hébreux* 10, 9). Mais selon Ratzinger, on ne comprendrait rien à

29. VRB, p. 62.




---

*«Nos frères et sœurs aînés dans la foi»*

cette mise en relation si on voulait en tirer l'idée d'une substitution de l'alliance avec Moïse par l'alliance dans le Christ. En effet, le caractère universel de l'alliance conclue avec Abraham, qui inclut tous les peuples fait apparaître l'alliance avec Moïse et celle dans le Christ comme moyens et instruments servant à la réalisation d'une seule et même promesse. Ainsi considérée, l'alliance avec Moïse n'est pas remplacée, mais complétée par celle dans le Christ de manière à ce qu'elle atteigne son but. Comme elle complète cette alliance en proposant beaucoup plus encore, la lettre aux Hébreux parle dans ses comparaisons de «dépassement» de l'alliance mosaïque. Mais il s'agit de bien d'autre chose que d'une substitution. La Torah reste une interprétation authentique de la parole de Dieu décrite dans le Prologue de saint Jean comme le Verbe préexistant. C'est pourquoi les juifs qui ne confessent pas le Christ comme Seigneur sont d'une certaine manière en communauté avec Lui, Verbe fait chair, s'ils restent fidèles à l'Alliance par l'obéissance à la Torah. L'avènement du Christ fait de la Torah un chemin vers le seul qui a eu le droit de dire: «Personne ne vient au Père, sinon par moi» (*Jean* 14, 6).

C'est pourquoi la prière du Vendredi Saint pour les juifs, reformulée après le concile Vatican II<sup>30</sup>, est de loin bien meilleure que la formule préconciliaire<sup>31</sup> ou celle du rite tridentin à nouveau autorisée<sup>32</sup>. Car on suppose enfin que les juifs trouvent le chemin vers le Père non pas malgré, mais bien plutôt à cause de leur fidélité à la loi qui, d'un point de vue chrétien est semblable au chemin parcouru avec le Christ.

Le pape a laissé passer la formule tridentine, même si sa formulation évoque la représentation médiévale de la synagogue aux yeux bandés<sup>33</sup>. La raison de ce compromis un peu douteux se trouve dans

30. «Prions aussi pour les Juifs, auxquels Dieu notre Seigneur a parlé en premier. Qu'Il les maintienne dans la fidélité à Son alliance et dans l'amour de Son nom, afin qu'ils atteignent la fin à laquelle Son dessein veut les conduire.»

31. «Prions aussi pour les Juifs aveuglés, afin que Dieu leur ôte de leur cœur le voile, afin qu'ils reconnaissent Jésus-Christ notre seigneur.»

32. «Prions pour les Juifs, afin que notre Dieu et Seigneur illumine leur cœur, afin qu'ils reconnaissent Jésus-Christ comme le Sauveur de tous les hommes.»

33. Les passages de l'épître aux Romains invoqués par les partisans de «l'ancienne formule» ne sont pas concluants. Car Paul décrit ce qu'il appelle «l'aveuglement d'Israël» (*Romains* 11, 25) comme une action de Dieu envers Israël, comme un état prévu à l'intérieur d'un plan de salut qui revient à Dieu seul (*Romains* 11, 70) et reste temporaire.



