

Claude BRUAIRE :

La justice et le droit

Il faut certes, comme l'on dit, « lutter pour la justice » ; mais ce n'est possible qu'en distinguant des ordres de justice : justice économique, justice politique, miséricorde divine enfin. A les confondre, on n'aboutit jamais qu'au totalitarisme.

TOUS les démagogues qui cherchent notre adhésion et quêtent notre suffrage brandissent l'étendard de la justice. Il est convenu que cette cause sacrée ne mérite ni précision ni discussion. Celui qui se risquerait à demander : « Quelle justice promettez-vous ? », serait aussitôt tenu pour un mauvais esprit, soupçonné de complicité avec l'injustice et de perversité intellectuelle. Qui ne serait sensible aux inégalités, aux différences insupportables des niveaux de vie, aux écarts scandaleux des revenus, aux disparités des chances, à l'exploitation inique des ressources de la terre par le petit nombre ? La justice est évidemment le contraire de ces maux, c'est l'équitable distribution des richesses.

Les chrétiens ne sauraient être à distance d'une telle évidence et muets devant l'injustice. Il leur faut donc clamer la même exigence, et le faire avec la voix pure et dure de l'authenticité évangélique. Mais sans rien ajouter qui leur soit propre, qui viennent de leur foi, de leur Dieu...

C'est pourquoi, en écoutant les chrétiens exhorter leurs frères au « combat pour la justice », les hommes d'aujourd'hui, massivement irréligieux, sont tentés de conclure au silence de Jésus-Christ sur le sens et l'exigence de justice. Les chrétiens ne demandent là ni plus ni moins que les autres, au point qu'ils ne semblent embrasser cette cause commune, plus vieille et plus jeune que leur religion, qu'afin de capter l'attention pour leur propre message. Mais la révélation divine qu'ils voudraient annoncer, la Bonne Nouvelle prétendue, serait muette sur la justice, au point de laisser une immense tache aveugle là où l'espoir des hommes est si vif et leur exigence si impatiente.

Fastidieusement, même si le zèle confine ici à la violence, les clercs et les laïcs qui occupent les tribunes relancent les formules antiques de la

juste répartition. Toutes modulent sur les claires propositions d'Aristote : proportion entre les mérites et les revenus, le travail et les prix, égalité entre ces rapports rationnellement déterminés en chaque cas, c'est-à-dire la juste inégalité dans la vie, dans l'octroi des moyens de vivre. Ainsi, la raison commune contredite dans les faits doit être restaurée. Et si la rationalité ne suscite pas l'enthousiasme, on puise la passion à sa source la plus vive, au manichéisme capté par le marxisme dans son appel à la lutte des classes.

LA première nécessité, en abordant ce thème de la justice, était donc d'en avoir le cœur net : oui ou non, le christianisme proclame-t-il une justice d'un autre ordre, avec un sens neuf et irréductible, puisé à la vérité de son Dieu ? Il fallait donc ouvrir la Bible, relire les textes majeurs, écouter la tradition vive de l'attestation chrétienne, réapprendre ce que dit la révélation de la justice divine. Alors les mots de l'injonction évangélique recouvrent l'éclat des choses de Dieu : en sa vérité absolue, qui est surabondance de l'amour, la justice est miséricorde qui outrepassa la rationalité, réconciliation qui consume les vengeances, voie de sainteté qui conforme l'action des hommes à la vie divine.

Cependant, les chrétiens ne peuvent se replier sur eux-mêmes pour retenir des paroles sacrées que les hommes n'entendent pas, pour contempler la signification précieuse et singulière, inédite dans le cours du monde, de la Justice selon le Christ. Là, comme ailleurs, chaque fois que la vérité est en cause, le christianisme ne saurait être ésotérique et sourd, clos dans un privilège de la foi scellée pour l'incroyant. Simple-ment mais rigoureusement, le caractère épiphanique de la venue de Dieu, de sa Parole faite chair dans l'histoire, interdit de tenir la vérité captive. Celle-ci doit s'éprouver par les questions communes, s'éprouver à la raison commune. C'est pourquoi nous sommes convoqués à l'écoute de la justice des hommes, mis en demeure de partager les demandes universelles et d'y répondre. Dieu serait venu en vain si le dialogue de la foi et de la raison demeurerait un dialogue de sourds.

DE cette écoute, de cette épreuve, résulte la nécessité de mettre en ordre notre volonté de justice, pour qu'elle n'en ressorte pas divisée, contradictoire, infirme. C'est pourquoi il nous faut tenir distincts et ensemble des ordres de justice, au sens que Pascal donnait à ce mot, c'est-à-dire des niveaux de sens dans l'existence, niveaux à la fois hiérarchisés et irréductibles. Ainsi, la surabondance de la miséricorde transcende efficacement, en puissance et en sens de Dieu, la rationalité distributive, mais en laisse intacte la nécessité et en avive l'exigence. Elle donne une part inattendue à l'ouvrier de la dernière heure. Elle accomplit l'incroyable en gardant l'héritage du fils prodigue. Pourtant, la miséricorde suppose que la justice des hommes soit honorée avec une dure

La justice et le droit

rigueur : point question d'ôter son dû à l'ouvrier de la première heure ni sa part au fils demeuré fidèle.

Il manque encore un ordre de justice. Entre *ce que Dieu nous apprend*, qui ne peut s'enfermer dans nos lois sous peine de faire violence, et ce que demande *la raison économique*, la justice doit accomplir autre chose. Chaque homme, en effet, qui a droit à sa juste part, a droit, par grâce de Dieu, à la miséricorde, à condition que le droit de son esprit soit honoré, que soit reconnue sa vocation à la liberté. Sinon, la juste répartition pourrait s'appliquer à un troupeau d'esclaves, cependant que l'amour de Dieu serait répudié de la terre. Il faut donc que droit soit garanti à la liberté de chacun, en dépit de tout, sans acception des différences de nos rôles, de nos forces. Tel est l'ordre et l'exigence de la *justice politique*. Les hommes le peuvent, à condition de n'oublier jamais que nul ne vit seulement de pain, dès lors que l'esprit habite sa chair.

ICI, le chrétien ne peut se contenter d'être témoin de l'esprit fragile. Il l'est, certes, mais selon l'unique et universelle manière de l'Esprit impérissable de Dieu. C'est dire qu'il doit sans cesse vouloir, à temps et à contre-temps, que tout homme soit reconnu dans sa vocation à la liberté, protégé dans son droit à l'exercer, puisqu'il sait dans sa foi que tous sont appelés à la liberté des enfants de Dieu, que chacun a un prix infini. Comment oublierait-il la longue obstination de son Église à faire inscrire dans nos institutions politiques la reconnaissance effective de l'esprit libre auquel tous les hommes sont promis ? L'oublier serait notre condamnation, au moment où cette égalité du droit, récente et frêle, est tant menacée par les puissances sans précédent de l'efficacité, de la performance, de l'eugénisme. Gardant le seuil de la nécessité du droit, nous rendons à César ce que Dieu lui demande de rendre aux hommes.

La justice économique, d'ordre rationnel et naturel, requiert la justice politique pour l'ordre de l'esprit humain, quand la justice de Dieu s'annonce miséricorde. Celle-ci est d'un autre ordre, surnaturel.

Ainsi, le chrétien demande la justice, mais toute la justice. Il devrait être le mieux armé, en conséquence, pour être ici actif, inventif, pour garder et promouvoir. A condition de refuser toute sécularisation absurde qui ruine l'espérance dans le Royaume.

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932. Agrégé de philosophie, docteur ès-lettres. Professeur à l'Université de Tours. Marié, deux enfants. Publications : *L'affirmation de Dieu* (Paris, Seuil, 1964), *Logique et religion chrétienne chez Hegel* (Paris, Seuil, 1964), *Philosophie du corps* (Paris, Seuil, 1968), *La raison politique* (Paris, Fayard, 1974), *Le droit de Dieu* (Paris, Aubier, 1974). A dirigé le collectif *La confession de la foi* (col. Communio, Paris, Fayard, 1977).

André FEUILLET :

Le Sermon sur la Montagne

Les deux aspects de la justice

Les hommes, par leur justice, poursuivent la rectitude morale ; Jésus leur répond en annonçant une autre justice, qui vient comme un don du Père. L'une et l'autre se rejoignent et s'accomplissent dans la personne du Christ.

DANS le Sermon sur la montagne tel que nous le rapporte saint Matthieu, cinq passages qui sont sans parallèles dans le troisième évangile nous parlent de la justice : 5, 6, 10, 20 ; 6, 1, 33 (1). Cette justice a un caractère paradoxal, car trois des textes que nous venons de mentionner (5, 10, 20 et 6, 1) la présentent clairement comme un idéal moral que l'homme s'applique à atteindre par son effort personnel, tandis que les deux autres textes (5,6 et 6, 33) inclinent à voir bien plutôt dans la justice un don divin lié au salut que Jésus est venu apporter au monde. Comment rendre compte de ce paradoxe ?

Volontairement schématiques, les indications qui suivent essaieront d'éclairer cette énigme. Nous serons ainsi amenés à comparer la justice du Sermon sur la montagne à « l'accomplissement de toute justice » lors du baptême de Jésus dans les eaux du Jourdain (*Matthieu 3, 15*), encore une donnée propre au premier évangile. Dans une brève conclusion, nous rapprocherons la justice dont parle saint Matthieu de celle dont nous entretenons les épîtres pauliniennes.

Fruit de longues recherches antérieures, ces quelques pages n'ont pas l'ambition de tout dire sur un sujet assurément vaste et très complexe. Elles ne sont destinées qu'à suggérer une intelligence meilleure du Sermon sur la montagne, et, par le fait même, une plus profonde compréhension de notre propre existence chrétienne.

(1) *Matthieu 6, 33* a un correspondant en *Luc 12, 31*, mais le mot « justice » n'est absent de ce dernier passage.

La justice, poursuite par les hommes de la sainteté

Dans la Charte du Règne de Dieu qu'est le Sermon sur la montagne, Jésus s'adresse à tous les hommes sans distinction, et pas seulement aux membres du peuple choisi. Les béatitudes montrent qu'il vise plus spécialement ceux qui, humbles et « pauvres selon leur propre esprit » (*Matthieu* 5, 2), ressentent vivement leur impuissance et ont appris à « tout attendre de Dieu (2). À l'instar des prophètes de l'Ancien Testament, ces hommes sont épris de rectitude et de perfection morales ; il leur arrive aussi comme aux anciens prophètes d'être « persécutés pour la justice » dont ils défendent les exigences absolues (*Ibid.* 5, 10-11). Jésus ne se contente pas de les déclarer bienheureux ; il leur ouvre des perspectives morales nouvelles, très supérieures à celles de Moïse et des prophètes, et à plus forte raison à celles des scribes et des pharisiens de l'époque : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les prophètes ; je ne suis pas venu abolir, mais accomplir... Si votre justice ne dépasse pas celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux » (*Ibid.* 5, 17, 20).

L'économie chrétienne était ébauchée par celle de l'ancienne alliance. Loin d'abolir l'idéal moral de Moïse et des prophètes, celui que Jésus apporte le maintient en explicitant son orientation profonde et en le dépassant immensément (3). Tous les détails, parfois bien matériels, de la Loi de Moïse n'existaient qu'en vue de ce parachèvement ; c'est en ce sens qu'ils perdureront aussi longtemps que le monde : « Je vous le dis en vérité : avant que ne passent le ciel et la terre, pas un i, pas un point sur l'i ne passera que tout ne soit réalisé » (*Ibid.* 5, 18).

Les six grandes antithèses du Sermon sur la montagne sont autant d'illustrations de ces perfectionnements apportés par le Christ à la Loi ancienne. Sont prohibés non seulement le meurtre, mais la colère meurtrière (5, 21-26) ; non seulement l'adultère, mais les mauvais désirs (5, 27-30) ; non seulement le renvoi de l'épouse sans acte de répudiation, mais toute rupture du lien conjugal (5, 31-32) ; non seulement le parjure, mais tout serment (5, 33-37) ; non seulement les actes de vengeance qui iraient au-delà de la loi du talion, mais toute vengeance (5, 38-42) ; non seulement la haine du prochain, mais la haine des ennemis, qui doit être remplacée par l'amour des ennemis (5, 43-48).

Ces antithèses ont été comprises d'une double façon. D'après les uns, tandis que sur trois points (l'homicide, l'adultère, le parjure) Jésus perfectionne de toute évidence la Loi ancienne, sur trois autres points (le divorce, le talion, l'attitude à adopter en face des ennemis), il en prendrait le contrepied. Au contraire, selon d'autres auteurs auxquels nous donnons raison, Jésus veut toujours beaucoup moins annuler la Loi mosaïque

que la perfectionner en réalisant l'intention profonde de cette Loi (4). Par exemple, l'intention de la Loi du talion était de limiter la vengeance, donc de combattre la tendance qui porte à rendre beaucoup plus de coups qu'on n'en a reçus. Rappelons ici le chant sauvage de Lamek en *Genèse* 4, 23-24 : « J'ai tué un homme pour une blessure, un enfant pour une meurtrissure. C'est que Caïn est vengé sept fois, mais Lamek soixante-dix-sept fois ». Jésus demande de renoncer à toute vengeance, ce qui va dans le même sens que la loi du talion, mais beaucoup plus loin : il faut pardonner « soixante-dix-sept fois » (*Matthieu* 18, 22), c'est-à-dire indéfiniment (6).

C'est un esprit que Jésus apporte dans le Sermon sur la montagne, et non pas un code. Il est clair par exemple qu'il n'impose pas comme une loi, quand on a reçu un soufflet sur une joue, de présenter l'autre joue (*Matthieu* 5, 39). Lui-même ne l'a point fait (cf. *Jean* 18, 23). Il veut bien plutôt ouvrir à ses disciples des perspectives de perfectionnement à l'infini et leur interdire de se croire jamais arrivés au terme, car il ne s'agit de rien de moins que d'imiter leur Père céleste qui, est parfait (*Matthieu* 5, 48). « Pratiquer la justice » (*Ibid.* 6, 1), non pas « devant les hommes » et pour provoquer leur admiration ; mais en regardant sans cesse le Père céleste, comme le fait Jésus lui-même, et avec la certitude joyeuse d'être regardé par le Père « qui voit dans le secret », voilà le fondement même de la nouvelle morale. Morale de serviteurs de Dieu qui se savent en même temps ses enfants. Morale essentiellement dynamique, pouvons-nous dire également avec H. Bergson, effort pour monter toujours plus haut, beaucoup moins en observant des impératifs abstraits qu'en marchant sur les traces des héros de moralité dont « *l'existence est un appel* », héros dont le Christ est l'exemplaire inégalé (6).

Toujours en empruntant le langage du même philosophe, que nous ne prenons pas pour un Père de l'Eglise, mais qui avait si bien saisi par intuition certains aspects de l'Évangile, nous pouvons ainsi caractériser l'idéal moral de Jésus : l'acte par lequel sans cesse « *l'âme s'ouvre* » au Dieu vivant qu'elle aime passionnément « *a pour effet d'élargir et d'élever à la pure spiritualité une morale emprisonnée et matérialisée dans les formules : celle-ci devient alors par rapport à l'autre comme un instantané pris sur un mouvement. Tel est le sens profond des oppositions qui se succèdent dans le Sermon sur la montagne : " On vous a dit que... Et moi je vous dis que..."*. D'un côté le clos, de l'autre l'ouvert. La morale courante n'est pas abolie, mais elle se présente comme un moment le long d'un progrès » (7).

(4) Nous nous inspirons ici spécialement de W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge, 1964, p. 91-102.

(5) C'est le contrepied du chant de Lamek : « Le Sauveur emploie la formule du châtement de *Genèse* 4, 24, mais dans le sens du pardon » : Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 358.

(6) *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris, 1933, *L'appel du héros*, p. 29 s.

(7) *Les Deux Sources...*, p. 57.

(2) M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1941, p. 82.

(3) Tel est le sens spécial que revêt souvent dans le Nouveau Testament le verbe « accomplir » (*plèroun*) ; Il s'agit essentiellement des passages où les réalités de l'ancienne alliance sont comparées à celles de l'ère de grâce, nécessairement supérieures.

La justice et le salut apportés par Jésus

Nous venons de remettre dans leur contexte les trois passages du Sermon sur la montagne (5, 10, 20 et 6, 1) qui conçoivent la justice comme une norme d'action à laquelle doivent se conformer les disciples de Jésus. Comme on vient de le voir, cette justice est très exigeante.

Aussi certains coryphées de l'eschatologisme, d'après lesquels Jésus attendait la consommation imminente du Règne de Dieu, n'ont-ils vu dans les enseignements moraux de Jésus qu'une éthique intérimaire, une loi d'exception héroïque dépourvue de toute portée sociale, destinée qu'elle était à une humanité plongée dans une atmosphère irrespirable de fin du monde. Il est à remarquer que tous les eschatologistes ne partagent pas cette manière de voir. R. Bultmann, par exemple, s'inscrit en faux contre elle (8) ; il note fort justement la différence considérable entre d'une part le comportement imposé au prophète d'Anatot en *Jérémie* 16, 1-9 (en raison de la proximité de la catastrophe, il doit renoncer au mariage et à toute participation soit aux deuils, soit aux fêtes populaires), et d'autre part les enseignements moraux du Sermon sur la montagne dans lesquels la perspective de la fin du monde prochaine et de calamités eschatologiques imminentes ne joue absolument aucun rôle.

Il n'en reste pas moins vrai que la justice évangélique, qui dépasse immensément celle de l'ancienne alliance, serait une chimère irréalisable, abstraction faite du secours divin qui doit procurer les lumières nécessaires et la force voulue pour la pratiquer. C'est ici que prennent place les deux autres passages du Sermon sur la montagne où la référence à la justice nouvelle s'accompagne de la promesse au moins implicite de ce secours divin : « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parce qu'ils seront rassasiés » (*Matthieu* 5, 6). « Ne vous mettez pas en souci, disant : Que mangerons-nous ? ou : Que boirons-nous ? ou : De quoi nous vêtirons-nous ?... car votre Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela. Cherchez d'abord le Règne et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît » (*Ibid.* 6, 32-33) (9).

Dans la béatitude des affamés et des assoiffés de justice, le mot « justice » doit être pris au sens de perfection morale à acquérir tout comme dans les passages que nous avons étudiés plus haut. Seulement la justice nous est ici présentée, non plus comme un ensemble d'actes à accomplir (cf. l'expression « pratiquer la justice » de *Matthieu* 6, 1), mais comme l'objet des aspirations ardentes d'âmes en quête de Dieu. Or, dans l'Écriture, les deux métaphores de la faim et de la soif se réfèrent toujours à

des dons divins : on a faim et on a soif, soit d'entendre la Parole de Dieu (*Amos* 8, 11), soit de biens que Dieu seul pourra procurer (*Isaïe* 55, 1 ; *Jérémie* 31, 25 ; *Baruch* 2, 18 ; *Psaume* 107, 9), soit parfois du Dieu vivant lui-même (*Psaume* 42, 2-3). La même métaphore est usitée de façon analogue dans le Nouveau Testament : *Jean* 4, 13-14 ; 7, 37 ; *Apocalypse* 21, 6 ; 22, 17. C'est donc qu'en *Matthieu* 5, 6 le rassasiement promis aux affamés et aux assoiffés de justice doit s'entendre d'un don divin qui leur permettra d'aboutir dans leur effort moral et de réaliser leur désir de sainteté.

La justice de Dieu dont il est question en *Matthieu* 6, 33 : « Cherchez d'abord le Règne (de Dieu) et sa justice », suggère une idée semblable. En effet, le Règne de Dieu dont dans les Synoptiques Jésus proclame la proximité, voire la venue en son action et en sa personne même, c'est d'abord et avant tout une intervention toute puissante et miséricordieuse de Dieu pour instaurer son règne, vaincre les puissances mauvaises, arracher les hommes à leur misère morale, leur procurer le salut messianique et introduire en ce monde la nouvelle ère de la grâce. Le Règne de Dieu étant ainsi essentiellement un bienfait gratuit du Dieu Sauveur, la justice liée au Règne, cette justice qu'il faut chercher doit être elle aussi une grâce, même s'il est vrai qu'elle implique en même temps « une série d'actes moraux qui, faisant élection de Dieu et de son règne, y engageant le cœur, le font régner parmi les hommes » (10). Le Règne de Dieu et sa justice sont un don divin fondamental auquel vient s'ajouter ce qui est « donné par surcroît ».

L'accomplissement de toute justice lors du baptême de Jésus (*Matthieu* 3, 15)

Avec raison, croyons-nous, nombre d'auteurs pensent que les cinq grands discours de Jésus dans le premier évangile (chapitres 5-7 ; 10 ; 13 ; 18 ; 24-25) sont destinés à évoquer les cinq livres du Pentateuque et à insinuer l'idée d'une Loi nouvelle. Ces discours sont eux-mêmes précédés de récits qui les préparent. C'est ainsi qu'avant de se déclarer venu « pour accomplir la Loi et les prophètes » (5, 17) et introduire ainsi « une justice surpassant celle des scribes et des pharisiens » (5, 20), Jésus dit au précurseur qui hésite à le baptiser : « Laisse faire pour l'instant : c'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice » (3, 15). Comment entendre ces paroles mystérieuses ?

La Traduction Œcuménique du Nouveau Testament observe qu'il faut déjà conférer ici au mot « justice » le sens qu'il revêtira dans le Sermon sur la montagne : « la fidélité nouvelle et radicale à la volonté de

(8) Jésus, Tübingen, 1951, p. 108.113 ; traduction française : *Jésus, Mythologie et Démythologisation*, Paris, 1968, p. 118-121.

(9) Nous touchons ici à des problèmes fort discutés. En faveur de l'interprétation que nous retenons dans les lignes qui suivent, cf. notamment J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen, 1950 ; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin, 1968 ; G. Schrenk, art. ! *Dikaïosunē* s dans *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, T. II, p. 200.

(10) M.J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 141. Nous ne pouvons que faire nôtres ces lignes de A. Descamps : « L'expression " recherchez le Royaume et sa justice " rappelle la faim et la soif de la justice (*Matthieu* 5, 6) et insinue que la justice, attitude humaine, est aussi grâce divine ; elle y participe à cette gratuité qui caractérise toute l'économie du Royaume x (*Les Justes et la justice dans les Évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain-Gembloux, 1950, p. 179).

Dieu ». Sur les bords du Jourdain, Jésus et le Baptiste se soumettent ensemble au plan divin de salut tel qu'il était annoncé en *Isaïe* 53. Il s'agit là d'un plan humainement parlant incompréhensible, puisqu'il comporte la solidarité du Messie avec le monde pécheur, une solidarité qui, inaugurée par le baptême de Jésus, le conduira jusqu'à la mort expiatoire du Golgotha. Ainsi donc, avant de demander aux hommes ses frères la justice nouvelle qui consistera dans le don filial et total de leur volonté à celle de Dieu, Jésus le premier se soumet héroïquement au vouloir du Père, un vouloir qui inclut les ignominies et les souffrances du Calvaire.

On entrevoit autre chose encore qui se rapporte à l'aspect de don gratuit, inhérent au concept matthéen de justice, une justice qui dépassera en l'accomplissant celle de l'ancienne alliance. En effet le mot « accomplir » est ici à prendre dans le même sens que lorsqu'il s'agit de l'accomplissement des prophéties (cf. *Matthieu* 5, 17 : « accomplir la Loi et les prophètes »), puisque la volonté divine qui doit être réalisée, c'est le plan divin de salut, plus précisément encore le plan relatif au Messie Serviteur souffrant. Connaissant la suite des événements, nous comprenons que la solidarité du Christ avec le monde pécheur aura pour fruit ultime une justice nouvelle conférée gratuitement à l'humanité coupable par le Christ Serviteur souffrant. « Par sa doctrine le juste, mon Serviteur, justifiera des multitudes, et lui-même se chargera de leurs iniquités » (*Isaïe* 53, 11) (11).

Comparaison entre la justice du Sermon sur la montagne et la justice paulinienne

La principale conclusion à tirer de ce qui vient d'être dit, c'est ceci : les exigences de la justice nouvelle définie dans le Sermon sur la montagne sont inséparables de la grâce du Règne de Dieu. Mieux encore, elles la présupposent.

Déjà, dans l'Ancien Testament, l'obéissance à la Loi mosaïque est une réponse du peuple choisi à Dieu qui l'a aimé le premier. Dieu commence par donner, et ensuite il demande : « C'est moi Yahvé ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude... Tu n'auras pas d'autres dieux que moi... Souviens-toi du jour du sabbat... Honore ton père et ta mère » (Le Décalogue : *Exode* 20, 1-21 ; cf. *Deutéronome* 5, 6-22). La Loi mosaïque elle-même a été originairement conçue comme un don inséparable du bienfait insigne de l'alliance et donc inséparable du secours divin requis pour son observation (12). Cette règle de l'agir

divin se vérifie de façon beaucoup plus éclatante encore dans la nouvelle alliance. Avant de nous demander quoi que ce soit, le Fils de Dieu nous a aimés le premier. Inaugurée dès le baptême du Jourdain, son action rédemptrice nous a donné et nous donne sans cesse de quoi répondre à son amour.

À partir de *Matthieu* 5, 17-20 compris de travers, on a parfois parlé de l'« antipaulinisme » du premier évangile (13). En réalité, la justice dont parle cet évangile rejoint sans peine la justice salvifique des *Épîtres aux Galates* et *aux Romains*, avec toutefois cette importante différence. Car tout en demandant de bonnes œuvres avec autant d'insistance que le Sermon sur la montagne, saint Paul s'intéresse à un problème qui demeure hors de la perspective des chapitres 5 à 7 de *Matthieu* : le caractère absolument gratuit de la première justification.

La rencontre en profondeur de l'évangile de saint Matthieu et de l'Apôtre des Gentils n'a rien qui puisse nous étonner, car, dans un cas comme dans l'autre, le concept de justice est emprunté aux mêmes sources vétérotestamentaires. Il est à rattacher en particulier à la seconde partie du livre d'Isaïe, où d'une part est constamment célébrée la justice divine (*sedâgâ*) comprise comme un salut divin offert gratuitement à Israël et même au monde entier et qui doit descendre du ciel comme une rosée (cf. par ex. *Isaïe* 45, 8, 20-25 ; 46, 13 ; 51, 6-8), mais où d'autre part il est également question de la justice pratiquée par l'homme (le même mot *sedâgâ*) et qui consiste dans sa conformité à un vouloir divin. Ne trouve-t-on pas ces deux justices étroitement associées en *Isaïe* 56, 1 ? « Observez le droit et pratiquez la justice (*sedâgâ*), car mon salut est sur le point d'arriver et ma justice (*sedâgâ*) de se révéler ».

Cette dernière observation nous conduit à ce qui aurait pu être notre point de départ : le concept vétérotestamentaire de justice. On convient généralement qu'il est fort difficile d'en donner une idée exacte, car il ne doit pas être défini à partir de nos idées juridiques modernes comme la conformité à une norme abstraite ; c'est un concept interpersonnel (14). La justice de Yahvé par rapport au peuple élu, c'est en premier lieu l'activité salvifique qu'il déploie gratuitement en sa faveur conformément aux promesses de l'alliance, et c'est en second lieu l'activité qui punit les

(13) Sur cette question, nous renvoyons à notre étude : « Morale ancienne et Morale chrétienne d'après *Matthieu* 5, 17-20 ; comparaison avec la doctrine de l'*Épître aux Romains* », dans *New Testament Studies* 17 (1970-1971), p. 123-137. L. Cerfaux a écrit ces lignes que nous ne pouvons que faire nôtres : « Les paraboles de Jésus fournissent la meilleure preuve qui soit de la fidélité de saint Paul à la doctrine évangélique. Il n'a pas inventé la justice de la foi, il l'a reçue de Jésus et de la communauté apostolique. Sa réaction contre le légalisme, il l'a héritée du prophète galiléen... Accepter d'être la création de la miséricorde de Dieu sera le principe religieux nouveau. L'homme ne se contente plus des rites et des « sacrifices » de bœufs ou de brebis, ou de jeûnes, ou des observances qui accomplissent méticuleusement la loi. Il ira au fond de la religion. Il saura que Dieu est tellement au-dessus de lui que, dans le fond de son être, la seule attitude qui lui convient est de tout accepter et de tout devoir » (*Le Trésor des Paraboles*. Tournai, 1966, p. 85-86).

(14) Contentons-nous de renvoyer aux deux auteurs suivants : E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*. Neuchâtel-Paris, 1955, p. 75-81 ; G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, tome I : *Théologie des traditions historiques d'Israël*, Genève, 1963, p. 320-331. -

(11) Nous rejoignons ici, mais par une autre voie, une intuition profonde de O. Cullmann, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel-Paris, 1948, p. 14-15.

(12) Sur tout ceci, cf. J. L'Hour, *La morale de l'alliance*, Paris, 1966, p. 28 s. La loi ne peut être opposée complètement à la grâce que si elle est détachée du bienfait divin de l'alliance. Cf. notre étude « Loi ancienne et morale chrétienne d'après l'*Épître aux Romains* », *Nouvelle Revue Théologique*, 1970, p. 785-805.

profanateurs de cette alliance. Quant à la justice de la nation choisie et de chacun de ses membres, c'est la réponse qu'ils font à Yahvé sous forme de fidélité à ses commandements.

De même, dans la nouvelle alliance, ce qui commande tout, c'est la justice salvifique offerte gratuitement à tous les hommes moyennant la foi au Christ Rédempteur, et c'est à cet aspect de la justice que s'intéresse principalement saint Paul dans les *Épîtres aux Galates et aux Romains*. Quant à la justice de l'homme, elle est la réponse d'amour que les disciples de Jésus doivent donner à Celui qui les a aimés gratuitement, réponse qui ne saurait être codifiée : on n'a jamais fini d'aimer. C'est ce second aspect de la justice qui est avant tout visé dans le Sermon sur la montagne, mais l'autre aspect est toujours sous-entendu et parfois clairement insinué.

André FEUILLET, p.s.s.

André Feuillet, né en 1909 ; ordonné prêtre à Coutances en 1932, entré dans la Compagnie de Saint-Sulpice en 1934 ; docteur en théologie et licencié en Écriture Sainte, professeur d'exégèse au Grand Séminaire d'Angers de 1937 à 1947 et à l'Institut Catholique de Paris de 1952 à 1974. Dirige avec H. Cazelles le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Auteur de nombreux ouvrages. Citons le plus récent : *L'Agonie de Gethsémani*, Gabalda, Paris, 1977.

André MANARANCHE :

Justification divine et justice politique

L'expérience historique montre qu'un danger menace constamment la théologie chrétienne : identifier, d'une manière ou d'une autre, la justice politique à la justification divine. Il n'est possible d'éviter cette confusion qu'en situant l'instance politique dans le temps du délai, que nous ménage la patience de Dieu.

LORSQU'AUJOURD'HUI nous parlons de « justice », nous prononçons un mot ambigu, situé à l'interférence de deux courants : celui du judéo-christianisme, qui privilégie l'attitude divine (sainteté, fidélité, impartialité, rédemption), et celui de l'hellénisme, qui souligne un ensemble de vertus humaines. En disant cela, nous ne voulons pas relancer un dilemme éculé que les deux parties se sont plu à durcir : nous n'entendons pas regretter la contamination païenne avec Harnack, ni déplorer la séduction juive avec Comte ou Maurras. La justice biblique est, en effet, lourde de conséquences éthiques dans le Peuple de Dieu ; et la Sagesse, intégrée à l'Écriture, s'est trouvée en mesure de dialoguer avec la pensée grecque au sujet de la vie sociale. Il n'en reste pas moins que l'art de vivre chrétien demeure en dépendance de l'Alliance et que, finalement, c'est par la foi vivante que Dieu justifie. Même pour les hommes qui ne croient pas en Jésus-Christ, et qui, cependant, ne sont pas exclus de la recherche du sens, le Royaume demeure l'unique horizon sans lequel leurs efforts n'atteignent pas toute « justesse ». L'Église s'engage dans les relations humaines pour signifier cette vérité.

Or, au terme d'une histoire mouvementée dont nous allons retracer les grandes lignes, certains chrétiens, pour faire oublier un long absentéisme ou pour réduire la dualité, sont tentés d'entrer en politique comme on entre en religion. Vers l'extérieur, ils entendent donner des gages en instaurant une nouvelle apologétique (qu'on trouverait déjà, sous d'autres formes, chez Bellarmin ou chez Lacordaire). A l'intérieur, ils se proposent une autre théologie, dans laquelle l'état de grâce est assuré par l'engagement politique, et même par telle option, la seule qui leur semble légitime. Dès lors, c'est l'« œuvre » politique qui détermine la

justification religieuse : étrange retour d'une vieille problématique, celle du plus mauvais catholicisme. La foi n'a de sens que si elle consent à s'atteler au ravitaillement d'un tel projet : dans le convoi historique, tracté par une minorité consciente sur les rails d'une analyse infaillible, l'Évangile se sauve du chômage en assurant la restauration idéologique. A la limite, on doit préférer un incroyant correctement engagé à un croyant fourvoyé dans le mauvais parti : la sainteté n'est-elle pas dans la lucidité du citoyen ?

Mais si un tel transfert exténue complètement la foi au profit de la politique, il exténue tout autant la politique au profit de l'idéologie. Car est-ce bien le rôle de l'État d'être un agent de justification religieuse, voire simplement une école philosophique ou un conservatoire de vertus ? Une telle collusion nous semble cacher la complicité de deux larrons en foire : d'un côté, le clerc inquiet de la dévaluation de son rôle et trop heureux de trouver un autre débouché à sa volonté de puissance meurtrie ; de l'autre, une poignée d'idéologues absolutistes, ravis de se voir confirmés dans leur prétention de refondre le monde et sûrs qu'on fermera les yeux sur leurs Goulag, puisque le chrétien avoue « choisir ses indignations ». Au Grand Inquisiteur étatique, se faisant fort de remodeler un homme nouveau sans lésiner sur les moyens de Machiavel, correspond le Grand Inquisiteur ecclésial, fier de faire beaucoup mieux que Jésus-Christ. L'un et l'autre Torquemada y trouvent leur compte, et l'Église s'offre à nouveau un bras séculier.

Mais d'où peut donc venir une telle connivence ?

LA POLITIQUE ET LA VERTU

Dans l'ère chrétienne, les définitions du politique sont tributaires du fait nouveau représenté par l'Église et de l'importance de cette dernière. Désormais, le pouvoir doit compter avec cette dissidence spirituelle qui résiste d'abord à l'intégration sociale avant de l'organiser à son profit. Il réagira en conséquence, au gré de la conjoncture.

La dissidence spirituelle dans le cadre politique

La cité antique est unitaire, même si elle ne pratique pas ce « monothéisme politique » analysé par Erik Peterson. Gardien de l'idole nationale, le clergé païen fait figure de fonctionnaire assermenté. C'est bien ainsi que Paul trouve la ville d'Athènes. Il ne conteste pas l'existence de peuples particuliers, puisqu'il en attribue la répartition à Dieu lui-même, mais le caractère religieux de la solidarité politique, sanctionné par la possession de divinités. Le Seigneur qu'il annonce n'entend pas se définir par rapport à une réalité parcellaire du type race ou royaume : il ne laisse pas cloisonner son Amour ni confisquer sa Personne. Dès lors, la communauté chrétienne va apparaître comme une secte a-sociale qui ne joue pas pleinement le jeu du groupe : « *Mauvais conservateur et révolutionnaire peu sûr* », tel est le fidèle, bien avant Merleau-Ponty.

Pourtant, la petite Église n'est pas frondeuse. Comme toutes les jeunes formations d'Afrique aujourd'hui, elle joue la carte du loyalisme, de l'authenticité. C'est ainsi que Marc et Luc s'emploient à dissocier le christianisme d'avec le judaïsme, surtout d'avec les Zélotes. Il faudra les prétentions de Domitien pour que s'amorce la résistance spirituelle dans l'Apocalypse de Jean : non pas la lutte des classes qu'y aperçoit

déjà Engels (1), ni le ressentiment haineux qu'y décèle Nietzsche (2), mais l'affirmation d'un *Non possumus*.

En attendant l'affrontement, Paul tente de comprendre la signification de l'autorité politique au regard de la Seigneurie du Ressuscité. Il n'oppose pas : il soumet. Le chapitre 13 de l'Épître aux Romains n'est pas un traité de sociologie : l'important, pour l'apôtre, c'est que rien n'échappe à la royauté de Jésus. Pour le reste, le pouvoir assure cette police élémentaire qui permet aux honnêtes gens de respirer : la diffusion de la Bonne Nouvelle et la vie des communautés ont tout à gagner de l'ordre romain. Mais Paul ne confond pas les domaines : il n'attribue à l'État aucune mission spirituelle. La « diaconie » du prince (*Romains 14. 4*). c'est de rendre possible un climat de justice (*1 Timothée 2, 2*) en assumant ce rôle punitif que ne possède pas l'individu comme tel (*Romains 12, 19*). L'autorité publique n'est pas chargée d'exercer une miséricorde qui revient seulement à l'Église : on craint le roi (*1 Pierre 2. 17*) sans avoir à l'aimer. S'ils sont fidèles à pratiquer la charité, les baptisés s'abstiendront même d'user de procédures qui ne les concernent pas, en particulier des tribunaux (*1 Corinthiens 6. 1-8*). Anticipant la vie eschatologique, ils rendent dépassé le recours au prétoire.

Le difficile statut du prince chrétien

La conversion du souverain pose un problème inédit : va-t-il falloir, avec la foi nouvelle, revenir à l'ancien monolithisme, donc re-paganiser ? De fait, Constantin et ses successeurs vont être tentés de jouer le rôle d'« évêque du dehors ». Ils pèseront sur les conciles pour leur faire définir une vérité politiquement utile, qui consolide l'unité de l'Empire ou bien qui n'excite pas les tendances prépondérantes. Avec la complicité d'Eusèbe, Constantin recalc même l'Apocalypse johannique, document bien trop explosif pour figurer dans le canon des Écritures (3).

L'Église met du temps pour trouver l'attitude juste. Ou bien elle résiste aux empiètements du politique et affronte l'exil (Athanase, Hilaire, Chrysostome), ou bien elle réclame la fonction coercitive de l'État pour empêcher les hérétiques de terroriser la communauté fidèle (Augustin) (4).

Ici, l'Orient et l'Occident entreprennent des routes différentes. L'Orient adopte une théologie trinitaire qui lui permet de séparer davantage le Fils d'avec l'Esprit. De ce fait, il cantonne l'Église dans la sphère pneumatique abandonnant au souverain le pôle christologique, celui de la structure. Non que le prince joue un rôle sacerdotal : mais, en assurant le fonctionnement juridictionnel de

1. Karl Marx - Frédéric Engels, *Écrits sur la religion*, textes choisis, traduits et annotés par G. Badia, etc., Éditions sociales, Paris, 1960, p. 202-209 (« Le livre de l'Apocalypse ») et 319-338 (« Contribution à l'histoire du christianisme primitif »).
2. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, collection « Idées », Éditions Gallimard, Paris, 1964, p. 68.
3. C.H. Schelkle, *Introduction au Nouveau Testament. Histoire littéraire et théologique*, traduction M. Grandclaude. Éditions Salvator, Mulhouse, 1965, p. 270.
4. Sur le recours d'Augustin au bras séculier, cf. René Coste, *Théologie de la liberté religieuse, Liberté de conscience, liberté de religion*, collection « Recherches et synthèses », Éditions Duculot, Gembloux, 1969, p. 286-289. Augustin s'y est résolu à partir de 400, à cause des violences perpétrées par les Donatistes, donc pour protéger les communautés menacées. Mais, s'il développe le thème de la « bonne contrainte », il n'entend pas qu'on fasse pression sur l'hérétique pour le forcer à croire ; il exclut aussi des châtiments la torture et la peine de mort. Il n'accrédite aucunement ce qu'on appellera plus tard l'« augustinisme politique ».

l'Église, il permet à celle-ci de s'absorber dans le spirituel. Prennent ainsi naissance des communautés nationales et autocéphales, qui ne gardent entre elles qu'un lien spirituel : cette « *sobornost* » que définira **Komiakhov** et qui sanctionne doctrinalement un cloisonnement de fait. C'est contre cet État-Eglise que s'élèvera **Soloviev** : il y verra une préparation à l'Islam et réclamera une unité concrète de type catholique. Depuis, la marxisation de l'État pose aux chrétiens locales des problèmes inédits.

L'Occident latin s'oriente autrement. Luttant contre les prétentions des princes baptisés, il refuse de leur abandonner le pôle christologique, les investitures épiscopales par exemple. Le prix à payer, c'est un durcissement de l'aspect sociétaire de l'Église, qui marquera les traités *De Ecclesia* au seuil du XIV^e siècle et par la suite. Passant de la défensive à l'offensive, la hiérarchie se propose alors d'asservir le souverain à ses objectifs religieux : les princes du siècle, disait **Isidore de Séville**, « *ne seraient pas nécessaires s'ils n'imposaient par la terreur de la discipline, ce que les prêtres sont impuissants à faire prévaloir par la parole* ». Cette mainmise épiscopale sur le temporel ira jusqu'à la déposition du roi récalcitrant. Le chroniqueur cistercien **Otto de Freising** avoue que depuis Théodose, l'Église et la cité ne font plus qu'une seule histoire : avec des choix tout différents, on retrouve cette nostalgie unitaire dans la théologie politique actuelle, celle de **Gutierrez** par exemple : un nouveau Moyen Âge.