**SIGNETS** 

---

 **Karl-Heinz Menke**

l'idée que le salut donné dans le Christ est universel et qu'il inclut donc les Juifs. Mais Benoît XVI lui-même n'est pas partisan de la thèse de la substitution. Au contraire, il voit une profonde unité entre la nécessité d'un salut universel apporté par le Christ et l'universalité du salut portée par Israël – et pas seulement parce que la Nouvelle Alliance présuppose d'un point de vue historique l'existence de l'Ancienne. Il contredit fermement les théologiens protestants qui n'attribuent à la Torah, après l'avènement du Christ, que la fonction négative d'un miroir, dans lequel tout homme doit reconnaître qu'il n'a rien qui lui permette de pouvoir se justifier devant Dieu<sup>34</sup>. Non, la Torah reste encore et toujours la manière dont le don du sauveur peut être reçu. La mise en œuvre de la justification n'est pas quelque chose qui viendrait de Dieu seul mais la réalisation d'une alliance. Le Christ a modifié la loi, mais – Ratzinger insiste sur ce point – cela ne signifie pas qu'il la relativise ou lui donne une moindre importance, encore moins qu'il l'ait remplacée. Il n'a pas partagé la loi en principes moraux universellement utilisables d'une part et en observances rituelles et juridiques de l'autre. Il a seulement porté un jugement sur les interprétations de la Torah consignées dans les Écrits d'Israël selon un seul et unique critère : Peuvent-elles aider à vivre selon la volonté de celui qu'il nommait « Abba » en raison de la relation filiale particulière qu'il entretenait avec lui<sup>35</sup> ? La foi en la justification se pervertirait en croyance non visible, individualiste et privée si elle ne pénétrait pas tous les domaines de l'existence, comme le fait la foi d'Israël. Dans ses textes sur l'Eucharistie, Ratzinger insiste sur le fait que ceux qui reçoivent le Christ qui se livre Lui-même mangent et boivent leur propre condamnation s'ils n'accomplissent pas, avec Lui, ce don d'eux-mêmes<sup>36</sup>. La célébration de l'Eucharistie n'est pas uniquement célébration du sacrifice du Christ, mais aussi dans son essence celle du sacrifice de l'Église. C'est la réalisation d'une alliance, car ceux qui reçoivent sont simultanément ceux qui donnent ce qu'ils ont reçu.

34. Voir par exemple E. GRÄSSER, *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zu Israelfrage im Neuen Testament* (WUNT, 35) Tübingen, 1960 ; ou H. HÜBNER, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Göttingen, 1978.

35. VRB, p. 35 et s.

36. J. RATZINGER, *Eucharistie – Mitte der Kirche*, Munich, 1978.

«Nos frères et sœurs aînés dans la foi»

## L'Église n'a pas été substituée à Israël

Tout comme il relativise la différenciation entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance en montrant que les deux servent la promesse faite à Abraham, Ratzinger présente la différence entre «Israël peuple de Dieu» et «l'Église nouveau peuple de Dieu» en utilisant dans une perspective eschatologique la métaphore de l'olivier présente dans l'épître aux Romains. Pour lui, Israël forme la racine et le tronc de l'olivier. Mais par Jésus, le Juif, l'olivier devient le corps du sauveur. À ce corps ont accès les autres peuples comparés à des greffons – tandis que les juifs qui ne reconnaissent pas le Christ comme sauveur se séparent de l'arbre (la synagogue se sépare de l'Église). Ils en sont «arrachés», mais dans l'espérance que, devenus jaloux des juifs qui y sont déjà incorporés, ils s'y laisseront réintégrer. Paul en est certain : «L'endurcissement s'est abattu sur une partie d'Israël jusqu'à ce que tous les païens soient entrés. Et à ce moment-là, tout Israël aura part au salut» (*Romains* 11, 25).

À ses articles sur l'ecclésiologie parus en 1969, Ratzinger a donné comme titre *Le nouveau peuple de Dieu*<sup>37</sup>. Il faisait aussi partie des théologiens qui se sont engagés au concile Vatican II pour l'introduction du concept de «peuple de Dieu» dans la constitution sur l'Église. Ceci s'est produit malgré toutes les déclarations antérieures du magistère romain. En désignant l'Église comme «peuple de Dieu», on voulait expliquer que celle-ci n'était pas seulement déjà sauvée, donc corps mystique du Christ, mais aussi et simultanément la communauté des pécheurs pérégrinant sur cette terre à la recherche de Dieu. Comme la théologie post-conciliaire a enrichi cette expression de connotations politiques et tendait à lui donner un sens uniquement horizontal, le cardinal Ratzinger, préfet de la congrégation de la foi, dans plusieurs de ses éclaircissements à ce sujet, nomme l'Église «Peuple de Dieu issu du corps du Christ»<sup>38</sup>.

Mais plus problématique que l'appellation tout à fait biblique de «peuple de Dieu»<sup>39</sup> semble être dans l'expression «nouveau peuple

37. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf 1969 (trad.fr. *Le Nouveau peuple de Dieu*, Aubier, 1971).

38. K. H. MENKE, *Die christologisch begründete Einzigkeit der sichtbaren Kirche. Vier Dokumente in denen J. Ratzinger / Benedikt XVI. das Konzil interpretiert*, in ThGL p. 98 (2008).

39. 1 *Pierre*, 2, 9 et s.

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Karl-Heinz Menke**

de Dieu» l'emploi du mot «nouveau», dans *Lumen Gentium* 9, par exemple, où sont opposés «l'Église nouveau peuple de Dieu» et «l'ancien peuple de Dieu». Le Nouveau Testament ne connaît pas cette expression. Elle vient de l'épître de Barnabé (5, 7; 7, 5 et suivantes) où elle revêt une fonction nettement anti-judaïque. À ce propos, W. Pannenberg fait la remarque suivante: «D'après Barnabé, les juifs n'ont pas vraiment accepté l'alliance avec Dieu proposée par Moïse, comme on peut le déduire de la fabrication du veau d'or. À cause de cela, d'après le jugement de Barnabé, ils n'ont jamais été vraiment le peuple de Dieu. Seule l'Église est devenue le vrai peuple de Dieu promis dans l'Ancien Testament (*Barnabé* 14, 1 et suivantes). Cette représentation fut adoucie par Mélicon de Sardes et Hippolyte de Rome par l'idée que l'Église se serait substituée comme peuple de Dieu au peuple d'Israël uniquement dans sa qualité de "peuple nouveau". Mais à cette thèse de la substitution, qui a gardé jusque récemment toute son efficacité, est lié le jugement selon lequel le peuple de Dieu juif ne doit plus à présent être considéré comme le peuple de Dieu<sup>40</sup>».

Que Ratzinger ne mette pas le titre de son livre *Le nouveau peuple de Dieu* en relation avec la thèse de la substitution soutenue par Barnabé saute aux yeux dans tous les passages de ses essais où il fait allusion à *Romains* 11<sup>41</sup>. Dans cet important chapitre, Paul se demande dès le début si le refus de la part d'un très grand nombre de juifs de reconnaître Jésus-Christ a pour conséquence le rejet d'Israël (*Romains* 11, 1). Il s'empresse alors d'affirmer qu'il n'a posé cette question que pour répondre aussitôt «Non!» et met en garde les greffons récents: «Comment pouvez-vous être sûrs d'appartenir au peuple de Dieu, si vous doutez que Dieu garde son alliance à Israël malgré son refus? "Les dons de la grâce et les promesses de Dieu sont sans repentance"» (*Romains* 11, 29).

Au tournant du siècle dernier, Ratzinger a écrit sous le titre «L'héritage d'Abraham» une sorte de manifeste qui précisait sa manière de concevoir les relations entre judaïsme et christianisme. On y trouve ceci: «Il est évident que le dialogue que nous entretenons, nous chrétiens, avec les juifs se situe à un autre niveau que le dialogue avec les autres religions. Car la foi confessée dans la Bible

40. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, vol. 3, Göttingen, 1993, p. 509 et s.

41. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf, 1993, p. 503 et s.

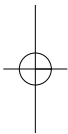


---

«*Nos frères et sœurs aînés dans la foi*»

des juifs, l'Ancien Testament des chrétiens, n'est pas pour nous une autre religion, mais le fondement de notre propre foi<sup>42</sup>». Ratzinger y décrit une « nouvelle vision de la relation entre l'Église et Israël » et insiste sur le fait qu'elle doit commencer « par une prière instante à notre Dieu [...] afin qu'Il nous donne, et particulièrement à nous chrétiens, un plus grand respect et un plus grand amour pour ce peuple d'Israël qui possède en héritage la filiation, la gloire, les prescriptions de l'Alliance, la loi, le service de Dieu, les promesses, et les pères dont Jésus est issu selon la chair [...] et ceci non seulement dans le passé, mais aujourd'hui encore, car "la grâce et les promesses de Dieu sont sans repentance" (*Romains* 11, 29)<sup>43</sup> ».

Traduit de l'allemand par Françoise Brague



Karl-Heinz Menke, docteur en théologie. Né en 1950, professeur de dogmatique et de propédeutique théologique à la faculté de théologie catholique de l'Université de Bonn.

42. « Das Erbe Abrahams » dans *Weggemeinschaft des Glaubens ; Kirche als Communio*, Augsburg, 2002, pp. 235-238.

43. *Idem*, p. 237.



*Communio, n° XXXIV, 3-4 – mai-août 2009*

Jean-Robert ARMOGATHE

## L'Église, miroir des crises

LES *crises* sont à la mode – et quelle mode, puisqu'elle est censée durer ! C'est qu'on a oublié le sens originel de la crise, médical : pour Hippocrate, la crise est le *moment* précis de la maladie où la nature du malade succombe ou guérit, et triomphe provisoirement sur la mort. La crise est donc momentanée : elle est un point d'inflexion, un instant critique, celui de la décision ; elle est le critère où se fait le partage entre mort et survie. Étrange usage du mot que celui qui fait durer les crises du monde contemporain comme si elles étaient devenues elles-mêmes synonymes de maladies, et comme si elles ne se connaissaient pas nécessairement après-coup !