Ce monisme au bénéfice du clergé va être démantelé par le renouveau du droit romain, qui entend restaurer le monisme inverse : César redevient *Pontifex maximus*. Au XIV^e siècle, les légistes rencontrent un appui théologique dans les théories de **Guillaume d'Ockham** et de **Marsile de Padoue**. Désormais, la situation se retourne : privé de toute juridiction, même au for sacramental, le « spirituel » se réduit à exhorter le pécheur au nom des peines éternelles, à l'exclusion de toute sanction temporelle. C'est le souverain chrétien qui entend se charger de la conduite de l'Église, voire de la déposition des prélats.

La position gallicane de **Bossuet** est originale. L'évêque de Meaux assigne bien au roi une politique cléricale, celle de défendre la foi par tous les moyens ; mais il répudie toute théocratie : le souverain de droit divin dépend de Dieu seul, il n'est soumis à aucune hiérarchie ecclésiastique. Bossuet se trouve être le père de deux concordismes qui auront la vie dure : il justifie théologiquement sa préférence pour la monarchie héréditaire comme étant le régime le plus propre à assurer la charité (on changera d'optique, mais on gardera l'argumentation) ; il commet un contre-sens en confondant l'histoire sainte d'Israël avec celle du royaume de France (on changera de-citations, mais on conservera la garantie biblique).

Vers la religion civile

La naissance de l'humanisme et les désordres créés par les guerres religieuses conduisent certains penseurs à redéfinir les rapports de l'Église et de l'État. Malgré leurs positions divergentes, ils ont deux points en commun : abolir la distinction ruineuse entre temporel et spirituel, qui profite seulement à la hiérarchie ; favoriser un certain élitisme du commandement au nom de l'aristocratie du savoir.

Spinoza fraie le chemin. Pour lui, c'est au pouvoir civil de juger de ce qui est juste. Il n'a certes pas autorité sur l'intime des consciences, qui ne peut faire

l'objet du pacte social. Encore faut-il que l'impératif intérieur du baptisé ne lèse en rien le devoir du citoyen. Apparaît ici le fameux exemple évangélique de la joue tendue (*Matthieu 5, 40*), qui est destiné à une longue carrière, puisqu'on le retrouvera chez **Max Weber**, dans sa célèbre distinction entre « *éthique de conviction* » et « *éthique de responsabilité* ». Pour Spinoza, l'État n'a pas à appliquer ce conseil de miséricorde, tout juste bon pour un individu qui pratique l'héroïsme et qu'obsède la proximité de l'eschatologie (Richelieu disait de même). Mais le chrétien lui-même ne peut s'abandonner à sa frénésie sacrificielle, par exemple en refusant de dénoncer à la justice un délit dont il sait l'existence et l'auteur ; car la satisfaction d'une conscience vertueuse ne peut s'obtenir au détriment de l'ordre public. Ici, c'est la loi du prince qui l'emporte : on ne peut d'ailleurs désobéir à Dieu en obéissant à l'autorité politique. Sur ce point, l'Ancien Testament était plus réaliste que le Nouveau. De toutes façons, l'unité nationale sera plus assurée si c'est l'État qui administre la religion. Dans la réflexion de Spinoza, deux idées se mêlent : l'une, acceptable, qui tente de définir le rapport à l'éthique d'une société devenue pluraliste et du pouvoir qui l'exprime ; l'autre, positiviste, qui réduit la foi à l'imagination particulière (prophéties, cérémonies, règlements, récits fondateurs, notion de peuple élu). D'où le glissement : confié aux sages qui sont capables d'abstraire l'universel, l'État est celui qui sait, qui se fait fort de « réduire » les différences religieuses ; il est doté d'une philosophie qui lui donne une supériorité sur les individus et relègue toute confession dans le privé ; il est l'intelligence au-dessus de l'imaginaire ; il est la loi naturelle au-dessus des impératifs particuliers.

A la fin de son *Contrat social*, **Rousseau** se livre à une réflexion similaire. Il regrette le paganisme où chaque empire avait ses dieux : les peuples soumis abandonnaient les leurs pour adopter ceux du vainqueur, ce qui n'entamait pas l'unité. Mais le christianisme a détruit cette harmonie en faisant du croyant un a-social, polarisé par l'au-delà ; un intolérant qui damne son voisin ; un homme tiraillé, asservi à une autorité étrangère ; un théocrate, annexant le souverain pour des tâches qui ne sont pas les siennes. Pour parer à cet inconvénient, point question de se rabattre sur une religion intérieure, sans aucun culte ni aucun *Credo* : ce serait une solution si mauvaise qu'elle ne vaudrait pas la peine d'une réfutation. Reste la religion civile, avec une profession de foi simple, minimale et précise (Dieu unique, jugement, contrat social, tolérance). L'autorité politique s'en porte garante. Elle ne peut l'imposer, mais elle a le droit d'exclure du pays celui qui ne s'y plie pas. Il y a donc une religion d'État qui détermine par contre-coup des hérésies au même niveau : la Révolution de 1789 a montré le traitement que méritaient ces dernières ; *x la terreur et la vertu x*, a-t-on dit de **Robespierre**.

Avec **Saint-Simon**, la religion civile trouve son expression industrielle et technique. Descendant une ligne verticale que **Kierkegaard** s'ingéniera à remonter, le sociologue propose au christianisme d'abandonner son aspect religieux pour ne plus garder que sa dimension éthique, la fraternité laborieuse, elle-même la source d'une esthétique nouvelle basée sur la fête. En se montrant coopérante pour un tel réemploi, la foi se sauvera de la destruction : elle prouvera la capacité qui est la sienne d'organiser la société. Apparaît déjà l'utopie du dépérissement de l'État que Marx prendra ici sans rien dire : le sens du progrès se termine à la simple administration des choses. Tout dualisme est donc supprimé, qu'il provienne du confessionnel ou du politique. Cette vision unitaire d'un nouveau

christianisme, avec un « catéchisme » renouvelé, est le véritable départ de ce qu'on appellera plus tard la « *sécularisation* ». Elle veut reconstruire ainsi une société détruite par la Révolution. De cette tendance, on trouvera des formes religieuses avec **Buchez**, ou anarchistes avec **Proudhon**. La lettre envoyée par Comte au Général des Jésuites pour lui proposer une collaboration trahit le même esprit.

L'État philosophe et scientifique

En isolant le Règne divin dans un individu spirituellement libre, régi par une foi intérieure qui récuse tout sacerdoce ministériel, **Luther** avait laissé les coudées franches au pouvoir du prince, règne « de la main gauche » de Dieu pour exercer la justice punitive. Il s'autorisait pour cela de *Romains* 13, sans apercevoir le contre-sens qu'il commettait sur un tel texte, écrit dans une conjoncture bien différente. La conduite qu'il tenait dans la guerre des Paysans montrait comment il concevait ce partage des rôles. Par la suite, l'État germanique a su mettre à profit la fonction divine qui lui était dévolue et l'étendre bien au-delà de la seule coercition : l'Église correspondante avait d'ailleurs besoin d'un tel soutien, privée qu'elle était de toute structure objective. **Hegel** n'a-t-il pas célébré, au paragraphe 552 de son *Encyclopédie*, cette intériorité pure du luthéranisme, qui ne s'aliène jamais dans l'extérieur (de la Présence réelle, du sacerdoce ministériel, des oeuvres, des vœux monastiques), à l'inverse du catholicisme ? Marx verra bien que cela se paie d'une allégeance aux hobereaux plus néfaste encore que le papisme (5).

Il était inévitable, dès lors, que l'État récupère le rôle christique de la médiation. Hegel accomplit ce transfert. Pour lui, le christianisme est bien la religion absolue, mais seulement en représentation : c'est l'État qui réalise vraiment le concept. Certes, la conviction individuelle reste inviolable aussi longtemps qu'elle demeure intime ; mais la foi n'est jamais supérieure au politique. En cas de conflit, c'est César qui tranche. Peut-on dire d'ailleurs qu'il y a vraiment conflit, puisque le pouvoir exprime l'essence du christianisme ? Il est chrétien parce qu'il traduit raisonnablement le contenu sentimental de la religion, étant celui qui sait. Il en va de même pour la morale, dont l'État est la raison : la liberté, en tant que loi objective, est bien au-dessus d'une subjectivité nécessairement arbitraire.

Il revient à **Marx** d'avoir aperçu ce danger, pour des raisons et avec des méthodes qui sont les siennes. La religion n'est-elle pas pour lui ce fumet d'opium qui s'élève d'une société détraquée et signale un univers perverti ? Même athée, un État demeure de type « christique » dans la mesure où il se propose d'accomplir une médiation qu'il s'agit précisément d'abolir, pour que l'homme communique avec l'homme et avec la nature sans cet intermédiaire sacré. Mais en prenant le pouvoir dans un pays pour amorcer la révolution, et en renforçant d'abord la dictature pour mieux la faire disparaître un jour — peut-être —, les successeurs sont retombés dans tous les inconvénients de l'idéologie : une autorité scientifique qui détermine les hérésies à purger ; une autorité aux mains d'un petit groupe qui décide du bonheur de tous contre tous. Autre forme de religion, absolue parce qu'infailible. Quoi d'étonnant que certains chrétiens

(5) Karl Marx, *Œuvres philosophiques*, tome 1, traduction Molitor. Éditions Costes, Paris, 1927. p. 97-98.

s'y retrouvent à l'aise ? Il leur suffit de transposer la transcendance divine en intolérance humaine.

L'Utopie obligatoire

Si **Machiavel** a lancé l'idée d'un État sans vertu, accomplissant sa tâche au mieux dans une conception pessimiste de l'homme, **More**, à la même époque, émet la prétention inverse. **Rabelais** aussi, mais d'une toute autre manière.

On ne peut reprocher à l'utopie de vouloir « mettre l'imagination au pouvoir » ; mais voit-elle suffisamment qu'elle se méprend sur le rôle du politique ? Qu'il s'agisse de **More**, de **Campanella**, de **Cabet**, le modèle est toujours pris dans la société monastique : clôture rigoureuse d'avec le monde mauvais, moyennant un cordon sanitaire ; uniformité des mœurs et du vêtement ; communautarisme poussé à l'extrême ; austérité d'un travaillisme sans distraction ; partage intégral des biens... Or la vie monacale est une vie choisie librement, pour l'anticipation qu'elle représente de l'eschatologie et sur un appel de Dieu. La société politique, elle, est un état de fait où il faut vivre ensemble le mieux possible sans la moindre cooptation. Le pouvoir assure cette convivialité au niveau qui est le sien. Certes, il n'est pas sans intervenir dans le domaine éthique (économie, vie familiale, honnêteté des mœurs) ; mais il ne lui revient pas d'imposer par la coercition toute l'étendue de la loi morale : ce n'est pas son rôle. Il ne doit pas tout permettre, sous peine de voir se détruire la communauté nationale ; mais il ne peut obliger toute la vertu. Il doit lui-même se présenter de façon recommandable, mais pourtant l'intégrité du chef ne suffit pas à assurer sa compétence propre. Un homme aussi anti-machiavélique que **Maritain** a su le voir.

En campant ses deux « cités », saint **Augustin** n'a pas défini deux groupes sociaux mais deux esprits. Ces deux forces contraires, il a compris qu'elles se mélangeraient jusqu'à la fin du monde, et qu'il n'était pas question de trier prématurément le bon grain de l'ivraie par des moyens politiques. Éliminer tout mal par la coercition, c'est déclencher la purge. C'est aussi imposer une notion idéologique du mal : au nom de quoi ? Toute confusion a créé la tyrannie. Il est typique que les révolutions aient été strictement puritaines, sur les points du moins qui leur semblaient importants. Quand on regarde le film *L'Aveu* de **Costa-Gavras**, on a l'impression d'une caricature de la culpabilité monastique : c'est la pénitence obligatoire, et aussi la pénitence extorquée. On comprend que les « nouveaux philosophes » s'en prennent, en même temps qu'aux penseurs du siècle précédent, aux utopistes de tous les âges, à commencer par **Platon**, dont la vertueuse *République* n'allait pas sans quelques complaisances avec le tyran de Sicile. Là encore, certains chrétiens se sentent à l'aise, en compagnie de **Savonarole**, de **Calvin**, de **Cromwell**, des **Jésuites du Paraguay** ou des **Puritains américains**. Ils transposent une fois de plus. Ils mettent l'eschatologie à la disposition du politique. Ils confondent la cité terrestre avec la Jérusalem d'en haut.

LES AVATARS DE LA « CHARITÉ POLITIQUE »

Nous venons d'assister à un glissement, de l'Église minoritaire à l'Église majoritaire, de l'Église majoritaire aux Églises reléguées. Comment les chrétiens ont-ils résolu le problème de leur ré-engagement dans la cité ? Comment ont-ils perçu le politique en lui-même et dans son rapport à la foi ?

Le pouvoir contourné

La tentative du **La Mennais** première manière fut de proposer à **Grégoire XVI** une sorte de populisme à tête pontificale. Le temps était venu de fausser compagnie à des pouvoirs qui se moquaient de l'Église en l'utilisant savamment, de larguer aussi une bourgeoisie voltairienne incapable de refaire l'unité brisée. Dans la plus pure tradition conservatrice, celle de **Bonald** et de **Joseph de Maistre**, le prêtre breton s'essaie à déceler chez les peuples la transmission plus ou moins déformée d'une révélation primitive dont le christianisme serait la forme achevée. Il le dit, mais sans jamais le prouver. Au Pape de se mettre la tête de ce vaste mouvement et d'en assurer désormais la direction ; ce serait la forme neuve de l'apologétique : montrer le pouvoir structurant du catholicisme. A cette offre pour le moins hardie, Grégoire XVI oppose un refus : où est l'originalité de la foi chrétienne, si elle se contente de parachèver l'humain ? Pourquoi confondre deux problèmes : la source de l'autorité et le sentiment de justice vivant dans le peuple ? Comment s'aventurer dans une séparation de l'Église et des États ? La Mennais se déportera alors vers un humanisme social qui était dans la logique initiale de son système.

Le pouvoir reconnu mais enseigné

Léon XIII a laissé son nom attaché à la théorie qui juxtapose Église et État comme deux sociétés parfaites, avec quelques points de contact (*Immortale Dei*). Il pousse les catholiques français à reconnaître la République et à y participer. Mais il n'hésite pas à braver l'opinion libérale sur plusieurs points : il affirme le devoir qu'a l'Église d'intervenir à son rang dans le problème économique ; il rappelle que l'État ne sort pas de son rôle en réglementant des rapports sociaux pervertis par les abus de la libre concurrence ; il provoque les ouvriers à exercer le droit d'association. Ce fut un beau tumulte. Néanmoins, le pontife n'envisage pas autre chose qu'une « *bienfaisante action sociale* ». La fin de son règne et celui de **Pie X** voient se lever des chrétiens qui entendent passer à l'engagement politique, d'une manière confessionnelle ou non-confessionnelle : et c'est le drame du *Sillon*. Les reproches faits à **Sangnier** sont significatifs d'une mentalité : pour Pie X, les baptisés ne se lancent dans l'arène politique que pour défendre la « raison d'Église » ; leurs options s'alignent sur ce seul critère. La défense des droits ecclésiastiques l'emporte sur tout autre objectif. Cette mentalité prévaudra longtemps encore, même en changeant son programme : vu d'abord à travers les vitres de l'évêché, pour le soutien des écoles libres, le combat sera bientôt dirigé depuis la maison des oeuvres, pour la conversion des masses ouvrières. Ce n'est pas encore l'entrée en politique, mais l'usage du politique à des fins religieuses.

La société noyauté

Renonçant au langage de juridiction, **Pie XI** lui substitue celui de l'imprégnation par la militance. Inquiet de ce qu'il appelle le « *modernisme social* » et qui tend à privatiser le christianisme, le Pape entend assurer par d'autres moyens le *x règne social de Jésus-Christ A*, du « Christ-Roi ». C'est désormais le laïc qui sera chargé de prolonger sur le terrain la mission de la hiérarchie : non content de pêcher à la ligne, il « changera l'eau ». Ce langage court désormais à travers les encycliques, celles de **Jean XXIII** y compris. Il s'inspire pour une part de

l'Humanisme intégral de Maritain : c'est la sanctification du profane, qui deviendra avec **Pie XII** la « *consécration du monde* ».

A cette attitude, on a fait plusieurs reproches. **Émile Poulet** y voit un secret ressentiment contre la modernité, une sorte de revanche. Mounier et Montuclard critiquent cette mentalité de reconquête, qui, de surcroît, ne fait aucun appel à la dimension communautaire de l'Église. Surtout, **René Rémond** déplore dans la militance une confusion entre l'engagement politique et le souci du témoignage chrétien : il y voit une immaturité politique, qui choisit les mains pures plutôt que l'efficacité, le prophétisme plutôt que l'action véritable. On ne sort guère du confessionnel, dans les motifs comme dans la conduite des opérations. C'est de l'apologétique.

L'État endigué

Les années 30 voient se dresser face-à-face deux étatismes : le stalinien et l'hitlérien. Une réflexion s'impose donc, qu'assurent chacun à sa manière Maritain, Mounier et Fessard, d'autant que le racisme contribue à brouiller le problème.

Maritain s'emploie à d'utiles distinctions. La nation est une communauté de fait, le pouvoir politique a une tâche précise à accomplir, sans plus. L'État n'est qu'un organe de la société : sa puissance n'est que le moyen d'une autorité qui doit être légitime. Il est bien au-dessus, mais non par-dessus. Il doit prévenir le surgissement d'idées anti-démocratiques, mais il ne peut y avoir d'hérésies politiques. Les minorités de choc ont pour rôle d'éveiller le peuple, mais non de lui forcer la main.

Mounier réagit d'une manière identique. Contre-distingué de la patrie et de la nation. L'État n'est qu'un instrument artificiel. On ne peut lui dénier tout service spirituel, mais il n'a pas d'autorité spirituelle. Il n'est ni une Église ni le serviteur d'une Église ; il n'a même pas à imposer une philosophie à lui. Bref, Mounier réduit l'espace de l'État, mais, là où il a compétence, il lui donne plein pouvoir.

Quant à **Fessard**, il reprend à Hegel l'une de ses dialectiques pour expliquer le surgissement de l'autorité politique, comme aussi la caducité de tout gouvernement : il redit en termes neufs l'idéal du bien commun ; il distingue aussi les diverses histoires.

Les alliances

C'est alors que les chrétiens découvrent les alliances. Si **Richelieu** a passé des conventions avec les protestants et les Turcs, pourquoi ne pas accepter les mains tendues, même si l'on ne peut les saisir sans réticence ? La droite ferme les yeux sur l'agnosticisme de **Maurras** et sur son positivisme social pour faire cause commune avec son sens de l'ordre et de la nation : ne flatte-t-il pas l'Église romaine en vantant son influence culturelle. ? Mais Pie XI barre cette possibilité en 1926, non sans dureté. Le progressisme, longtemps retenu par la peur de chuter de mystique en politique, comme disait **Péguy**, se lasse de jouer le rôle peu efficace de troisième force et accepte de collaborer avec le communisme, si prestigieux au sortir de la seconde guerre mondiale. Ce qui séduit, c'est sa coïncidence de fait avec le prolétariat ouvrier, pour lequel il représente une espérance ; c'est

aussi — en ces temps-là du moins, pré-althussériens — son humanisme eschatologique. Après avoir résisté au nazisme, Fessard s'emploie alors à souligner le danger d'une collusion avec le marxisme ; il dénonce surtout ce transfert de foi qui déporte sur le monde ouvrier le rôle rédempteur du Serviteur souffrant. A sa manière toute simple, **Madeleine Delbrêl** dit la même chose. Le Saint-Office barre cette voie en 1949. Plus tard, Jean XXIII définit les conditions d'une collaboration franche, partielle et lucide. Entre temps, les partisans de la « double fidélité » vivent une histoire douloureuse. Mais **Montuclard**, qui est leur inspirateur, a depuis pris ses distances vis-à-vis de toutes les orthodoxies, le marxisme y compris.

La divinisation du politique

C'est alors que, dans l'Église, certains se lancent dans la divinisation du politique pour un certain nombre de raisons.

D'abord s'impose à eux la fameuse « *sécularisation* » dont **Cox** — qui en est bien revenu depuis — dit qu'elle consiste désormais à « *parler de Dieu en langage politique* ». La transcendance s'estompe ; l'eschatologie s'aplatit au ras de l'horizontale historique ; le Christ se réduit à n'être que « *l'homme pour les autres* ». Les plus instruits se réclament de la gauche hégélienne et de sa « *mort de Dieu* », synthétisée par **Merleau-Ponty**, même si tous ne vont pas jusqu'au bout de cet athéisme fraternel, troisième âge de l'humanité, avènement de l'ère post-chrétienne. D'autres se réclament de **Ernst Bloch** et transposent les attributs de la transcendance en qualifications du futur de l'humanité.