Passant de la science des maladies à celle des météores, on parlera plutôt pour l'Église de *perturbations* pour désigner ce qui a fait la une des journaux ces derniers mois. S'il est inutile de les rappeler, une question s'impose en revanche : y a-t-il un rapport entre les perturbations de l'Église et les crises de la société ?

### **Des perturbations de l'Église...**

Des perturbations traversées par l'Église, trois types d'explication ont été proposées par les catholiques eux-mêmes.

La première explication, la plus répandue, en attribue la responsabilité à la presse. Les médias sont anticatholiques : ils ont successivement comploté pour publier à contretemps l'entrevue télévisée



---

*L'Église, miroir des crises*

de Mgr Williamson, pour diffuser dans le monde entier une version falsifiée du drame d'une jeune Brésilienne enceinte des violences commises par le compagnon de sa mère, pour condamner enfin le pape pour ses propos sur l'insuffisance radicale de l'usage du préservatif.

La seconde vient des deux bords extrêmes de l'Église catholique : l'insuffisante maîtrise des médias et la communication défailante du Vatican sont dues à une crise de pouvoir dans l'Église : incompétence de l'entourage du Pape, de son Secrétaire d'État, de différents chefs de dicastères. On peut également ajouter la malveillance à l'incompétence sans changer la nature de l'explication et pointer les adversaires du Pape dans sa propre Curie : Benoît XVI serait entouré non seulement d'incompétents mais encore d'adversaires larvés. Cela n'a rien de très nouveau : il n'est pas un seul Pape depuis des siècles dont on n'ait écrit cela !

La troisième explication en appelle à la psychologie du Pape : son âge, sa formation de professeur, son intransigeance légendaire, et même son tempérament bavarois, le conduisent au renfermement, au durcissement, aux positions les plus réactionnaires.

Ces prétendues explications politico-psychologiques sont à la portée de tous : resterait cependant à en démontrer la validité. On me permettra donc d'en proposer ici une autre, qui tient à la nature même de l'Église, plus exactement à ce que j'appellerais sa consistance : la libre adhésion de ceux qui croient que Jésus, Fils de Dieu, crucifié il y a deux mille ans, est vivant et ressuscité aujourd'hui. Cette croyance, j'y insiste, est libre, comme est libre l'appartenance à l'Église. C'est pourquoi cette société éminemment paradoxale – dont les principes n'obéissent pas à la même logique que ceux qui régissent notre société : ils ne sont pas guidés par l'intérêt – peut constituer pour le monde comme un miroir. Une autre société en face de notre société, dans laquelle celle-ci peut se dévisager.

Dans l'Église, le monde se contemple. Comment expliquer autrement que tous, à commencer par ceux qui se déclarent non catholiques, tiennent à prendre parti sur des prises de position disciplinaires qui ne concernent que les catholiques ? Que l'excommunication devienne soudain une notion si centrale et si passionnante que tous prétendent en juger, dans et hors de l'Église ? – Bienheureux seraient les partis politiques s'ils réussissaient à intéresser à ce point les citoyens à leurs affaires internes ! Que les propos que le pape tient sur la morale sexuelle et familiale en Afrique soient soudain discutés par le monde entier, et que son discours sur l'usage du préservatif fasse l'objet

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ *Jean-Robert Armogathe*

d'une attention plus soutenue et plus universelle que la question de savoir quelle est l'efficacité réelle du préservatif? Quelques phrases du pape sur le préservatif seraient-elles plus importantes que de savoir si le préservatif préserve, et de quoi?

L'Église renvoie au monde son image, et le monde y découvre ses fractures, ses lignes de cassure; en les voyant dans l'Église, il peut les haïr, à défaut de les exorciser. Par un mécanisme qui a été longuement analysé par René Girard, le monde rend alors le révélateur – l'Église – responsable de ces cassures. Dans la fonction mimétique qui est la sienne, l'Église tient alors le rôle du bouc émissaire. Montrons-le brièvement.

**... aux crises du monde***Une crise du corps.*

Les propos du pape sur l'usage du préservatif ont touché à vif la question du corps et de sa sexualité. Le cas tragique de la jeune fille brésilienne avait déjà secoué l'opinion. Ce n'est pas la doctrine de l'Église qui est en cause: ce sont les comportements humains, l'accumulation des crimes et des péchés, qui mettent l'Église en accusation. La libération sexuelle des années 1970 n'a pas atteint son but: loin de procurer aux hommes un supplément de bonheur, elle semble avoir eu pour conséquences une diffusion pandémique de diverses maladies, de la dépression au sida. La famille est passée d'une réalité naturelle à un fait social, que des personnes du même sexe peuvent fonder, et à qui l'éducation d'enfants peut être confiée. La sexualité est, dans le même temps, devenue une fonction organique: il faut donc «se préserver», «se protéger». Il y a un «droit à l'enfant» et un «droit à l'orgasme». L'Occident a atteint une décomposition du tissu familial apparemment unique dans son histoire. Cette débâcle s'accompagne d'une culpabilisation, en miroir, de l'Église et du pape. La campagne infondée et irréfléchie contre les propos tenus par le pape est le moyen rassurant de déplacer vers l'ailleurs l'inquiétude profonde qu'entraînent les bouleversements des structures parentales.

*Une crise de la mémoire*

Les propos de Mgr Williamson niant la réalité du génocide sont faux – et constituent un objet de scandale d'autant plus énorme que la levée de son excommunication avait attiré sur lui l'attention. Mais

---

*L'Église, miroir des crises*

la projection sur le pape et l'Église de ce scandale révèle le malaise de notre société à l'égard de sa mémoire. À commencer par le malaise d'une grande partie, très sécularisée, du judaïsme moderne qui à force de ressasser l'horreur subie se trouve à court d'avenir et d'espérance pour de nouvelles générations. L'existence de l'État d'Israël accentue la crise : tout se passe comme si le judaïsme continuait à aller de l'avant en ayant abandonné une grande partie de sa vigueur spirituelle, et réduisant la donne de son existence à la tristesse du passé et son attachement à un État du Moyen-Orient. Dans ces conditions, le mouvement de décentrage vers l'Église confère une unité illusoire et un regain d'activité : d'où la fonction de « Pie XII et les Juifs », ou du « pape allemand » qui permettent à la société tout entière de se forger une bonne conscience en dénonçant l'antisémitisme catholique.

*Une crise de civilisation*

Du discours prononcé par le pape à l'Université de Ratisbonne, une phrase a été retenue et jugée offensante pour l'Islam. Mais ici encore, ne s'agit-il pas d'abord d'un problème interne à l'Islam ? N'est-ce pas toute la difficulté que connaît devant la sécularisation une religion ayant de si forts caractères politiques, géographiques, linguistiques ? L'Islam aujourd'hui doit affronter les problèmes liés à sa mondialisation : l'Asie contient 70 % des musulmans, tandis que de fortes communautés sont installées dans des pays de tradition chrétienne. Les soubresauts de l'islamisme radical sont les signes de ce passage difficile à la modernité. Il est commode et assez naturel de reporter les effets de cette crise d'adaptation sur l'Église catholique, encore elle, qui témoigne de la religion dans le monde. Une réaction analogue s'observe dans les crispations de la laïcité : l'échec patent d'« un monde sans Dieu » et le recours fréquent à des pratiques religieuses de substitution ont mis en crise la laïcité « fermée », qui trouve dans l'Église catholique un excellent recours pour se trouver une nouvelle raison d'exister.

*Une crise économique*

Il n'y a pas encore eu de grande campagne pour rendre l'Église catholique responsable de la crise économique. Faisons un pari : l'encyclique sociale qui va paraître pourrait bien en être l'occasion. La doctrine sociale de l'Église a toujours été opposée au type de manipulation que le capitalisme a fait subir à l'argent et à la production. Ce qui est arrivé et dont les conséquences sont si lourdes pour

**SIGNETS** ————— **Jean-Robert Armogathe**

tant de millions de personnes, c'est le résultat de l'avidité, de la recherche sans frein du profit, du mépris de la dignité des personnes et du droit des travailleurs. La crise économique provient du refus assumé de ce qui constitue l'argument central de l'enseignement social de l'Église. Et pourtant, il suffit d'attendre les accusations qui vont s'élever dès que ces principes auront été solennellement réaffirmés par la prochaine encyclique – et d'abord, « de quoi le pape se mêle-t-il ? ».