Avec **Althusser**, c'est pour d'autres la découverte du caractère « *scientifique* » du marxisme : le culte de l'« analyse » péremptoire relaie celui de l'infailibilité pontificale et prend la place de la « *doctrine sociale de l'Église* ». Le sacré se concentre sur un intouchable jamais vérifié. Une grille omnisciente est alors plaquée sur les faits et, moyennant le gommage de tout ce qui dépasse, procure l'adéquation des conclusions avec les hypothèses. Le dogme prend un nouveau virage.

La « *militante* » apporte son renfort : comment être solidaire *si* ce n'est jusqu'au bout ? Tant qu'elle demeure au plan affectif, le danger est minime. Mais vient la justification. Reprise à Bossuet, la « *politique tirée de l'Écriture Sainte* » fonctionne à nouveau : là où l'évêque de Meaux dans un contre-sens fondamental, identifiait Louis XIV à Josias ou à David, l'on confond désormais l'Exode du peuple juif avec toute autre « longue marche », toute autre libération. L'idéologie du peuple élu sévit à nouveau, alors que l'Église en a signifié le dépassement. Au terme, c'est « l'Écriture sainte tirée d'une politique ». Dans une immédiateté que favorise le piétisme, on passe de la Révélation infailible à l'engagement unique, en taisant le caractère relatif des informations qui s'introduisent entre les deux. Quant à la « casse » on l'escamote ou on la justifie : il ne faut pas « *désespérer Billancourt* ».

L'impatience utopique

Mais comment durcir le politique alors qu'on œuvre pour sa disparition, alors que tout pouvoir paraît désormais diabolique ? C'est à ce moment que l'utopie fournit son concept (dans ce domaine du moins, car partout ailleurs, notamment

dans la sexualité, elle sert plutôt de repoussoir et connote l'impossible). Sans doute a-t-on mal lu, car, chez Platon, More, Campanella et Cabet, la répression est loin d'avoir disparu : **Soljénitsyne** dit même y apercevoir déjà le modèle de son *Premier cercle*. Mais la société inhabitable que nous vivons prête à rêver d'un monde merveilleux que certains anticipent déjà de façon volontaire dans des communautés marginales : n'est-ce pas dans des expériences de ce type que **Cox** rétracte tout ce qu'il a écrit de la « *société séculière* » ? Comme toujours dans ce genre de symboles, la fin ressemble étrangement au commencement (*t ôs ta prôta, ta usterà*) et l'eschatologique au pré-natal, dit **Paul Valadier**. On régresse en-deçà de l'Édipe en recherchant l'absence de tout conflit, de tout heurt avec le principe de réalité : on reflue vers le sein maternel. Par ailleurs, s'installe ce vieux manichéisme avec son dualisme : déjà, au XIV^e siècle, **Huss** et **Wicliff**, tels des revenants de la prédestination, n'accordaient d'autorité légitime qu'aux prélats et aux princes en état de grâce et assurés de leur salut. On l'a écrit. L'u-topie (non-lieu) est aussi u-chronie (non-temps). Valable comme symbole — l'Écriture ne s'en prive pas — et comme anticipation volontaire, constitue-t-elle un modèle politique ?

GÉNÉALOGIE D'UNE ILLUSION

La confusion entre justification religieuse et justice politique peut venir de *l'État*, quelle que soit l'idéologie de *ce* dernier. Une gigantesque machine, manipulée par une poignée de techniciens tout-puissants, s'occupe alors à broyer dans ses mâchoires les structures existantes et jusqu'aux personnes elles-mêmes. Avec la bouillie sanglante ainsi obtenue, elle va remodeler artificiellement un homme nouveau, conçu selon ses canons. Pour que l'opération soit réussie, rien ne doit résister, ni matériellement ni spirituellement : la conscience elle-même doit perdre tout dynamisme et consentir de son plein gré au paradis unitaire. Le nazisme éliminait l'opposant en fumée, après l'avoir réduit à l'état de bétail. Le marxisme fait mieux : il pratique la purge, certes, pour gagner du temps et supprimer le non-récupérable mais 'il préfère laver le cerveau et se faire plébisciter par ses victimes tel est le prix à payer pour obtenir non seulement une soumission mais un volontariat, une « obéissance de jugement » qui caricature parfaitement la disponibilité ignacienne. Quand la refonte aura donné un produit stable et que la contrainte policière pourra enfin se relâcher — les essais de libéralisation tentés un moment en Chine n'ont guère été concluants —, alors Dieu aura été rendu inutile ; on aura fait mieux que lui. On aura généralisé la « vie religieuse » en instaurant la pauvreté, la chasteté et l'obéissance obligatoires ; on aura même supprimé le caractère d'obligation, c'est-à-dire remplacé le Saint-Esprit comme agent du pur amour... Les soubresauts que nous constatons montrent à l'évidence que la créature de Dieu résiste de toutes ses forces à ce programme, même si ce n'est pas au nom de la foi chrétienne : mais au sein de quel charnier !

Il arrive aussi que cette confusion — une vieille histoire — provienne *des baptisés eux-mêmes*. Précisons : *des catholiques latins*, plus enclins que d'autres à vénérer le Grand Inquisiteur, comme **Dostoïevski** l'avait bien vu. Le démon du catholicisme, en effet, c'est un grand rêve unitaire sans cesse déçu ; c'est .lé pouvoir de Dieu aux mains des hommes ; c'est le Royaume déjà là, au détriment de l'eschatologie ; c'est la pratique du « *compelle intrare* : c'est l'insistance sur

les « œuvres ». L'histoire l'atteste clairement. Cette séculaire manie ne cesse de renouveler ses formes : la dernière en date s'explique par trois raisons.

Une raison psychologique

Quand le catholicisme est majoritaire et puissant, il n'a pas de mal à politiser la foi, c'est-à-dire à lui confier le soin d'intégrer la cité, sans tolérer la moindre faille. Quand il est devenu minoritaire et impuissant, il en vient — après un temps de bouderie et de ghetto — à adopter la tactique contraire : il sacralise la politique, la chargeant de faire son travail à lui mieux que lui. Il se redonne de l'importance par Etat interposé. Développant alors ses germes oppositionnels — qu'il stériliserait en toute autre circonstance —, il se prend de hargne contre la modernité présente, qu'il rend responsable de sa régression, et investit son espérance dans une société future. Cette société ne sera sans doute pas théologique — la question est prudemment laissée de côté —, mais elle sera morale ; et elle le sera structurellement, au point d'éliminer la possibilité même de l'injustice, ce que jamais l'Église n'a pu faire. Et tant pis si Dieu n'est pas reconnu, dans cet Eden de l'innocence retrouvée, retrouvée sans lui ! Il n'avait qu'à donner aux siens ces moyens qui leur font cruellement défaut et qu'ils ont fini par aller chercher ailleurs, dans une autre « alliance ». Bref, l'État idéal, c'est, pour le chrétien, le symptôme d'un contentieux avec son Dieu. Ce que le *métier apostolique* est impuissant à réaliser, dans une décevante pêche des hommes, le métier politique le fera sans peine dans les délais les meilleurs : plus d'un prêtre est prêt à troquer le filet contre le micro, la solitude du ministre de l'Évangile contre la chaleur communicative du meeting. Au fond, les « moyens pauvres » n'ont pas fini de rebuter, et le Serviteur souffrant pâlit auprès du zélote : « Qui voulez-vous que je délivre ? Barabbas ou Jésus qu'on appelle Christ ? ». Ce que le *volontariat théologal* est incapable de réussir, le système le fera en économisant les lenteurs de la liberté. La dialectique est plus rentable que le « si tu veux ». Ce que la *vérité* ne parvient pas à obtenir par les chemins laborieux qui sont les siens, la science de la société l'obtiendra en imposant son éblouissement irrésistible. Il est plus simple d'être subjugué que de croire. L'analyse, nouvelle magie ? « Je te donne tout, dit-elle, si, tombant à mes pieds, tu m'adores ».

Une raison scripturaire

Nous avons raison de réhabiliter *l'Apocalypse*, ce livret si suspect aux pouvoirs établis, cette charte de la résistance spirituelle, cette affirmation de la Seigneurie du Christ : bien des hommes trouvent dans ces pages de quoi vivre hautement en des conjonctures difficiles. Mais peut-être lisons-nous seulement le chapitre 20, et dans les interprétations aberrantes du millénarisme. Certes, nous ne comptons plus sur les mille ans pour récupérer sur terre, avant la joie immatérielle et ennuyeuse de l'éternité, les frustrations gastronomiques et sexuelles dues à l'ascèse : c'était bon pour le rigorisme de **Tertullien** ; aujourd'hui, nous nous approvisionnons en plaisirs tout au long de l'existence et n'aurons pas perdu grand' chose en la matière au seuil du Royaume. Mais nous imaginons plus volontiers un pré-paradis politique (en faut-il un autre ?) où le loup étatique couchera tranquillement auprès de l'agneau ecclésial, où l'épée du gouvernement des hommes se changera en la charrue de l'administration des choses. Désirer et préparer la justice, la paix, la bonne entente, c'est urgent. Mais, dans son Royaume. Dieu nous réserve une utopie véritable, infiniment supérieure à ce rêve

économique. Comment, d'ailleurs, imaginer une innocence qui ne serait pas la réconciliation des uns et des autres dans le Cœur d'un Troisième, le Père des deux enfants dans la parabole évangélique ? Comment oublier le second membre de la phrase d'Irénée, souvent citée et autant de fois tronquée : « ...et la vie de l'homme, c'est la vision de dieu » ?

Une raison sacramentaire

Entrant non seulement dans la chair, dans le temps, mais dans la société humaine et son langage, le Verbe de Dieu a voulu, pour nous donner le chiffre du réel, emprunter la symbolique du *mariage*. Privilégiant cette relation parmi toutes les autres (patrie, nation, parti, syndicat ; firme, entreprise ; académie, club, amicale ; congrégation religieuse...), il en a fait un sacrement qui est en même temps la clé des six autres. Relisons l'Écriture : toute l'histoire se trouve prise entre un *alpha* et un *oméga* nuptiaux, entre le couple de la *Genèse* et les noces apocalyptiques. Certes, le Royaume est aussi décrit comme une Cité, mais l'image de la femme se superpose très vite à celle de la ville. Jamais l'État ne fournit le moindre type de la communauté finale (6). Dieu accueillera sa créature dans ce qu'elle a de plus ressemblant avec lui (*Genèse* 1, 27) dans ce qui constitue sa relation la plus amoureuse et la plus libre, dans ce qui réunit le corps et l'esprit. Dieu détruira la forme la plus pernicieuse du péché, qui est l'adultère du cœur, et refera l'Alliance indestructible. Il justifiera son Épouse en la revêtant de la parure la plus belle et la plus inoubliable : un vêtement qui n'est pas une cotte de mailles et qui ne se définit pas par sa valeur économique, mais par sa signification spirituelle ; une tunique sans couture qui n'aura rien de commun avec le manteau d'Arlequin des découpages politiques.

PATIENCE DE DIEU, PATIENCE DES HOMMES

Il ne s'agit pas de regretter l'engagement des chrétiens ni la liberté plus grande qu'ils manifestent dans leur choix ; pas davantage leur désir d'une foi prophétique au service d'un monde plus fraternel. En revanche, on peut s'interroger sur certains de leurs projets, sur certaines de leurs argumentations.

Quatre convictions nous habitent.

Un temps incompressible

Contrairement à l'attente exaspérée et revancharde de certains de ses contemporains, Jésus n'a fait qu'inaugurer l'eschatologie sans déclencher le Jugement

(6) « Il est essentiel que, nulle part dans le Nouveau Testament, ne tombe sur les structures étatiques un rayon de gloire divine, comme il tombait sur la théocratie de l'Ancien Testament et paraissait inséparable de toutes les formes de la cité antique. Nulle part ne s'y trouve la moindre indication que l'État pourrait se présenter comme un reflet terrestre, une reproduction de la Jérusalem céleste et de sa gloire eschatologique. Les structures de la cité terrestre (comme la nomme Augustin) ne sont nulle part " transfigurée ". Malgré toute la force avec laquelle, même dans l'histoire de l'Église, l'aspiration à une réplique terrestre du ciel sur la terre cherchera à prévaloir — depuis l'ancienne théologie politique qui aboutira à Constantin, en passant par les conceptions médiévales en Orient et en Occident, jusqu'aux essais actuels de théologie politique — cette aspiration est discréditée par le Nouveau Testament... C'est seulement sur le sol du judaïsme ou du paganisme qu'il peut exister quelque chose comme une " théologie politique " » (Hans-Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*. 3. 2, collection « Théologie », Éditions Aubier, Paris, 1975, p. 435-436).

définitif. À l'impatience des Onze, il a répondu en invoquant le secret du Père et les délais de la mission universelle (*Actes* 1, 6-8). En donnant naissance à cette durée (« éon ») intermédiaire, caractérisée par l'interférence du déjà et du pas encore, il introduit ce « temps des nations » qui est équivalentement le temps de l'Église. C'est en effet parce qu'il y a l'Église que l'histoire continue, mais sous un signe nouveau. Les grandes dialectiques qui structurent les relations humaines sont désormais finalisées par leur dépassement (*Galates* 3, 28), en particulier le rapport de domination, qui se trouve sous la dépendance d'une réalité supérieure : la réconciliation. De cette dépendance, le politique porte la trace, une trace qui est déjà inscrite dans son essence : le « pacte de sujétion » doit déboucher sur un « pacte de société », sur un vivre-ensemble qui ne peut éliminer personne. Mais la dialectique qui assure le fonctionnement de l'autorité n'est pas pour autant abolie. On peut l'assouplir en recourant à des régimes de plus en plus démocratiques : on n'en vient jamais à bout. Supposer la transparence totale, c'est singer le Royaume établi ; c'est du même coup créer une dictature pour donner l'illusion qu'on y est parvenu en supprimant les « bavures ». Même l'Église, toute communautaire qu'elle soit, n'arrive pas à périmer toute objectivation de la structure, ni même tout rapport de forces.

Certains chrétiens se contredisent ici. En privilégiant le rôle de la lutte dans l'avancée de l'histoire, ils s'inscrivent en faux contre l'Évangile alors même qu'ils entendent le réaliser. Ils diront peut-être que la violence n'est qu'une période provisoire destinée à hâter l'avènement du « Royaume » ; mais, outre que ce provisoire s'installe pour durer, on ne voit pas bien comment la fin peut justifier des moyens qui lui sont totalement contraires, comment la paix peut résulter d'une escalade dans l'agression. Ou bien alors cette élimination du « méchant » sociologique au cours de l'histoire s'empare du Jugement eschatologique réservé au Fils : écourtant le temps de la patience divine, elle déclenche abusivement le tri final à la place de Dieu, avant le terme et sur des critères qui ne sont pas ceux de l'Amour. Ce ne peut être alors qu'un massacre, ainsi qu'il en va toujours quand l'homme singe le Créateur. Il faut beaucoup de fascisme pour imposer la liberté, beaucoup de purges pour imposer la vertu. Le Grand Inquisiteur, lui du moins, le savait : dans son cynisme, il n'était pas dupe. On se plaît à opposer More à Machiavel : en réalité, l'utopie obligatoire, c'est la fin de More obtenue par les moyens de Machiavel. **Trotsky** ne vantait-il pas la politique des Jésuites ? (7). **Gramsci** n'élaborait-il pas une théorie du « Parti-Prince » ?

Un État à sa place exacte

Il est arrivé qu'on sous-estime l'État de diverses manières. Ou bien dans une philosophie pessimiste de l'homme qui légitime **Hobbes** et son *Léviathan*. Ou bien dans un dualisme théologique qui fait du pouvoir politique *le croquemitaine de tous les mécréants* qui ne sont pas atteints par la liberté chrétienne, comme chez Luther. Ou bien encore dans une idéologie libérale qui demande à l'autorité de *garantir les privilèges des nantis*, en se gardant de fausser, par une intervention intempestive, une mécanique économique qui leur réussit si bien.

Ou bien aussi dans une *stratégie cléricale* — fût-elle « apostolique » — qui réquisitionne la puissance publique pour arriver à ses fins (elle appelle cela la « thèse »). Le catholicisme a su, péniblement il est vrai, faire à l'État sa vraie place. L'État n'est pas le fruit amer du péché, mais le service positif d'une convivialité nationale, même si la convoitise se greffe volontiers sur le pouvoir comme sur l'avoire et sur la sexualité (niais là, que d'indulgences désarmantes !). Il concerne le chrétien lui aussi, qui n'est jamais un être apolitique. Il ne se cantonne pas dans la pure gérance de l'« ordre établi », puisqu'il a des devoirs en matière de justice et des responsabilités graves dans la législation des mœurs : Pie XII lui a rappelé sa dimension morale. Il n'est pas le serviteur de l'Église et de ses objectifs, surtout dans une société pluraliste.

En revanche, l'État n'est pas une Église ni même une officine philosophique ; il possède encore moins l'infaillibilité d'une science de la société. Il ne prend pas tout l'homme, surtout ce fond du cœur que Dieu se réserve sur César. Il n'est pas chargé de toute la perfection morale. Certes, de par le rayonnement du mystère du Christ ressuscité, il participe à son insu à l'exigence de miséricorde sans laquelle un groupe ne parvient pas à régler ses conflits intérieurs ou internationaux : l'amnistie en est la trace concrète, comme aussi la nécessité de tendre la main à « l'ennemi héréditaire » pour ne pas prolonger la *vendetta*. Mais, pour autant, les Béatitudes comme telles ne peuvent entrer dans une constitution de droit public : les philosophes l'avaient bien vu (8). Curieusement, certains chrétiens demandent à l'État cette charité dont ils ne sont même pas capables dans leur Église, ce qui est le monde à l'envers.

Surtout, l'État se charge de faire vivre ensemble et au mieux les membres d'une communauté *de fait* qui ne sont pas choisis ; tandis que l'Église est un groupement de *volontaires*, réunis d'après certains critères. La différence est de taille. La hiérarchie peut excommunier, car personne n'est obligé d'être chrétien : elle peut dire à un fidèle, dans les cas graves, que sa pensée et son comportement *ne* sont plus conformes à l'Évangile. Elle ne le damne pas pour autant, mais l'exclut de la signification sacramentelle. L'État, lui, ne peut décréter des hérésies politiques au sens strict : il prévient simplement les mouvements qui mettent la convivialité en péril. Tel est son service : accorder, dans un compromis sans cesse provisoire, des hommes et des groupes qui peuvent se combattre, jamais s'exclure ; car, au lendemain des consultations électorales les plus chaudes, dans la conjoncture bipartiste la plus regrettable, ils auront encore à vivre ensemble dans « l'amitié politique » (*philia politikè*) dont parle **Aristote**. Sinon Hitler et Staline avaient raison...

Une Église à l'aise dans sa différence

Quand la foi chrétienne se politise à l'extrême, elle envenime une situation nationale en y injectant une haine sacrée, en sonnait l'hallali de la Croisade. Mais, alors qu'elle croit ainsi s'offrir une relance, se redonner une chance, elle

(7) Léon Trotsky, *Leur morale et la nôtre*, traduction V. Serge, Éditions J.J. Pauvert, Paris, 1966, p. 2734.

(8) A notre avis, une telle réflexion sur le rapport de la *loi* et de la *miséricorde fait* défaut dans le document de l'Épiscopat français (janvier 1978), qui demande l'abolition de la peine de mort. Nous ne contestons pas la conclusion auquel aboutit ce document, mais regrettons seulement la faille qui l'affaiblit.

s'étendue complètement, parce qu'elle se dissout dans une logique qui n'est plus la sienne. Elle a beau invoquer nominalement l'Évangile : elle l'a complètement déserté. Les conséquences s'en font sentir au-dedans même de l'Église, dont le mystère de communion finit par échapper. Jean-Luc Marion a montré à quel point la conception courante et péjorative de la « hiérarchie » est à cent lieues de ce que Denys le théologien met sous ce mot : on interprète alors comme une asymétrie maintenue, comme un sacré dérobant son origine, comme un pouvoir conservé pour soi, ce qui, en réalité, est la transmission du don de Dieu et le rayonnement gratuit de la sainteté. Mal comprise, ou prise en un sens littéral, la symbolique du « Peuple de Dieu » prête à l'instauration de rapports de forces qui sont censés exprimer l'essence de l'Église. S'installe un nominalisme pour lequel il n'y a plus de réalité profonde, mais rien que des relations, et des relations conflictuelles dont le Magistère prend acte trop passivement. Placé devant un problème, l'évêque ne réagit plus en pasteur mais en tacticien : il ne juge pas de la vérité mais de l'opportunité. Il est moins docteur que stratège. S'ensuit un climat de guerre intestine, alimenté par la peur que crée la société séculière. Ce qui divise (la participation au monde) semble plus fort que ce qui unit. Les « lieux » d'où l'on parle déchirent le Corps dans lequel, avant tout, on est inséré. La communauté n'est qu'une juxtaposition d'idéologies qui se suspectent. Mais alors, pourquoi ce scrupule de demeurer ensemble ? Pourquoi ces louanges d'un Ressuscité vaincu dans sa tentative de rassemblement ? Le véritable ciment d'unité est cherché dans la société politique à venir, moyennant l'exercice d'une justice rigoureuse qui considère comme inexpiables les délits d'opinion.

Où se trouve alors vécue la prophétie de la miséricorde ? A de rares exceptions près, pas dans l'État, surtout pas celui qu'on imagine, même pour en préparer le dépérissement. Or il revient à l'Église de rappeler, en le vivant déjà, ce Jugement divin qui scrute les reins et les cœurs sans recourir à d'autres critères que la loyauté d'une conscience aimante. Le tribunal connaît, certes, la bonne foi et les circonstances atténuantes : il n'en décide pas moins en se référant à l'objectivité du code (peut-il faire autrement ?). Dieu, lui, se montre fidèle à sa promesse de faire entrer dans son Royaume tout homme qui cherche et vit avec droiture, même s'il est dans l'erreur, même s'il n'appartient pas à l'Église. Dieu seul est capable de réagir en vérité à l'échec, à la faute, puisqu'il est Pardon (ce qui ne veut pas dire connivence) ; la loi civile et l'histoire politique, elles, se montrent impitoyables à tous ceux qui relèvent de leur jugement, même si parfois elles amnistient ou réduisent la peine. C'est avec le cœur du Christ que l'Église doit apercevoir et traiter tous les hommes, sans s'aligner sur les mœurs de l'État, sans demander à l'État de s'aligner sur les siennes.

Cela suppose l'acceptation paisible d'une différence. Il est normal que le droit d'asile, et plus encore l'accueil du pécheur, irritent une société politique pour laquelle tout délinquant doit être livré à la justice. Normal que telle philosophie s'irrite d'un pardon qui semble pénaliser les gens vertueux (c'était la réaction du fils aîné de la parabole du prodigue, et aussi celle des ouvriers de la première heure). Normal que telle psychologie soit agacée par une sainteté qui est offerte à tous, sans tenir compte des canons de la santé mentale et sans conférer à l'homme réussi un quelconque privilège. Normal que telle sociologie accuse la réconciliation de démobiliser dans la lutte. Mais qu'y faire ? L'Église ne peut renoncer à sa mission. Aux chrétiens d'assumer leurs responsabilités, en

acceptant les conséquences fâcheuses. On ne peut être prophète et bien vu : Jérémie n'était pas à l'ORTF, mais au fond de la citerne:

Une justification qui vient de Dieu seul

Il est vrai que la foi agit par ses oeuvres, sous peine de demeurer stérile (*Jacques 2*, 14-26). Mais jamais les oeuvres ne peuvent se retourner contre la foi : elles annuleraient alors le don de Dieu (*Galates 2*, 21). C'est précisément le péché du légalisme d'avoir voulu mériter l'Amour en observant la Loi, alors qu'au contraire la Loi est une grâce accordée par un Amour prévenant, soucieux d'aider le croyant à vivre l'épreuve de l'Alliance. De ce qui doit demeurer toujours une réponse, le pharisien, par une inversion insensée, fait une initiative humaine : il entend s'emparer de la tendresse divine au lieu de l'accueillir ; il est fier de sa vertu plus que de la Croix du Christ. De nos jours, certes, peu tirent gloire de l'observance morale, mais c'est l'engagement qui détermine une suffisance contre Dieu. Nous nous trouvons devant un néo-pharisaïsme : *la foi est malade de ses œuvres politiques*. Debout en avant du temple, le « Juif » débite son auto-satisfaction nouveau style : « Je te remercie, Seigneur, de n'être pas comme le reste des hommes qui ne sont pas engagés ou qui sont mal engagés : moi, j'ai fait une option, et c'est la seule bonne. Je paie ma cotisation, je vais aux réunions, je colle des affiches... ».

Sans séparer les deux règnes, sans isoler la justice sociale d'avec la sainteté (la prophétie s'y oppose), il n'en reste pas moins que la justification relève de Dieu seul : **Bonhoeffer** l'avait bien compris, tout engagé qu'il était. Elle n'est pas le fruit de la bonne conscience individuelle, ni celui de la camaraderie accordée, ni celui du consensus politique. Elle n'est jamais un self-service : c'est toute la prédication de saint Paul. Or, après avoir cherché les signes de l'état de grâce dans l'émotion religieuse, puis dans la prospérité financière, on en vient à vouloir tester la conformité au Royaume d'après le seul critère d'un engagement correct sanctionné par le « sens de l'histoire ». Luthéranisme, puritanisme ou progressisme ont en commun la négation du pardon divin signifié dans le *sacrement*. Là, ce n'est pas l'homme, mais Dieu qui décide. La pièce maîtresse de la sainteté, c'est donc l'aveu fait au Seigneur, et à personne d'autre. Quand les hommes veulent manipuler la contrition à des fins politiques, ils créent le Goulag.

Ce qui rassemble l'Église, c'est la communion dans l'aveu. Ce qui fait la mission de l'Église, c'est la prédication du pardon divin. A toutes les instances judiciaires, elle rappelle à la fois la valeur et la caducité de leur rôle ; elle dit le caractère nécessaire mais superficiel de leur verdict. A tous les combattants du monde, elle enseigne que leurs griefs, pour réels qu'ils soient, pâlisent en présence de ce procès qu'un Tiers divin intente à tout homme, au Juif comme au Grec (*Romains 1-3*). À toutes les recherches de culpabilité, elle annonce un Salut qui est l'œuvre d'un Innocent immolé, comme l'a établi **René Girard** : seul le sacrifice volontaire d'un être sans défaut peut enrayer l'escalade de la violence. Tous sont donc conviés au Calvaire, sous la pancarte polyglotte. Si l'Église ne le dit pas, qui le dira ?

Terminons en évoquant la *christologie*. Madeleine Delbrêl l'avait bien vu au contact du communisme : la suprême tentation de l'athéisme moderne, c'est de former « *le corps politique de l'homme, capable de faire front au corps même du Fils de l'Homme ; un corps capable de souffrir la passion de l'humanité pour*

obtenir la mort de ce qu'elle appellera enfin son péché : Dieu (9). Oui, finalement, en accaparant la justification religieuse, la politique ne vise à rien d'autre qu'à s'ériger en Christ : elle invente un autre Corps mystique, une autre « nouvelle création », un autre jugement eschatologique ; elle troque le sacrement de l'amour pour le sacrement du conflit ; elle détermine une autre orthodoxie, elle remplace la promesse par le mirage, elle redéfinit la liberté. Or cela, c'est le Goulag. La suprême astuce du menteur, c'est de faire croire à ceux qui jouent ce jeu qu'ils sont prophétiques, alors qu'ils se laissent happer naïvement ; qu'ils sont évangéliques, alors qu'ils succombent à la volonté de puissance ; qu'ils sont novateurs, alors qu'ils sont fossoyeurs. Le Constantin moderne a trouvé mieux que d'éliminer *l'Apocalypse* : il l'annexe à sa cause moyennant une « lecture matérialiste », il confond sa lutte avec celle du *Kyrios*, il se déguise en ange de lumière, il présente la trahison comme assurant la « plus grande gloire de Dieu ». Plus que jamais s'impose le discernement : n'est-ce pas la Vérité qui libère ?

André MANARANCHE, s.j.

(9) Madeleine Delbrêl, *Ville marxiste, terre de mission*, collection « Rencontres », Éditions du Cerf, Paris, 1957, p. 55.

André Manaranche, né en 1927. Prêtre en 1951. entré dans la Compagnie de Jésus en 1961. Enseigne à l'Institut Catholique de Paris. Auteur de nombreux ouvrages. Les derniers parus sont : *LEsprit de la Loi*, Seuil, Paris, 1977 ; *Attitudes chrétiennes en politique*, Seuil, Paris, 1978, dont le présent article donne l'argument.

Giuseppe COLOMBO :

Évangélisation et promotion humaine

Dans l'enseignement ordinaire du magistère, la justice se précise dans les concepts de « développement » et de « promotion humaine ». D'où une nouvelle question : la « promotion humaine » s'ajoute-t-elle de l'extérieur à l'évangélisation, sans la modifier ? L'englobe-t-elle au contraire, jusqu'à l'annihiler ? Non, sans doute, à condition de faire intervenir la médiation d'une culture chrétienne ; prise dans son ampleur et dans sa rigueur, la seule évangélisation suffit à susciter une culture à sa mesure, universelle mais non pas unique, qui rend possible, comme un de ses effets, la promotion intégrale de l'homme.

LA théologie a depuis peu pris pour thème explicite, sous des formes diverses, la promotion humaine, jusqu'à remettre ainsi en question ses propres notions fondamentales (1). L'histoire de ce mouvement (2) montre que, si la théologie a d'abord considéré la promotion humaine comme un nouveau chapitre à intégrer à son discours, qu'elle croyait devoir ainsi seulement compléter, elle a peu à peu pris conscience qu'en fait, ce nouvel objet ne pouvait être simplement intégré à elle, et qu'il la menait à s'interroger sur ses présupposés fondamentaux. Et de fait, par son dynamisme propre, le thème de la promotion humaine a posé des questions : — sur la foi, en proposant de ne reconnaître de sens qu'à la foi compatible avec l'option révolutionnaire, considérée comme absolument prioritaire ; — sur la révélation, en proposant des lectures diverses du message révélé ; — sur la théologie, en proposant de la changer en *praxis*.

S'il en est ainsi, on ne peut parler du thème « évangélisation et promotion humaine » comme s'il juxtaposait simplement deux notions supposées indépen-

(1) Cet article reprend, à quelques modifications et additions près, la seconde partie du rapporta *Evangelizzazione e Promozione umana nella teologia contemporanea*, déjà publié dans l'ouvrage collectif *Evangelizzazione e Promozione umana*, Rome, 1976.

(2) Cf. G. Colombo, « *Evangelizzazione e Promozione umana nella teologia contemporanea* », *loc. cit.*, p. 108-123.

dantes ; il faut au contraire se demander comment comprendre l'évangélisation en tenant compte de la nouveauté de la promotion humaine, et en fonction de celle-ci.

Une vraie question. Deux refus.

Cette question est depuis longtemps présente à la conscience de l'Eglise. Elle fait depuis quelques années l'objet de la préoccupation particulière de la hiérarchie : le Synode des évêques l'examina attentivement en 1971, puis, plus soigneusement encore, en 1974. Il ne put pourtant trouver une solution satisfaisante et, en se séparant, renvoya la question directement au Pape (3). Ce renvoi se justifie par la structure de l'Eglise, qui ne comporte pas d'instance supérieure au Synode, si ce n'est justement le Pape ou le Concile Œcuménique. Mais il s'explique plus profondément par la nature du sujet débattu, qui s'est révélé finalement être un objet de foi. Dans l'intention première du Synode, l'évangélisation était conçue de la façon traditionnelle et définie par la théologie pastorale, comme le problème de l'annonce d'un message déjà en lui-même bien défini, donc comme un problème de langage à trouver (même si l'on prend cette idée au sens le plus large de l'adaptation du message à toute une culture). Or il apparut de plus en plus clairement aux pères du Synode que c'était la notion même d'évangélisation qu'il fallait redéfinir. On est ainsi passé d'un discours visant à définir comment évangéliser à un autre qui se demande ce qu'il faut annoncer dans l'évangélisation. On touche ainsi à l'objet et au sens même de la foi.

C'est bien en ces termes que Paul VI a compris le problème. Dans l'exhortation apostolique *Evangelli Nuntiandi* (8 décembre 1975) où il examine la tâche qui lui a été confiée par le Synode des évêques, il rapporte avant toute chose l'évangélisation, l'acte d'annoncer l'Évangile, au message à annoncer. En particulier, en intervenant dans le débat laissé ouvert par le Synode, il lie promotion humaine et évangélisation, dans la mesure où il distingue, dans le message à annoncer, le « contenu essentiel » qu'on ne peut ni modifier ni passer sous silence, et qui est résumé pour l'essentiel dans la profession de la foi traditionnelle (le *Credo*), et « nombre d'éléments secondaires », qui peuvent varier suivant les situations historiques et se résument aujourd'hui pour l'essentiel dans la thématique de promotion et de libération de l'homme.

Replacée dans le contexte de la controverse qui lui a donné naissance, cette distinction signifie, négativement, un double refus : le refus de réduire l'évangélisation à la promotion de l'homme, et le refus d'exclure la promotion de l'homme de l'évangélisation, revendiquant par là l'intégrité du message à annoncer. La détermination positive du sens que l'« objet secondaire » tient de son rapport à l'objet essentiel » reste ouverte, parce que, ainsi énoncée, elle reste purement formelle ; d'autre part, elle ne peut évidemment pas s'obtenir par une simple addition. On devra formuler ce rapport un peu à la façon de celui qui unit le tout (objet essentiel) à la partie (objet secondaire), non pas — encore une fois — en

(3) Sur le déroulement des débats et les conclusions à en tirer, voir G. Colombo, *Il significato del tema Evangelizzazione e Promozione umana » alla luce del Magistero pontificio ed episcopale recente*, Brescia, 1976.

termes de quantité, mais en ternies de sens. On est ainsi renvoyé à la notion d'évangélisation.

L'essence du christianisme — l'évangélisation

Telle est notre tâche ici. Nous nous proposons d'établir que l'évangélisation s'identifie à l'Eglise. En propres termes : l'évangélisation, c'est l'Eglise (4). Puisqu'il s'agit d'une identité, on peut établir la validité de la thèse à partir de chacun de ses ternies.

Pour l'évangélisation, si l'on en considère — au-delà des transformations dues à ses fonctions successives — la notion fondamentale dans le Nouveau Testament, il semble que l'on puisse fonder cette thèse en prenant appui sur les résultats du débat autour de l'« essence du christianisme ». ouvert par Harnack, puis repris par Loisy, au début du siècle. Dans la perspective catholique, que l'on ne peut plus désormais mettre sérieusement en doute, ou du moins qui a survécu à toutes les remises en cause, ce qui dérive directement c'est-à-dire sans solution de continuité — de l'Évangile, ce n'est pas le message éthique d'un Dieu paternel, ni l'annonce eschatologique, mais l'Eglise comme le temps de l'Évangile. En un mot, c'est du Christ, dont elle annonce le message. que procède l'Eglise.

Pour l'autre terme de l'identité — l'Eglise —, il est clair que, dans sa réalisation historique, au-delà de tous les aspects « secondaires », elle est le mémorial et donc l'annonce du Christ, c'est-à-dire l'évangélisation (5). On ne peut effectivement trouver d'autre raison d'être à l'Eglise que d'être le mémorial et l'annonce de Jésus-Christ mort et ressuscité. Quand l'Eglise n'est pas cela, elle perd sa raison historique d'exister et devient contestable ; mais, très logiquement, l'histoire de cette contestation trouve ses limites dans l'Eglise elle-même, puisque l'Eglise n'est pas contestable en tant que mémorial et annonce de Jésus-Christ.

Dans cette perspective, on évite des contresens trop faciles, et il apparaît clairement que l'avenir du christianisme (ou de la foi). si l'on entend par là un christianisme libéré des contradictions d'aujourd'hui, ne passe pas par les « chrétiens anonymes » (6) d'un christianisme sans Eglise ; mais — pour autant que le permettent les paraboles du Royaume — par une Eglise qui apparaîtra, moins corrompue, plus transparente, comme le mémorial et l'annonce de Jésus-Christ. En aucun cas en effet, la reconnaissance des chrétiens anonymes, qui reste indispensable parce qu'elle exprime un élément révélé de la foi chrétienne

(4) L'expression, volontairement synthétique pour être efficace, risque de paraître imprécise. En réalité, elle exprime fidèlement ce qu'une analyse minutieuse pourrait mettre en évidence : voir P.A. Liège, *Les fondements théologiques de l'évangélisation*. Metz, 1975 (en particulier la première et la quatrième partie).

(5) Cf. H. Schlier, *Le temps de l'Eglise*. trad. fr. Tournai, 1961, p. 249-268. en laissant pourtant de côté l'accent qui y est mis sur la culture.

(6) Cf. K. Rahner, « Die anonymen Christen dans *Schriften zur Theologie*. VI. Einsiedlen, 1965, p. 545-554 ; H. de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*. Paris, 1967, p. 108-118 ; H.-U. von Balthasar, *Cordela ou l'épreuve décisive*. trad. fr.. Paris, 1966, p. 115-124.

— à savoir que la grâce nécessaire au salut est donnée à tous — ne peut constituer une solution de rechange à l'Eglise, précisément parce que l'Eglise est le mémorial et l'annonce, c'est-à-dire l'Évangile de Jésus-Christ, et qu'il ne peut y avoir de solution de rechange à l'Évangile de Jésus-Christ.

Qu'est-ce qui constitue l'Eglise comme mémorial et annonce de Jésus-Christ ? L'Esprit Saint évidemment. Parce qu'il est l'Esprit de Jésus-Christ, dans la mesure où il est « envoyé » par le Seigneur ressuscité, il n'a pas de message propre à livrer, mais il livre le message de Jésus-Christ, c'est-à-dire qu'il est « envoyé » pour susciter chez les hommes la conformation et donc la communion à Jésus-Christ. Et c'est un fait que l'Eglise naît de l'Esprit Saint à la Pentecôte.

Cette donnée objective ne va pas pourtant sans une réponse subjective. Car dans les communautés du Nouveau Testament, au don de l'Esprit Saint correspond la foi, puisqu'on reçoit l'Esprit Saint pour faire une référence consciente et voulue à Jésus-Christ (1 Corinthiens 12, 3). Cette référence explicite à Jésus-Christ constitue ainsi la ligne de partage entre croyants et non-croyants (Actes 20,21, Romains 10, 9) (7) ; c'est pourquoi elle constitue le caractère spécifique du chrétien.

Cette réalité ne signifie certes pas pour les chrétiens le monopole exclusif de l'Esprit Saint ; elle laisse leur place aux « chrétiens anonymes » ; mais elle ne reste pas, d'autre part, sans signification pour l'histoire des hommes. Dans la perspective catholique, elle fait de l'Eglise — en tant que mémorial et annonce consciente et voulue de Jésus-Christ — le « signe dressé pour les nations » (Isaïe 11,12) (8), signe indépassable (il ne s'en trouvera aucun autre plus signifiant) et dont il faudra donc objectivement tenir compte (9).

Ce que signifie ce signe et donc ce que l'Eglise propose aux hommes, c'est en dernière analyse une interprétation particulière de l'existence humaine, très précisément l'interprétation de l'existence humaine « selon Jésus-Christ ». Au-delà de tous ses avatars, l'Eglise est en fait le peuple de ceux qui, ayant reçu l'Esprit de Jésus-Christ, vivent dans son esprit, c'est-à-dire font consciemment et volontairement référence à Lui, le « suivent » dans leur vie, et donc « réalisent » objectivement le mémorial de Jésus-Christ et en font l'annonce, c'est-à-dire « évangélisent ».

L'évangélisation engendre nécessairement une histoire, précisément l'histoire de l'Eglise, qui s'insère, comme un filon, original, dans l'histoire universelle à l'intérieur de laquelle elle suscite des réactions en chaîne.

(7) Cf. H. Conzelmann, *Théologie du Nouveau Testament*, trad. fr., Paris-Genève, 1969, 75, p. 183-185.

(8) Concile Vatican I, *Dei Filius*, DS 3014.

(9) De telles expressions — comme toutes les expressions « positives » — doivent obligatoirement être replacées dans le contexte qui leur donne leur sens. Ce n'est qu'isolées de ce contexte qu'elles deviennent dangereuses, et qu'on doit les rejeter. Alors la critique est légitime : cf. I. Mancini, *Teologia ideologia utopia*, Brescia, 1974, p. 53. Toutefois, il est évident que n'est pas légitime l'opération qui rend légitime la critique. Dans ce cas, ce n'est pas la théologie, mais la critique — qui se bat contre le vide qu'elle a créé qui peut sembler creuse.

Du « mode de vie » à la culture chrétienne

L'analyse peut mettre en évidence la structure de l'évangélisation ainsi définie. Elle se compose de deux éléments : la référence constante et voulue à Jésus-Christ, qui objectivement repose sur la *révélation*, et l'expérience historique dans son devenir concret, résumée par le mot de *culture* (10).

On pourrait dire que ces deux éléments s'articulent, en ce que le premier sert de critère de jugement, tandis que le second fournit la matière du jugement. L'approximation reste cependant grossière, surtout parce qu'elle repose sur la séparation, puis la juxtaposition des notions de révélation et de culture ; partant, elle risque de conduire à sous-estimer leur corrélation foncière, notamment si l'on en conclut que de la révélation ne peut procéder une culture.