Les éléments d'analyse que nous esquissons montrent l'enjeu capital de ce temps de crises pour la société et des épreuves que l'Église traverse. Elle est dans le monde la dernière figure sociale cohérente ; elle dispose d'un corps de doctrine, d'un catéchisme, d'une hiérarchie visible et identifiée. Sans être du monde, elle est cependant dans le monde. C'est en raison de ce qu'elle est que le monde la hait. Serait-elle autrement, c'est en vain que le monde chercherait une victime pour justifier son malaise et l'expier. Par sa visibilité, par la cohérence de son enseignement, par son effort pour annoncer et vivre les exigences évangéliques, l'Église catholique est nécessairement *exposée*. Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Il n'y a pas lieu de s'en affliger, bien au contraire, il convient de s'en réjouir : « Heureux êtes-vous lorsqu'on vous insulte, que l'on vous persécute et que l'on dit faussement contre vous toute sorte de mal à cause de moi. Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense sera grande dans les cieux : c'est ainsi en effet qu'on a persécuté les prophètes qui vous ont précédés » (*Matthieu 5, 11-12*).

Jean-Robert Armogathe. Né à Marseille en 1947, prêtre (Paris) en 1976, Il appartient depuis sa fondation au Comité de rédaction de *Communio*. Il est président de l'Association pour la *Revue catholique internationale Communio* (francophone). Dernière publication : *La nature du monde. Science nouvelle et exégèse au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF (coll. « Épiméthé »), 2007.

## Librairies distribuant COMMUNIO

### AIX-EN-PROVENCE:

Librairie du Baptistère  
13, rue Portalis

### ANGERS:

Richer  
6, rue Chaperonnière  
20, rue Saint-Pierre

### BEAUVAIS:

La Procure Visages  
101, rue de la Madeleine

### BESANÇON:

Chevassu  
119, Grande-Rue

### BLOIS:

Librairie Siloë Notre Dame  
9, rue de Vauquois

### BOULOGNE:

La Procure Jiicob  
263, bd Jean-Jaurès

### BREST:

La Procure  
2, rue Bousingault

### CANNES:

Lerina Boutique  
Île saint-Honorat

### CAEN:

Librairie Publica  
44, rue Saint-Jean

### CASTRES:

Librairie Siloë Saint-Jean  
16, rue Victor-Hugo

### CAYENNE:

Librairie Siloë – Sel Et Lumière  
Thérèse Lecante

### CHÂLON-SUR-SAÔNE:

Siloë Châtelet  
23, rue du Châtelet

### CHARTRES:

La Procure Maison Renier  
16, rue du Cheval-Blanc

### CHESSY:

Siloë Esplanade  
24, place d'Ariane

### CHOLET:

Librairie Prologue  
67, rue du Commerce

### CLERMONT-FERRAND:

– La Procure  
1, place de la Treille  
– Vidal-Morel  
3, rue du Terrail

### DOURGNE:

Siloë Saint-Benoît  
Abbaye en Calcat

### ÉPINAL:

Librairie Siloë Panorama 88

### ÉVREUX:

La Procure Le Nouveau Monde  
21, rue Charles-Corbeau

### FRIBOURG (Suisse):

– Librairie Saint-Paul  
Pérolles, 38

### GAP:

Librairie Alpine  
13, rue Carnot

### GENÈVE:

Labor et Fides  
Rue de Carouge, 53

### GRENOBLE:

Librairie Notre-Dame  
2, rue Lafayette

### JOUARRE:

Abbaye de Jouarre  
6, rue Montmorin

### LA-ROCHE-SUR-YON:

Librairie Siloë  
58, rue Joffre

### LAUSANNE:

Payot Libraire SA

### LAVAL:

Librairie Siloë Médiapole  
5, rue du Général-de-Gaulle

### LE BEC-HELLOUIN:

Les Ateliers Bec Helloin

### LE MANS:

Siloë Le Mans Saint-Julien  
38 bis, place Comtes-du-Maine

### LE-PUY-EN-VELAY:

Siloë Jeanne d'Arc  
18, rue Chaussade

### LILLE:

Tirloy  
62, rue Esquemoise

### LIMOGES:

Librairie Catholique  
6, rue de la Courtine

### LOURDES:

Les Bons Livres  
74, rue Grotte  
– Librairie Catholique Internationale  
79, rue du Bourg