Il serait facile de retracer les raisons historiques qui ont pu conduire à cette conclusion, dans certains secteurs de la chrétienté contemporaine. A commencer par le courant barthien, qui en étirant jusqu'à l'antithèse ce qui sépare la foi de la religion, a évacué la religion — en tant que culture humaine — de l'Évangile. Ensuite, l'inspiration néopositiviste, qui a accrédité l'idée d'une science innocente, a mis du même coup en circulation — au-moins implicitement — l'idée de l'absolue non-pertinence de l'Évangile par rapport à une société au-moins assurée de sa rationalité propre. On peut même préciser que ces deux thèmes, en réagissant sur un fond de critique envers la culture chrétienne reçue, ont pu surdéterminer la conclusion en lui donnant valeur de véritable force libératrice. En tout cas, il faut bien comprendre, qu'à moins de laisser dans l'équivoque la définition de la culture, *c'est un non-sens de prétendre qu'aucune culture ne peut procéder de la référence consciente et voulue à Jésus-Christ*.

Si choquante et paradoxale que puisse sembler cette affirmation, dans le contexte sécularisé et pluraliste d'aujourd'hui, ou, si l'on veut, dans l'état de désintégration actuel de la « chrétienté », je ne vois pourtant pas honnêtement — je parle d'honnêteté intellectuelle — comment on peut l'éviter. Car si l'on doit entendre par culture toute interprétation de l'histoire humaine capable de suggérer un quelconque « mode de vie », et si d'autre part la référence consciente et voulue à Jésus-Christ produit une interprétation particulière de l'homme et du monde, comment dire qu'aucune culture ne peut découler de la révélation ? De plus, si la référence consciente et voulue à Jésus-Christ ne conduit pas à une interprétation bien définie de l'existence, et donc n'est pas traduisible en « mode (s) de vie », ou plus généralement en tout ce qui constitue une culture, comment peut-elle offrir une référence consciente et voulue à Jésus-Christ ? Si elle ne s'exprime d'aucune façon, cette référence se dissout en un pur normalisme.

Le vrai problème porte donc sur la culture chrétienne (celui de la négation d'une culture chrétienne paraissant un faux problème). C'est un problème précisément dans la mesure où la distinction entre évangélisation et culture chrétienne reste *problématique*. Il semble, en fait, que l'on doive passer sans solution de continuité de l'évangélisation à la culture chrétienne, dès lors que l'évangélisation propose aux hommes l'interprétation de l'existence que leur fournit

(10) Cf. Concile Vatican II. *Gaudium et Spes*. 53.

Jésus-Christ — qu'on pense seulement au thème fondamental de la communion au Christ —, tandis que la culture chrétienne constitue, de son côté, le style de vie cohérent avec l'interprétation de l'existence que donne Jésus-Christ. Si bien qu'en dernière analyse, la culture chrétienne est la réalisation de l'évangélisation.

Pourtant, le passage de l'évangélisation à la culture chrétienne reste un processus de détermination dans la mesure où il se fait, non par déduction logique, mais par détermination historique (en ce sens que la situation historique co-détermine la culture chrétienne) ; il s'ensuit que la culture chrétienne, comme une détermination particulière de l'évangélisation, reste toujours relative. Ceci parce que, d'une part elle est en permanence sous le jugement de la révélation (elle doit exprimer correctement la référence consciente et voulue à Jésus-Christ), d'autre part parce que l'expérience historique humaine, en continue recherche de sa propre interprétation, l'interpelle continuellement, donc la met en cause.

De sa co-détermination par l'expérience historique, la culture chrétienne reçoit en elle-même dynamisme et variété, de sorte que l'expression « culture chrétienne » avec son caractère univoque et indéterminé, devient impropre (et à l'occasion franchement ambiguë) (11). Elle ne prend son vrai sens que par référence à une situation socio-culturelle particulière, dans un milieu et pour une époque déterminés.

Entre l'équivoque et l'idéologie

Ainsi définie, la notion de culture chrétienne échappe aux critiques à juste titre soulevées par la « culture chrétienne » telle qu'elle a pu être comprise dans le passé. Car on ne se contentera pas d'en refuser le caractère univoque et anhistorique ; on récusera aussi la méthode déductive qui lui a donné naissance et le refus du pluralisme qu'elle suppose. La naissance par déduction de cette prétendue culture chrétienne prétend tirer de la révélation, directement ou par une médiation logique, la ou les forme(s) de la culture chrétienne. En réalité cette façon de procéder qui pouvait sembler acceptable dans un contexte culturel où la catégorie d'historicité était objectivement mise à l'écart, se révèle non pertinente, donc arbitraire, et relève à la limite de l'idéologie sitôt qu'émerge comme telle l'historicité. D'autre part, le refus du pluralisme s'affaiblit quand on affirme le « caractère relatif » de la culture chrétienne par rapport à l'évangélisation. De fait, cette relativité, en excluant une identification pure et simple, laisse leur place à toutes les variétés possibles de formes culturelles chrétiennes, au sein d'un même monde et d'une même époque.

On touche ici au pluralisme, qui risque de conduire à de graves équivoques. Le problème du pluralisme se pose parce qu'il s'ouvre à l'intérieur de la communauté chrétienne, et non parce qu'il naîtrait avec la disparition de la communauté chrétienne. Plus précisément, c'est pour s'adapter à la situation de

diaspora dans laquelle vit et vivra probablement de plus en plus la communauté chrétienne, que le pluralisme différencie les chrétiens sur l'éventail des choix chrétiens possibles ; il ne doit pas, en revanche, les différencier en faisant fi des choix chrétiens et en assumant par conséquent des choix non chrétiens. En fait, il devrait être évident que le pluralisme des choix culturels n'est pas un postulat ou un principe théorique nécessaire, mais seulement une possibilité historique qui découle du caractère relatif de la culture (et donc des choix culturels) par rapport à l'évangélisation. Tout l'éventail des choix objectivement relatifs par rapport à l'évangélisation constitue le champ du possible pluraliste, qui se fonde objectivement — il convient de le souligner — sur le caractère relatif de la culture par rapport à l'évangélisation, et non pas négativement sur l'absence de référence commune à l'évangélisation et à la culture (ou, si l'on veut, sur l'absence de tout rapport entre elles, comme le voudrait une thèse manifestement insoutenable (12).

On objectera que, dans le rapport ainsi posé, l'évangélisation risque d'être compromise par la culture, comme d'ailleurs l'histoire le montre amplement. Réponse : il convient d'accepter lucidement ce risque, en essayant d'éviter les erreurs du passé. Hormis le cas d'une culture pseudo-chrétienne, l'erreur consiste, en fait, non pas à lier l'évangélisation à la culture, mais à maintenir entre elles cette relation, quand elle s'est trop distendue et a, objectivement, fait son temps ; d'un autre côté, le risque réside proprement, non dans la notion de culture chrétienne, mais, plus en amont, dans la notion d'évangélisation. Le risque, ou mieux le « scandale » (1 Corinthiens 1,23), est de réduire la *kénose* de la puissance divine en termes humains (Philippiens 2,7) ; mais c'est le scandale inhérent à Jésus-Christ lui-même, avant d'être celui de sa « suite », donc de l'Eglise et de la culture chrétienne. Il s'agit ainsi d'un risque inévitable. Pour refuser de le courir, le seul moyen serait de renoncer à l'évangélisation, ce qui refuserait, pour l'Eglise, à se suicider, et, pire, à refuser l'Incarnation.

De ce rapport entre l'évangélisation et la culture chrétienne — problématique dans le sens qui vient d'être indiqué, substantiellement objectif et nécessaire — découle la nécessité d'une culture chrétienne, parce que l'absence d'une culture chrétienne signifie, en dernière analyse, l'absence de l'évangélisation. Ce n'est que lorsqu'on définit l'évangélisation par ses aspects formels et non par son message de vie (l'interprétation de l'existence humaine) que l'on peut envisager une évangélisation sans culture chrétienne. En réalité, si la culture chrétienne est la détermination historique de l'évangélisation, il est évident que l'absence de culture chrétienne comporte objectivement l'absence d'évangélisation. Que peut être une évangélisation qui n'est pas déterminée historiquement, qui n'est pas enracinée dans la situation historico-sociale des hommes ? Ce ne peut être qu'une parole privée de sens, précisément du sens humain, qui seul la rend intelligible et significative, une parole qui viendrait d'un autre monde, passant au-dessus de nos têtes, sans arriver jusqu'à nous.

(11) L'ambiguïté de l'expression peut expliquer les scrupules de ceux qui préfèrent l'éviter et la remplacer par l'expression « culture d'inspiration chrétienne » : voir Sorge, « Commento al Documento base su Evangelizzazione e Promozione umana », dans *Evangelizzazione e promozione umana*. Rome, 1976. p. 47-87.

(12) « C'est ce que Jésus a annoncé quand il a dit : " Le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom vous enseignera toutes choses " (Jean 14,26) : toutes choses, même comment vous devez vous comporter, même, dirai-je, à la limite, les choix politiques » (R. La Valle, *Coscienza cristiana e impegno politico*, Padoue, 1973, p. 20). L'expression nous semble significative précisément parce qu'elle se détache au sein d'un discours dans lequel elle ne paraît pas s'insérer de façon très cohérente.

Dans cette perspective, la notion d'évangélisation se laisse plus facilement appréhender : on découvre le péril d'une fausse évangélisation, au sens purement nominaliste du terme. Ce péril est occulté par la définition formelle de l'évangélisation, qui fait abstraction de sa référence objective et nécessaire à la culture chrétienne. Ce danger est évidemment d'autant plus grave qu'on tend à mobiliser les énergies de l'Eglise au service de l'évangélisation — tenue pour une mission d'Eglise pure et simple —, et qu'on la sépare de la culture chrétienne — tenue pour un objectif secondaire, ou en tout cas ne relevant pas directement de l'Eglise. C'est pour l'Eglise le suicide du nominalisme.

En réalité, *il n'y a d'évangélisation authentique que lorsque l'évangélisation réussit à se traduire concrètement dans des propositions culturelles* ; de son côté, une proposition culturelle n'est objectivement authentique que si elle est crédible ; inversement, si elle manque de crédibilité, elle ne pénètre pas. N'étant pas créatrice de culture, elle ne peut donc pas prêter sa voix ni donner son sens à l'évangélisation.

Enfin, et pour éviter toute équivoque, il peut être opportun de préciser que la notion de culture chrétienne est plus large que celle de « société chrétienne » (au sens, du moins, d'une organisation de l'État (13). Les deux notions ne sont pas superposables. Si une société chrétienne ne peut naître que d'une culture chrétienne, il n'est pas nécessaire pour autant qu'une culture chrétienne doive se traduire par une société chrétienne. En toute rigueur, l'exigence d'une culture chrétienne, qui est inséparable de l'évangélisation, ne comporte pas nécessairement l'exigence d'une société chrétienne (14).

Il est probablement anti-historique de prétendre instituer une culture comme alternative à la société. On a plutôt tendance actuellement à penser que la culture s'exprime à l'intérieur de la société. Cette tendance se retrouve non seulement dans le monde, mais aussi, à sa façon, dans l'Eglise, jusque dans ces oasis de « mystique vécue » que sont les « familles religieuses ». Bien évidemment, il n'y a là rien qui puisse toucher le christianisme « eschatologique », précisément parce qu'il se pose comme une contestation du — et une alternative — au primat historique. Il ne manque pas cependant d'objections assez pertinentes contre l'interprétation eschatologique du christianisme, qui ne peut se fonder que sur une utilisation douteuse des textes bibliques, loin d'être acceptée par tous (15), et

(13) Avec une terminologie différente, qui, nous l'espérons, ne prête pas à équivoque, nous entendons traduire la distinction, chère à l'âge des lumières, entre l'« état » et la « société ». Dans cette perspective, la notion de « société » est plus large que celle d'« état » ; nous disons pour notre part que la culture est plus large que la société.

(14) G. Ruggieri, *Sapienza e Storia, Per una «teologia politica r della comunità cristiana*, Milan, 1971, p. 112 et 119. Dans cette perspective, on peut non seulement accepter l'idée de la « réduction de l'Eglise au domaine privé » — précisément parce qu'elle « peut constituer une chance de manifester avec plus de clarté la diversité de cet horizon » (G. Ruggieri, *loc. cit.*), c'est-à-dire l'originalité de la culture chrétienne —, mais, en principe, du moins, on peut accepter à la limite l'hypothèse d'un choix possible entre « culture chrétienne » et « société chrétienne », si l'on réussit à démontrer, dans la perspective de la « théologie de l'eschatologie » des années 40, qu'il y a un choix à faire entre l'évangélisation, c'est-à-dire le message évangélique, et la société. Voir à ce sujet l'essai récent de G. Baget - Bozzo, *Il partito cristiano, il comunismo e la società radicale*, Florence, 1976 ; du même, « Le teologie della politica e le politiche dei cattolici italiani », dans *Aggiornamenti Sociali*, 27 (1976), p. 349-360.

(15) En particulier, l'exégèse que présente G. Baget - Bozzo, *op. cit.*, semble difficilement recevable par un bibliste. Cf., à simple titre d'exemple, H. Conzelmann, *op. cit.*, p. 360s., à comparer avec G. Baget - Bozzo, *op. cit.*, p. 122s. La thèse de ce dernier semble fondée plus sur la littérature apocryphe que sur les textes canoniques.

reste d'ailleurs plus étrangère que conforme à l'orientation fixée à la communauté chrétienne par le magistère de l'Eglise (16). Il importe en tout cas de souligner que, même si la révélation pouvait avoir interdit de construire une société chrétienne, elle ne les dispenserait pas pourtant de promouvoir une culture chrétienne. On ne peut *a' échapper... à l'obligation d'incarner la Sagesse de Dieu* (17).

Les impasses, les reculs et réductions

Dans cette perspective, *le problème de la promotion humaine n'apparaît plus seulement comme un problème socio-politique, mais bien à proprement parler comme un problème d'évangélisation, et donc de foi*, qui engage directement l'Eglise, précisément parce que c'est un problème autour duquel gravite toute la culture contemporaine. En fait, il a réussi, à sa façon, à unir les hommes, en mobilisant leurs énergies intérieures, en les passionnant et en les exaltant pour une action politique cohérente. Du même coup, il a constitué l'horizon à l'intérieur duquel toutes les propositions sur l'homme doivent prendre place aujourd'hui — et tant que durera cet aujourd'hui — pour avoir un sens, et donc pouvoir être comprises. Ce qui reste à l'extérieur, au-delà de cet horizon, reste invisible et ne peut donc être compris.

D'où l'exigence, pour l'évangélisation (interprétation de l'existence humaine selon Jésus-Christ, proposée aux hommes et donc traduite en « culture »), de se déterminer concrètement dans le contexte culturel propre à la promotion humaine, sous peine d'insignifiance, c'est-à-dire de se résoudre en une fausse évangélisation. C'est le problème où se débat l'Eglise d'aujourd'hui, mais où elle semble, à bien des égards, s'être bloquée. Aujourd'hui comme toujours, l'Eglise a une parole juste à dire, une parole de salut, la parole de Dieu, celle qu'il faut annoncer par l'évangélisation ; mais aujourd'hui, il semble qu'elle ne puisse réussir à la traduire dans une proposition culturelle — crédible — qui s'insère à l'intérieur de l'horizon culturel défini par la promotion humaine.

Une position est exemplaire à cet égard, celle de l'Eglise de France, dont l'attitude, — si nous l'interprétons bien —, est celle du désengagement, dans la mesure où elle se pense et se voit comme un simple lieu de confrontation, et seulement à travers cette confrontation, comme un lieu de vérification des positions les plus diverses (18). Si cette position peut se justifier dans un contexte historique déterminé (comme ce qui s'impose nécessairement en l'absence de toute position propre, donc comme position d'attente), elle ne peut pourtant pas se justifier en théorie, à moins de considérer que l'Eglise n'a rien à dire en la matière, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'évangélisation.

(16) Pensons seulement à la constitution *Gaudium et Spes*. qu'il faut absolument avoir présente à l'esprit quand on cite la constitution *Lumen Gentium*.

(17) G. Ruggieri, *op. cit.*, n.14, p. 114.

(18) Cf. G. Matagrín, *Politique. Eglise et foi*, Paris, 1972. — (Il n'est pas sûr que cette analyse, en elle-même judicieuse, s'applique à l'Eglise de France en son état actuel, ni que le texte invoqué en référence ait bien eu l'intention que lui prête notre ami italien. Néanmoins, la question posée ici nous concerne tous directement. Cette interpellation aussi appartient à la communion fraternelle. —N.D.L.R.).

Il est piquant d'observer qu'en ce cas la « nouvelle » position tendrait à recouvrir, et donc à confirmer, à sa façon, la lecture « dépassée » de la révélation, qui définissait l'évangélisation en ignorant la promotion humaine. En fait, dans un cas comme dans l'autre, l'évangélisation existe de soi et se définit en soi, sans référence nécessaire à la promotion humaine, tandis que, d'autre part, dans un cas comme dans l'autre, la promotion humaine n'est pas prise en considération : elle était ignorée par la lecture « dépassée » de la révélation, et elle est jugée étrangère et non-pertinente par la lecture « moderne » de la révélation.

En un certain sens, c'est à des résultats objectivement assez voisins que conduit la relecture de la révélation proposée par la théologie moderne de la *praxis* sous ses différentes formes. À cause de ses carences structurelles, elle est fatalement conduite à poser l'identité objective de l'évangélisation et de la promotion humaine. La référence consciente et voulue à Jésus-Christ, de laquelle procède l'interprétation particulière de l'existence humaine qui constitue l'évangélisation, ne peut plus prendre place qu'« à l'intérieur » de la promotion humaine — avec ses interprétations variées, lutte de libération ou révolution — ; son visage pourtant, par définition, reste celui qu'impose la situation socio-culturelle (donc ses lois immanentes) qui ne tolère pas d'interférences extérieures, et donc ne se plie pas à la référence consciente et voulue à Jésus-Christ, c'est-à-dire à la spécificité chrétienne.

Il s'ensuit que l'évangélisation — si l'on peut dire — est comme phagocytée par la promotion humaine, si bien que l'unique parole que les chrétiens ont à dire aux autres hommes est celle de la promotion humaine, libération/révolution. En annonçant cette parole aux hommes, les chrétiens, objectivement, n'annoncent plus rien qui leur soit propre, mais se surprennent à répéter un discours commun à tous les hommes, sans autre distinction que celle qui sépare les zéloteurs de la promotion humaine de leurs adversaires. L'Évangile et l'évangélisation se confondent avec la promotion humaine. Ainsi tombe la barrière qui, selon l'Évangile, tient les chrétiens à l'écart du reste de l'humanité ; elle tombe soit que s'effondrent la superstructure et l'aliénation religieuse (interprétation marxiste), soit que la foi religieuse, neutralisée par la promotion humaine, relève désormais du domaine privé (interprétation bourgeoise).

C'était au fond une issue logique, et donc prévisible, à considérer l'histoire de la théologie. Nous sommes ramenés en dernière analyse à la philosophie des lumières, et donc au rationalisme, source de la pensée de notre temps, mais qui avait déjà inspiré de façon non négligeable la seconde scolastique. Pour répondre aux exigences d'un temps qui — par suite de la Réforme et des guerres de religion qui ont suivi — voyait dans la raison un principe d'unité entre les hommes, la théologie s'est progressivement pliée au processus de sécularisation, s'ouvrant largement à la raison — et donc à la « nature » — et confinant la foi — et donc le « surnaturel » — au second plan, plan séparé, et sans interférence avec le premier.

Cette attitude fut plus apologétique que critique, et est devenue, pour cette raison, une attitude fatalement caduque. On la retrouve aujourd'hui, en dépit des leçons du passé, parce que la philosophie des lumières s'est explicitée et a réussi à imposer ses ultimes développements, ceux d'une rationalité scientifique (techno-politico-sociale) restée d'abord latente sous la rationalité proprement philosophique. En fait, même la théologie moderne de la *praxis*, née pour répondre

aux exigences de notre temps, est plus apologétique que critique. En particulier, le caractère clairement idéologique de sa lecture de la révélation (19) montre bien qu'elle élude, plutôt qu'elle ne repense, la mission propre de l'Eglise d'aujourd'hui. Cette théologie n'a en fait pas plus pratiqué une relecture de la révélation (se bornant à la soumettre à des schémas préfabriqués) qu'elle n'a repensé la possibilité culturelle que propose la promotion humaine, à la lumière de la référence consciente et voulue à Jésus-Christ (puisqu'elle s'est contentée de la recevoir telle quelle). Le problème reste donc entier.

Inversion des rapports

Pour lui trouver une solution, il convient d'adopter une démarche opposée à celle des théologies de la *praxis*. Car, si les théologies de la *praxis* ne résistent pas à un examen critique, parce qu'elles tendent à placer l'évangélisation à l'intérieur de la promotion humaine, et si pour autant la promotion humaine ne se juxtapose pas — parce qu'elle n'est pas juxtaposable — à l'évangélisation, il ne reste plus qu'à **placer la promotion humaine à l'intérieur de l'évangélisation**. Et ce, d'un double point de vue, que l'on pourrait à certains égards qualifier de positif et de négatif. Du point de vue (négatif) selon lequel la promotion humaine est soumise au jugement de l'évangélisation, d'abord. Car, dans la mesure où elle constitue un projet d'interprétation de l'existence humaine, la promotion humaine doit être, pour un chrétien, référée à l'évangélisation, c'est-à-dire à l'interprétation de l'existence humaine proposée par Jésus-Christ, en fonction de laquelle elle peut en théorie et, le cas échéant, elle *doit* en fait, subir des modifications indispensables. C'est une exigence absolue qui découle de la profession de foi qui reconnaît en Jésus-Christ l'unique sauveur des hommes. Mais aussi du point de vue (positif) selon lequel la promotion humaine est l'instrument culturel qui sert aujourd'hui à penser et à faire l'évangélisation, pour cette simple raison qu'il n'y en a pas d'autre aujourd'hui. Toute autre solution, en fait, ne peut que conduire à une fausse évangélisation.

Si l'on abandonne maintenant les métaphores, placer la promotion humaine à l'intérieur de l'évangélisation signifie deux choses. En premier lieu, penser en croyant la promotion humaine. Ce qu'on ne fait pas quand on accepte la promotion humaine en mettant la foi entre parenthèses. En second lieu, relire la révélation dans l'optique de la promotion humaine. Ce qu'on ne fait pas quand on se ferme *a priori* à toute contestation éventuelle qui peut venir de la révélation (comme le fait la théologie de la *praxis*), pas plus que quand on se contente de reconnaître un « principe chrétien », quel qu'il soit, sans le traduire dans une proposition culturelle. Il est superflu de souligner qu'on ne saurait séparer ces deux conduites à tenir, qui constituent en réalité comme la face et le revers d'une même médaille.

Pour y réussir, il convient avant tout de débloquent la créativité chrétienne, congelée et glacée par la conviction de n'avoir rien de spécifique à dire sur le

(19) Exemplaire à cet égard est l'ouvrage de F. Belo. *Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc*, Paris. Cerf. 1974.

problème de la promotion humaine, ni rien à faire pour elle. Quelle que soit la formulation qu'on lui donne, cette conviction est fautive. En outre, il convient que la promotion humaine soit pour les chrétiens un présupposé, avant de devenir un problème. Il apparaîtra à l'évidence que telle doit bien être la solution, quand l'on se rappellera que l'évangélisation ne saurait faire l'économie de la détermination culturelle et qu'il n'existe actuellement aucune alternative culturelle possible au recours à la promotion humaine.

Giuseppe COLOMBO

(traduit de l'italien par Jean et Chantal GUYON)

Giuseppe Colombo, né à Abbiate (Milan) en 1923. Après des études classiques, il fréquente la faculté théologique de Venegono (Varese), où il passe une thèse de théologie sur Blondel. En ce moment, il est professeur de dogmatique et vice-président de la faculté théologique de l'Italie du Nord (Milan). Il a publié de nombreux articles dans des revues hebdomadaires.

Membre de la rédaction italienne de *Communio*.

Jean DUCHESNE :

Pour un réalisme chrétien

Réflexion sur l'engagement syndical

L'engagement syndical rejoint souvent une attitude chrétienne : dénoncer et combattre ce que tout pouvoir humain a d'arbitraire et d'injuste. Mais le « contre-pouvoir » syndical, aujourd'hui « institutionnalisé », est à son tour critiquable : la justice divine ne se résume pas en équité dans la distribution ; elle la contredit même parfois. Reste au chrétien le devoir de s'engager en se libérant de tout asservissement idéologique.

IL paraît que ce qui caractérise le mieux les catholiques, c'est qu'ils sont « ouverts aux autres, généreux, favorables au progrès social et pour une plus grande justice ». C'est du moins ce qu'enseigne un sondage. À ce compte-là, il doit y avoir beaucoup de catholiques. Mais d'autres sondages (1) révèlent qu'on trouve un peu partout, dans (presque) tous les partis et syndicats, des catholiques plus ou moins largement minoritaires et toujours scrupuleusement anonymes. On est alors en droit de se demander comment une même foi, qui inspire d'aussi nobles idéaux (et se confond bientôt avec eux), peut bien (quand toutefois elle ne s'enferme pas dans des bavardages édifiants) se concrétiser en des engagements aussi différents, voire antagonistes.

On peut s'indigner d'un tel état de fait, et n'espérer le salut (et l'efficacité) que dans une unanimité retrouvée. On peut, à l'inverse, en prendre son parti et risquer une justification théorique au nom du pluralisme, de la liberté et du Saint-Esprit. On peut aussi prendre parti et excommunier allègrement ceux qui font d'autres choix. On peut encore nier, dissimuler ou minimiser la gravité de cette impuissance et de ces divisions (avec les divergences théologiques qu'elles recouvrent), pour

(1) Sauf indication contraire, les chiffres et les citations de cet article viennent des sondages de *La Croix* (27, 28, 29 octobre et 3, 4, 5 novembre 1977), *Le Matin* - Harris (26 octobre 1977), *Le Pèlerin* - Sofres (30 octobre 1977), *Nouvel Observateur* - Sofres (23 et 30 janvier 1978).

éviter l'éclatement immédiat du corps ecclésial en attendant des jours meilleurs. Ce sont là des attitudes que justifie la diversité des situations, des vocations et des sensibilités. Il serait aussi vain que peu chrétien de prétendre juger ici qui a tort et qui a raison. Mais au-delà des nostalgies terroristes, des laxismes doctrinaires, des inquisitions idéologiques et de la passivité prudente, optimiste et pastorale, une autre voie est peut-être possible.

Les pages qui suivent s'efforcent d'en dégrossir le tracé, à partir d'une réflexion elle-même fondée sur une expérience personnelle (2) de l'engagement syndical. Il n'est cependant pas question d'attribuer ici une valeur de norme ou d'exemple à une pratique forcément limitée. Il ne s'agit pas non plus de se livrer à l'exercice acrobatique (et plus ou moins convaincant) qui consiste à articuler consciencieusement sa foi et ses options de militant de manière à présenter le tout dans un petit paquet décentement ficelé. Mieux vaut sans doute, au risque de déplaire à la fois aux frères chrétiens et aux camarades syndiqués, dire platement ce que l'on voit et ce que l'on en pense, sans interdire que tout cela mette à l'épreuve ce que l'on croit, et surtout en laissant la charité du Christ malmener tout autant les auto-satisfactions que les sentiments de culpabilité vague.

L'institution syndicale

1. Suspecté ou respecté, aimé ou méprisé, le syndicalisme est une de nos institutions. On subit la puissance des syndicats, ou bien on la sert, on y participe et on en profite. Mais il est impossible, pour l'employeur comme pour l'employé, pour le gouvernement comme pour les citoyens (et même ceux qui ne travaillent pas ou plus), de faire comme s'ils n'existaient pas. Le syndicalisme a conquis de haute lutte (mais qui s'en souvient encore ?) *droit* de cité dans nos sociétés démocratiques et développées.

A s'institutionnaliser, les syndicats ont certainement gagné en efficacité. Ils luttent aussi légalement que légitimement pour la justice en préservant et en cherchant à étendre les droits de ceux qu'ils rassemblent (et même des autres). Ils sont officiellement reconnus comme les interprètes des travailleurs et sont souvent à même de négocier sans avoir besoin de recourir seulement à la menace ni à l'épreuve de force. Les grèves et les

manifestations sont elles-mêmes devenues rituelles et sont soigneusement codifiées. Les règles du jeu sont généralement aussi bien respectées que définies. L'action syndicale ne sort qu'exceptionnellement du cadre du droit et des coutumes établies. Et encore n'est-ce que pour établir des régularisations. Au total, les méthodes et surtout les objectifs sont plus réformistes que révolutionnaires, plus constructifs que subversifs.

Mais, et c'est le revers de la médaille, la nature défensive, revendicative et démocratique du syndicalisme a été sensiblement altérée dans le processus de croissance et d'institutionnalisation. Chose remarquable, plus un syndicat est puissant (et il n'a pour cela nul besoin d'être à la solde du patron ou du gouvernement), et plus il tend à être perçu e à la base » comme un pouvoir de plus, qui poursuit *sa* politique, parfois au mépris des besoins immédiats et des aspirations propres à certains adhérents. Le poids de l'administration, de la paperasserie et du juri-disme se fait par moment cruellement sentir, alors que le syndicalisme se donne précisément pour tâche de lutter contre ces pesanteurs. Si l'institution est efficace et rassure d'aucuns, elle en déçoit d'autres. Du coup, les syndicats sont bien moins monolithiques qu'on le croit de l'extérieur (3), et quantité d'adhérents sont de simples x clients » ou consommateurs.

L'INSTITUTION syndicale n'est pas sans rapport avec cette autre institution qu'est l'Église. À son origine, le mouvement syndical n'a pas été particulièrement catholique. Mais on ne peut pas dire qu'il soit foncièrement anti-chrétien. Même dans sa composante d'obédience marxiste, il l'a été moins agressivement, semble-t-il, que les partis politiques de même inspiration. D'autre part, on compte des chrétiens (certes isolés en leur temps) parmi les initiateurs du syndicalisme. Ils ont permis la naissance d'associations professionnelles spécifiquement chrétiennes dès que furent reconnus les droits syndicaux (4). Le syndicalisme chrétien faillit bien alors ne pas appartenir à l'institution syndicale, mais être intégré dans l'institution ecclésiale. Néanmoins, les organisations chrétiennes perdirent peu à peu leur identité confessionnelle (ou du

(3) Voir à ce sujet le sondage *Le Matin* - Harris, qui révèle l'ampleur des écarts entre les vœux des dirigeants des deux grandes centrales « ouvrières » en France et les intentions de vote de leurs adhérents. D'un autre côté, il est intéressant de noter que la C.F.D.T., on l'on est, semble-t-il, traditionnellement moins discipliné et moins « autoritaire » qu'ailleurs, doit pourtant depuis quelques années dissoudre ou exclure certaines de ses unions locales ou syndicats qui la « dépassent ». Des tensions existent aussi à F.O. entre une majorité « modérée » et certaines fédérations plus radicales, ainsi qu'à la F.E.N. entre des tendances officiellement organisées selon des clivages politiques. C'est parfois l'institution, la réputation qui fait la force des syndicats et non pas vraiment l'union.

(4) Sans doute vaudrait-il la peine d'étudier la pensée des précurseurs chrétiens du syndicalisme : Kolping en Allemagne, le proudhonien Buchez en France, Browson aux États-Unis, le Suisse Jacques Decurtins, Jacques Balmès en Espagne, etc. Le premier syndicat chrétien en France (chez les canuts lyonnais autour d'Auguste Gruffaz) a suivi de peu la loi Waldeck-Rousseau qui autorisa en 1884 les associations professionnelles. Les premières organisations catholiques de quelque ampleur apparurent dès 1887 sous l'inspiration des Frères des Écoles Chrétiennes. Le développement fut rapide : le syndicalisme chrétien comptait 120.000 adhérents en 1914 (350.000 à la C.G.T.). La C.F.T.C. fut créée en 1919.

(2) Ce n'est donc pas le directeur de la revue qui s'exprime ici en tant que tel, et donc moins encore le groupe *Communio*. D'autre part, il est essentiellement dans ces pages question du syndicalisme des grandes confédérations, et non des syndicats professionnels ou patronaux, ou encore d'usagers. Ces derniers défendent des intérêts particuliers, précis et limités (ce qui est parfaitement légitime). Les grandes centrales au contraire, dans la mesure où leurs adhérents exercent des professions très diverses et à des niveaux « hiérarchiques » également très divers, sont amenées à concevoir et appliquer de manière plus large et plus spéculative peut-être les notions de justice et de droit qui font l'objet de ce numéro.

moins devinrent indépendantes de l'institution ecclésiale), en élargissant leur audience au fur et à mesure que se consolidait l'institution syndicale et que les civilisations se « sécularisaient » (5).

Christianisme et syndicalisme apparaissent ainsi comme parallèles et nullement inconciliables. Un syndicat n'est même pas sans ressemblances curieuses avec une église. On a déjà souligné souvent les similitudes d'organisation : le secrétariat général de la confédération est un petit Vatican, les permanents sont un peu le clergé, les militants les pratiquants, la section locale la paroisse ou communauté de base, etc. Mais il y a aussi des analogies moins formelles, qui sont parfois significatives de confusions plus profondes : les alliances entre confédérations syndicales engendrent des utopies unitaires qui font penser aux espérances œcuméniques ; dans une ère « post-conciliaire », les courants « progressiste » et « traditionnaliste » s'affrontent quelquefois durement ; enfin, l'ambiance est créée par le copinage tutoyeur et les interminables parlottes qui caractérisent les milieux où l'on se dévoue tous ensemble sans compter.

Car (et la ressemblance est ici moins extérieure), un peu comme une église, un syndicat fonctionne surtout grâce au volontariat — avec les avantages et inconvénients du bénévolat. Il suffit d'« en vouloir » et d'être disponible pour se voir proposer assez vite des responsabilités. Il est relativement facile (et déconcertant) de grimper rapidement (jusqu'à un certain point) dans l'« appareil ». On ne se bouscule pas pour faire le travail, qui est souvent obscur, ingrat et toujours surabondant. Certains se découragent et abandonnent à la première déception, au moindre désaccord. L'écart est à coup sûr bien plus considérable qu'on le suppose entre l'image de marque d'une confédération (incarnée par son secrétaire général, vedette institutionnelle de l'actualité, et par les quelques conflits spectaculaires où sont engagés un tout petit nombre de militants), et la quotidienneté rarement exaltante qu'y vivent ceux qui huilent et font tourner leur petit rouage de la machine. Pour rester, pour persister contre toute raison à s'éreinter apparemment en vain, il faut « y croire ».

Les motivations

2. Mais croire à quoi ? C'est évidemment une question délicate, quand il se trouve que le militant est catholique pratiquant. C'est le cas de 7% à la C.G.T. et de 19% à la C.F.D.T. (dit un sondage). Il est désormais

(5) Il faut ici mesurer le chemin parcouru depuis 1910-1912 (condamnation du *Sillon*, qui prônait l'« entrisme » à la C.G.T., et des velléités cl'« a-cléricalisme » ou « a-confessionnalisme » dans les syndicats chrétiens d'Italie, d'Allemagne et d'Autriche) jusqu'à l'époque de Vatican II (« déconfessionnalisation » de la C.F.T.C.) : l'Eglise a changé de stratégie, confié à l'Action Catholique la mission de rechristianiser le monde et renoncé à « contrôler » les syndicats chrétiens. Dans le même temps, le syndicalisme « laïc » a évolué à partir de la rupture entre socialistes et communistes en 1920, pour acquérir progressivement une (relative) autonomie. Les syndicats « cléricaux » et ceux qui n'ont jamais été chrétiens (au contraire) peuvent ainsi appartenir à la même institution et avoir un recrutement non exclusivement idéologique ou confessionnel, quelle que soit leur « inspiration ».

établi que la foi chrétienne ne débouche pas automatiquement ni infailliblement sur tel ou tel engagement, et que, simultanément, chaque option socio-politico-économique implique toutes sortes de croyances et de grands principes d'ordre moral et philosophique. Dans un louable souci de cohérence (et peut-être par une nostalgie insoupçonnée de l'unité de passé), les chrétiens sont d'ordinaire tentés de supposer qu'une synthèse est possible. Et trois solutions semblent actuellement appliquées (6) :

a) Intégrer l'engagement dans la foi : « *Les convictions religieuses vous modèlent un état d'esprit : générosité, ouverture sur les problèmes concrets des autres. Si on n'a pas ce point de départ, on ne peut pas prendre de responsabilités...* » C'est la tentation la plus évidente. La foi est antérieure, plus intériorisée que la prise de conscience de tristes réalités socio-économiques. On estime donc, et non sans raisons, que la foi pourra donner un supplément de sens à l'indignation devant le scandale de l'injustice, et par suite à l'action militante. Mais les difficultés surgissent de tous côtés : on se coupe des frères chrétiens qui ne tirent pas les mêmes conclusions pratiques de la foi (ou sont scandalisés par autre chose) ; les camarades non-chrétiens suggèrent que cette foi est un emballage superflu pour un idéal qui se suffit bien à lui-même ; on s'épuise à vouloir convaincre les uns et les autres, et cette position n'est à la longue guère tenable.

b) Enraciner la foi dans la vie militante : « *Un chrétien qui n'est pas engagé... n'agit pas selon l'Évangile... Quand on est chrétien, on ne peut pas se passer d'engagement* ». C'est l'hypothèse que formulent surtout des militants chevronnés. Il semble que, chez eux, la « mystique » soit devenue de moins en moins spécifiquement religieuse. Mais l'inversion du rapport foi-engagement (c'est désormais le second qui est le critère de la première) ne résoud pas le problème. Car il reste des frères chrétiens qui refusent ce retournement ou considèrent que d'autres engagements sont seuls évangéliques, et des camarades syndiqués pour qui l'Évangile ne change rien. L'aboutissement logique du processus est alors, puisque le militantisme devient premier, l'abandon de la « référence chrétienne » : « *Mon éducation, ma foi ont été les " démarreurs " du processus de mon analyse politique. Mais aujourd'hui, ce qui me motive d'abord, c'est de vivre des valeurs humaines de solidarité...* »

c) Faire coexister la foi et l'engagement en les séparant : « *Je ne cherche pas à marier la doctrine marxiste avec ma foi chrétienne* » ; « *je suis chrétienne, et tout le monde le sait. Mais il n'est pas question pour moi de " christianiser " le parti* ». C'est probablement le cas le plus fréquent.

(6) Sur ce problème déjà ancien, voir J.-P. Ciret et J.-P. Sueur. *Les étudiants, la politique et l'Église*. Fayard, 1970, et J. Duchesne. *La gauche du Christ*. Grasset, 1972. Voir aussi certains témoignages rassemblés par G. Marc et G. Rivière, *La/hi du croyant inconnu*. Éditions Ouvrières, 1977. spéciale-

L'ennui est ici que l'équilibre est fragile, voire artificiel et subjectif : les deux activités, les deux « croyances » ou adhésions ne sont pas du même ordre qualitatif, si bien que l'équilibre quantitatif entre les deux n'est pas entièrement satisfaisant ; et cette synthèse toute personnelle (qui s'opère, disent les militants chrétiens « écartelés », dans l'intimité de la prière) n'a guère de chance ni de gagner une cotation tout en convertissant (à moins que ce ne soit par pure sympathie pour le brillant et vertueux équilibriste), ni de constituer un modèle universellement valable.

CETTE troisième solution consiste donc à ne pas résoudre le problème, à s'en reconnaître de fait incapable. C'est, semble-t-il, l'attitude la plus répandue. On peut l'expliquer de deux façons (qui ne s'excluent nullement).

1) Depuis la simple inscription jusqu'à l'activisme militant, l'engagement ne se fait pas uniquement (et ne s'opère peut-être même qu'exceptionnellement) à travers une adhésion inconditionnelle et durable au programme du syndicat. D'autres éléments interviennent, moins « nobles », certes, mais souvent bien plus déterminants. Il faut d'abord qu'il existe sur place une structure d'accueil (une section locale). Et l'on sait combien les différentes confédérations sont diversement et inégalement implantées suivant les régions, les professions, etc. (7). On n'a parfois guère le choix. Et dans un souci de simple efficacité, on peut décider de rejoindre tel ou tel syndicat, plus puissant, plutôt que tel autre, dont on se sent plus proche, mais qui paraît moins dynamique. Il convient ensuite de ne pas sous-estimer le rôle des sympathies personnelles : on s'inscrira là plutôt qu'ailleurs, ou nulle part, on militera activement ou non, parce que le ou les responsable(s) ont ou n'ont pas « une bonne tête », ou encore en raison de détails inavouables (montant de la cotation, espoir d'une promotion, etc.). Il y a enfin, malgré toutes les envies et sympathies, la difficulté (voire l'impossibilité) de concilier l'engagement syndical militant avec un autre (sportif, religieux, culturel, etc.), déjà très prenant. On aurait évidemment tort d'en tirer trop rapidement des conclusions politiques ou théoriques.