### LYON:

Emmanuel  
20, rue Sainte-Hélène  
– Librairie Saint-Paul  
8, place Bellecour

### MARSEILLE 6<sup>e</sup>:

Librairie Saint-Paul  
47, bd Paul-Peytral

### METZ:

Librairie Office Catéchétique  
10 bis, rue de la Gendarmerie

### MONTPELLIER:

Logos  
29, bd du Jeu-de-Paume

### MOULINS:

Librairie Saint-Joseph  
5, rue Diderot

### MULHOUSE:

Alsatia  
4, place de la Réunion

### NANCY:

Enseignement Religieux  
42 bis, cours Léopold

### NANTES:

Siloë Lis  
2 bis, rue Georges-Clemenceau

### NEUILLY-SUR-SEINE:

Librairie du Roule  
67, av. du Roule

### NICE:

La Procure  
10, rue de Suisse

### NÎMES:

Biblica  
23, bd Amiral-Courbet

### ORLÉANS:

La Procure Saint-Paterne  
109, rue Bannier

### PARAY-LE-MONIAL:

Apostolat des Éditions  
16, rue de la Visitation

### PARIS 4<sup>e</sup>:

Sources Vives de Jérusalem  
10, rue des Barres

### PARIS 5<sup>e</sup>:

– La Procure Bernardins  
18, rue de Poissy  
– La Procure des Missions  
30, rue Lhomond

### PARIS 6<sup>e</sup>:

Apostolat des Éditions  
46-18, rue du Four  
– La Procure  
3, rue de Mézières

### PARIS 7<sup>e</sup>:

Stella Maris  
132, rue du Bac

### PARIS 16<sup>e</sup>:

Guettier  
66, avenue Théophile-Gautier

### PAU:

Saint-Joseph  
2, place de la Libération

### POITIERS:

Librairie Catholique  
64, rue de la Cathédrale

### QUIMPER:

La Procure  
9, rue du Froust

### REIMS:

Largeron  
23, rue Carnot

### RENNES:

Matinales  
9, rue de Bertrand

### RODEZ:

Maison du Livre  
Passage des Maçons

### ROUEN:

La Procure  
54, rue du Grand-Pont

### SAINT-BARTHÉLEMY-D'ANJOU:

Éditions Crer  
19, rue de la Saillerie

### SAINT-QUENTIN:

Librairie COGNET  
21, rue Victor-Basch

### SAINT-BRIEUC:

Siloë Saint-Brieuc  
11, rue Saint-François

### SAINT-ÉTIENNE:

Culture et foi  
20, rue Berthelot

### STRASBOURG:

Librairie Gutenberg-Siloë  
10, place Saint-Étienne

### TOULON:

Librairie Catholique Saint-Louis  
6, rue Anatole-France

– La Procure Le Sacré Cœur  
35, rue de la Scellerie

### TOULOUSE:

Jouanaud  
19, rue de la Trinité

3, rue Croix-Baragnon

### VALENCE:

Le Peuple Libre  
2, rue Emile-Augier

### VANNES:

La Procure  
55, rue Mgr Thréhiou

### VERSAILLES:

Siloë CLR  
16, rue Mgr Gibier

### VILLEURBANNE:

Saint-Paul Siloë  
79, rue Saint-Pierre-Voyan



# 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 : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint : Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

## **CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS**

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

## **COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS**

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Patrick Piguët, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

**Rédaction :** ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : [communio@neuf.fr](mailto:communio@neuf.fr)

**Abonnements :** voir bulletin et conditions d'abonnement.

**Vente au numéro :** consultez la liste des libraires dépositaires.

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

**ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »**

Responsable : Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstrasse 90A, D-79102 Freiburg

**AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review**

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

**BRESILIEN : Revista Internacional Católica Communio**

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

**CROATE : Svesci Communio**

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

**ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura Communio**

**ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional**  
Responsable : Luis Baliña, 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 Revista Internazionale di Teologia e Cultura**

Responsable : Aldino Cazzago, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

**NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio**

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

**POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio**

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

**PORTUGAIS : Communio Revista 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 Domžale.

**TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio**

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

**UKRAINIEN : Ukraine Communio**

Responsable : László Puskás, PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

**La coordination internationale est assurée par le cardinal Angelo Scola, assisté par Mgr Peter Henrici.**

---

Dépôt légal : juin 2009 – N° de CPPAP : 0111 G80668  
N° ISBN : 978-2-915111-28-6 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196  
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe  
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle  
Impression : Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 11405

L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®