2) Quand il s'agit d'articuler la foi et l'engagement, l'entreprise semble actuellement sans issue. Bien que christianisme et syndicalisme soient perçus comme deux « institutions » nullement rivales, les ressemblances sont telles dans la pratique quotidienne, et il y a tant de recoupements possibles au niveau des « idéaux », avec une mode qui pousse à tout

(7) Malgré certaines implantations nouvelles et récemment quelques déplacements d'adhésions motivés par des choix idéologiques, la « clientèle » syndicale reste en France remarquablement stable, avec un taux d'adhésions (par rapport à l'ensemble des travailleurs) bien inférieur à celui d'autres pays où le syndicalisme est encore plus institutionnalisé — avec par exemple un monopole de l'embauche (que le Syndicat du Livre C.G.T. n'a pu conserver dans le conflit du *Parisien libéré*).

traduire en termes d'idéologies, que la concurrence semble inévitable. D'où la tentation d'inclure l'un dans l'autre. Mais beaucoup devinent instinctivement que cela ne peut se faire qu'au détriment de l'un et de l'autre : la foi sera absorbée dans l'idéologie, ou bien l'engagement deviendra accessoire (alors que la foi même, si elle ne peut être réduite à aucune idéologie, incite à se donner sans réserve). Il importe ici de ne pas sous-estimer la capacité des gens à mener des « vies parallèles » et à supporter des contradictions théoriques. Il en résulte bien sûr par moments un certain malaise, et presque de la mauvaise conscience. Mais cela n'empêche pas de dormir, ni de prier, ni d'agir au jour le jour.

La critique du pouvoir

3. On devine donc que l'engagement syndical est souvent ambigu. Les équivoques ne sont d'ailleurs pas le fait des seuls chrétiens (bien qu'ils en apportent quelques-unes qui leur sont propres). En effet, le statut même de l'institution syndicale est relativement paradoxal, et sa marge de manœuvre extrêmement étroite.

Face à ceux qui ont le pouvoir d'organiser et de décider, les travailleurs regroupés en (con)fédérations d'associations professionnelles pour défendre leurs intérêts et leurs droits et pour revendiquer des améliorations, au besoin en imposant des épreuves de force, exercent en permanence une fonction critique. Tout syndicat joue ainsi plus ou moins le rôle d'une opposition politique. Selon la règle de l'alternance démocratique, il devrait alors logiquement constituer un pouvoir de rechange, prêt à se substituer au pouvoir en place. Mais il s'interdit précisément, en vertu d'un principe fondamental et infrangible, de jamais prendre le pouvoir. Tout au plus peut-il y participer de manière limitée et minoritaire, dans l'hypothèse où les relations avec le pouvoir sont supposées n'être plus conflictuelles (8).

En s'enfermant de la sorte dans un rôle limité et négatif, le syndicat se condamne fatalement à ce qui peut paraître de l'extérieur comme une irresponsabilité assez égoïstement myope, ou à tout le moins naïve. Les adhérents souffrent de *ceci* ou de *cela* ? On somme alors les supérieurs hiérarchiques (ou, à défaut, le gouvernement) d'y remédier immédiatement : le syndicat n'a pas le pouvoir de le faire lui-même. Mais il prête par là aux dirigeants un pouvoir bien plus étendu qu'il n'est en réalité. Il

(8) C'est le cas aussi bien dans les pays anglo-saxons que dans les démocraties populaires. Mais cela ne va pas sans quelques répugnances et difficultés. Par exemple en Grande-Bretagne l'an dernier, un projet visant à introduire systématiquement des représentants syndicaux dans les conseils d'administration des grandes entreprises n'a guère soulevé d'enthousiasme chez les *Trade Unions*. Et l'on sait les tensions qui existent aussi bien en Pologne (grèves « sauvages » de 1972) qu'aux Etats-Unis, où l'*United Auto Workers' Union* semble se préoccuper bien peu d'améliorer les conditions du travail à la chante chez Ford et condamne en vain les sabotages par lesquels les ouvriers expriment leur « frustration ».

y a des impératifs « techniques » et de rentabilité (9). Il y a également un arsenal de lois auquel tout dirigeant est soumis, tandis qu'il relève généralement d'un ministère qui dépend lui-même peu ou prou de celui des finances, lequel ne dispose finalement de pas plus de « sous » qu'il y en a. En dernière analyse, la question est de savoir si le « gâteau » à partager le plus équitablement possible (10) peut (et doit) augmenter indéfiniment, et si telle revendication, toute légitime qu'elle soit (ou tel programme déduit des injustices constatées) y contribueront. Encore convient-il, à ce propos, de ne pas se cantonner à une économie nationale, et de prendre en compte la situation mondiale. On sait la gravité dramatique des problèmes qui se posent dans le tiers et le quart monde. Et s'il est exact que renoncer à combattre les injustices dans les pays riches n'aidera certainement pas ceux qui en sont à survivre péniblement, on peut toujours se demander si la défense d'un pouvoir d'achat y participera.

ÉVIDEMMENT, la plupart des syndicats reconnaissent les limites du pouvoir qu'ils affrontent, soit implicitement (en se montrant « raisonnables »), soit explicitement (en incriminant le « système », la société, etc.). Mais dans le premier cas, ils se limitent eux-mêmes. Et dans le second, il faut bien reconnaître que les anathèmes, pour justifiés qu'ils soient, ne sous-entendent de solution qu'à longue échéance. Dans l'immédiat, les travailleurs restent des victimes, et savoir de quoi ou de qui ne les console guère et ne les rassasie pas davantage. Et dans ces conditions, le syndicat se limite à n'être qu'une « force d'appoint » pour la coalition d'opposition politique (et une « courroie de transmission » du pouvoir en cas de changement de gouvernement), ou bien à échafauder des « projets de société » qui paraissent mythiques dans la mesure où l'on est encore à préparer l'évolution des mentalités qui en permettrait des ébauches de réalisation (11).

(9) L'ensemble des revendications syndicales récentes (locales ou globales), quelques fondées qu'elles soient « sur le terrain », peut amener à se demander s'il est possible, même dans l'idéal, d'offrir à chacun, ou et *quand* il veut, un travail suffisamment intéressant et rémunéré. Il faut un bel optimisme pour supposer que, si toutes les exigences sont satisfaites, il en résultera un ensemble harmonieux ou tout simplement viable. C'est pourquoi il est logique qu'une partie du mouvement syndical rejoigne aujourd'hui les écologistes pour soutenir que le maintien (et *a fortiori* l'élévation) du niveau de vie se fait trop souvent au détriment de sa qualité : peut-on lutter en même temps pour l'augmentation du pouvoir d'achat (et donc de consommer) et contre le pillage de la planète. Les conditions de travail dégradantes, etc. ?

(10) Question subsidiaire : que signifie « le plus équitablement possible » ? À chacun selon ses besoins n'est pas une réponse, car il faut encore définir ces besoins. Chacun n'a pas les mêmes (au départ), et ils augmentent vite. À chacun selon son mérite n'est pas plus satisfaisant : au nom de quoi en juger ? L'efficacité est un critère tout aussi redoutablement inhumain que sont changeants ceux de la morale socio-politique.

(11) On pensera ici bien sûr à l'autogestion chère à la C.F.D.T., et qui est certainement bien plus mythique (significative et stimulante pour l'imagination) qu'utopique (chimérique). Les ambiguïtés demeurent néanmoins : a) l'autogestion est limitée par la « planification démocratique », notion elle-même équivoque ; b) si la description du « paradis » autogestionnaire est souvent séduisante, manque la définition des moyens pour y parvenir ; c) les conditions d'application de l'autogestion ne sont guère envisagées : une unanimité serait évidemment souhaitable (mais est-elle réalisable ?), et au minimum l'accord d'une majorité (mais alors que faire des minoritaires ?). L'autogestion a en fait un enracine-

Ceci dit, le rôle des syndicats est très loin d'être purement négatif. La pression constante qu'ils exercent sur les différents pouvoirs a incontestablement rendu possibles des mesures « sociales » dont l'intérêt (la justesse autant que la justice) n'est désormais plus mis en doute, mais qui n'auraient sans doute pas été prises spontanément. Que des progrès restent à faire est peut-être moins évident pour tout le monde. Mais le bien-fondé d'une revendication qui paraît d'abord irréaliste et démagogique peut finir par être admis. Certaines idées font leur chemin. Et des congés payés, de la retraite, de l'allocation-chômage et du salaire minimum à la mensualisation, la décentralisation, la transformation des rapports hiérarchiques et la réduction de l'éventail des salaires, il faut avouer qu'elles ne viennent pas toujours toutes seules aux pouvoirs capables de les appliquer.

D'autre part, même s'ils ne sont pas absolus, les divers « pouvoirs » existent bel et bien. Et ils ne sont pas exercés de manière infaillible, ni même toujours équitable. Quelle que soit la taille du « gâteau », beaucoup dépend de la façon de le découper. Quelles que soient les lois, il reste à les mettre en pratique. Enfin, les impératifs techniques ou la conjoncture peuvent fort bien servir d'alibis implacablement inhumains. Des abus sont commis, par incurie, ignorance et incompétence d'ailleurs bien plus que par volonté délibérée. L'engagement militant dans une organisation syndicale est à coup sûr un moyen de travailler à redresser ce que tout pouvoir humain (que ce soit celui de l'état, d'intérêts privés ou des « technocrates ») a inévitablement d'arbitraire. Car « *sans la justice, le pouvoir n'est que du brigandage en grand* », disait saint Augustin (*Cité de Dieu*, IV, 4).

PEUT-ÊTRE est-ce là une des raisons, et non la moindre, pour lesquelles les chrétiens sont si volontiers syndicalistes et militants. Comment pourraient-ils ne pas critiquer ? « *La confession de la foi conteste la prétention du politique à s'ériger en instance absolue* » (12). En critiquant le pouvoir, et en refusant en même temps par principe de se l'approprier et de s'y identifier, le syndicalisme rejoint une attitude chrétienne fondamentale. Peut-être consiste-t-elle à nier que le pouvoir dans la cité comme dans l'entreprise soit jamais le « père » que ce dernier entend toujours plus ou moins être pour ceux sur lesquels il a autorité, en leur assurant qu'il prend soin d'eux. Le paternalisme (celui du patron ou du tsar d'avant comme d'après la révolution) impose une idole qu'il faut briser dans la mesure où elle singe le seul vrai Père et veut se substituer à Lui.

(note 11- fin)

ment politique (prise et exercice du pouvoir) qu'un syndicat ne peut, de par sa nature même, assumer à lui seul. Cependant, l'« idéal » autogestionnaire fait sans doute éclater le cadre traditionnel du politique, dans la mesure où il dépasse la dialectique maître-esclave (cf. Michel Costantini, « La dialectique finira-t-elle par ne plus casser des briques ? », *Communio*, I, 6, p. 62-69).

(12) Corinne Marion, « La cause du monde », *Communio*, I, 6, p. 3.

Mais dans l'affaire, les disciples du Christ n'ont pas le monopole de la critique du pouvoir. Et les chrétiens, s'ils veulent le demeurer, ne peuvent faire qu'«-un bout de chemin » avec la contestation institutionnalisée. Car la critique syndicale, si elle refuse de voir dans le détenteur du pouvoir un père, n'en conclut pas pour autant qu'il y en a un, ni qu'Il est « aux cieux ». D'un autre côté, l'institution syndicale dispose elle-même d'un pouvoir certain, même s'il est volontairement limité. Et ce « contre-pouvoir », enfant prodigue des sociétés d'abondance, n'est pas au-dessus de toute critique. Cela ne signifie pourtant pas que la foi chrétienne oblige à succomber à la tentation anarchiste avec laquelle le syndicalisme flirte parfois. Car pour un chrétien, le pouvoir n'est pas fatalement mauvais en lui-même. Celui qui détient quelque puissance peut renoncer à s'ériger en idole et agir, consciemment ou non d'ailleurs, à l'image du Père des cieux.

C'est ce qu'avait déjà compris Isaïe, qui affirmait que Dieu avait choisi et « oint » Cyrus, l'envahisseur, l'opresseur : « Je t'ai appelé par ton nom, ...sans que tu me connaisses, ...pour qu'on sache du levant jusqu'au couchant que tout est néant, sauf moi » (*Isaïe* 45, 4-6). Jésus lui-même dit à Pilate que « tout pouvoir est donné d'en-haut » (*Jean* 19, 11 ; cf. 3, 21, et *Romains* 13, 1). Et saint Augustin explique que « c'est le seul vrai Dieu... qui a élevé au pouvoir Auguste et aussi Néron, ...qui a donné sa grandeur au chrétien Constantin et aussi à Julien l'Apostat r (*Cité de Dieu*, V, 21). On peut entrevoir là combien la justice divine diffère de la justice des hommes, qui voudrait que les tyrans, exploiters et autres « méchants » agissent non seulement contre Dieu, mais encore malgré lui et presque à son insu. Comme tout alors serait facile ! Ceux qui se jugent « bons » et persécutés injustement n'auraient qu'à rappeler à un Dieu décidément bien distrait et permissif ce à quoi ils estiment avoir droit, et exiger son soutien inconditionnel...

Quelle justice?

4• Il est difficile de confesser la foi chrétienne tout en annexant de la sorte le bon Dieu. C'est pourquoi les militants, s'ils restent chrétiens, ont tellement de mal à coordonner leur engagement et leur foi. C'est pourquoi également, malgré tous leurs efforts et les gages qu'ils s'échinent à donner, ils sont des militants un peu suspects (et en tout cas « torturés »). Et pour trois raisons.

1) La foi interdit de se faire trop d'illusions sur l'efficacité, la bonté et la justice de quelque pouvoir que ce soit. Le militant chrétien est au fond de lui-même toujours un peu sceptique devant ce que lui promettent les programmes non seulement du patron et du pouvoir politique, mais aussi des organisations syndicales. Il sait que la justice divine n'a pas pour objet l'instauration de la prospérité générale, et ne se résume pas non plus négativement dans l'abolition de l'exploitation de l'homme par l'homme. Car la fraternité universelle reste utopique si elle ne rassemble

pas des « enfants de Dieu ». Aucun pouvoir (ou contre-pouvoir) politique n'est en mesure de réaliser cette unité, ni même d'y faire définitivement obstacle. Au contraire, les excès (évidents) aussi bien que les succès (toujours limités, relatifs et fragiles) de ces pouvoirs n'empêchent pas Dieu d'intervenir, d'instruire et d'appeler. Que ce soit en faisant sentir que « l'argent ne fait pas le bonheur » ou en éprouvant ceux qui l'avaient oublié, que le pouvoir donc soit « bon » ou « mauvais », Dieu agit, aime et cherche à sauver. Ce n'est pas que l'injustice ou l'oppression lui soient jamais « agréables ». Mais c'est qu'elles peuvent avoir un sens, une signification, et que l'élimination de toutes les iniquités, en admettant qu'elle soit possible et même qu'elle puisse être durable, ne réglerait rien définitivement.

2) Dans ces conditions, la conception chrétienne de la justice ne coïncide que partiellement avec le sens humain de l'équité dans la distribution. On peut schématiquement discerner deux aspects, apparemment contradictoires, entre lesquels les chrétiens semblent toujours hésiter dans leurs attitudes.

D'un côté en effet, la justice de Dieu s'oppose clairement et strictement à ce que soient bafoués les droits des gens, surtout par ceux qui tiennent explicitement et consciemment leur pouvoir d'en-haut. L'Écriture ne laisse à ce sujet planer aucune ambiguïté : « Yahvé traduit en jugement les anciens et les princes de son peuple : " C'est vous qui dévastez la vigne et recélez la dépouille du pauvre. De quel droit écrasez-vous mon peuple et osez-vous broyer le visage des pauvres ? " » (*Isaïe* 3, 14-15). Le Nouveau Testament va plus loin encore, avec l'amour du prochain (voir la parabole du bon Samaritain, *Luc* 10, 29-37), qu'il faut servir, soigner et soulager de sa misère, non pas parce que l'imagination religieuse incite à voir Dieu à travers ou au-delà de lui, mais parce que le Christ en personne s'identifie lui-même, et aussi indissolublement que possible, au moindre de ceux qui ont faim ou soif, qui sont étrangers, nus, malades ou en prison (*Matthieu* 25, 31-46). La règle de l'équité apparaît avec la recommandation de faire pour les autres exactement ce qu'on voudrait qu'ils fassent pour soi (*Matthieu* 7, 12). Pas question donc de se croiser les bras, ni de laisser quiconque souffrir ni même manquer en se disant que c'est, après tout, dans l'ordre des choses en ce monde (13). Si l'homme se résigne assez facilement du malheur de son prochain, Dieu, lui, n'accepte pas l'usage aveugle et orgueilleux du pouvoir qu'il donne (*Isaïe* 47, 6-7) (14).

(13) Le devoir d'agir concrètement dans le monde incombe plus particulièrement aux laïcs, bien sûr, mais n'exclut pas l'« action contemplative », qui peut constituer une vocation à elle seule et n'est même facultative pour personne.

(14) On a longtemps compris l'amour du prochain exclusivement comme une incitation aux « bonnes œuvres » charitables, qui consistent à soulager la misère rencontrée. Mais on s'est rendu compte que, s'il fallait bien lutter contre les effets de l'injustice et du « brigandage » (en grand et en petit), il fallait aussi tenter de s'attaquer aux causes immédiates, c'est-à-dire intervenir au niveau des structures socio-

(fin de la note page suivante)

MAIS d'un autre côté, il est non moins clair qu'il serait absurde de comprendre la justice dont il est à deux reprises question dans les Béatitudes (*Matthieu* 5, 6 et 10) comme la répartition équitable des biens matériels entre tous afin que nul ne soit en droit de récriminer et revendiquer (15). Car la justice du Père ne consiste pas seulement à faire en sorte que ses enfants jouissent des droits qu'ils se reconnaissent ou s'inventent eux-mêmes. D'ailleurs, ils n'en revendiquent finalement que bien peu. Ce qu'exige le fils prodigue (et que son père lui donne aussitôt sans difficulté) n'est plus grand chose quand tout est dissipé et ne lui a procuré que des plaisirs fugitifs (*Luc* 15, 11-20). Dieu a en fait bien plus d'ambition pour l'homme que l'homme lui-même, et la justice du Père des cieux outrepassa de beaucoup tout ce que peut imaginer le droit humain. Le frère aîné du fils prodigue l'apprend à ses dépens (*Luc* 15, 25-32), comme l'enseigne aussi la parabole des ouvriers de la onzième heure (*Matthieu* 20, 1-16). La justice divine, c'est la miséricorde (16), dont la gratuité fait fi non seulement du mérite, mais encore du droit et de toutes les systématisations trop rigides. C'est ce qu'illustre l'histoire de Job (17).

L'écart est insondable entre cette justice et l'équité strictement définie et jalousement soupesée. Aussi le juste, celui qui est prêt à donner à chacun bien, plus que ce qui lui est dû, se voit-il condamné. « *Car le monde est trop égoïste pour que les hommes se traitent comme des frères; le monde manque trop de cœur pour édifier la justice et établir la paix* » (18). Le scandale est ici non seulement que l'innocent transgresse les lois et prétende aller plus loin, mais encore et surtout qu'il se laisse condamner « sans résistance » (*Jacques* 5, 6), sans revendiquer ni même faire valoir ses droits. L'amour du prochain va jusque là, jusqu'à la Croix. Et si d'autres aussi sont prêts à donner leur vie pour leur cause, personne d'autre que les chrétiens ne croit que la justice divine ressuscite celui qui s'est abandonné à la volonté du Père et que le monde semble avoir vaincu.

3) Les chrétiens sont alors accusés d'impuissance et de mièvrerie. Ils ont l'air paralysés au plus fort du combat : l'amour du prochain les incite d'abord à ne tolérer aucune injustice et à s'engager à fond ; mais la miséricorde divine rend vaine la justice humaine et semble mystérieusement se

(note 14-fin)

économico-politiques. « Il est vrai — et c'est heureux ! —, les chrétiens découvrent la dimension politique de la charité » (Mgr Etchegaray, Discours d'ouverture à l'Assemblée des évêques français, Lourdes, novembre 1977). L'action politique, l'engagement syndical ne dispensent évidemment pas de l'action caritative, ni en fait, ni en droit : car la réforme des structures et même leur arrivée à la perfection ne résoudrait pas tout... Beaucoup de communautés chrétiennes (les paroisses surtout) semblent actuellement redécouvrir l'action caritative —4(et c'est heureux » !

(15) Voir dans ce numéro la mise au point du P. André Feuillet.

(16) Voir Claude Bruaire, « Politique et miséricorde », *Communio*, I, 6, p. 18-22.

(17) Voir Jean Lévêque, « Souffrance et métamorphose de Job », *Communio*, II, 3, p. 6-16, et Philippe Nemo, « Job et l'excès du mal », dans *La confession de la foi*, col. *Communio*, Fayard, 1977, p. 57-66.

(18) Cardinal Renard, *Où va l'Église ?*, DDB, 1977, p. 115.

manifester surtout dans l'iniquité : où le péché abonde, la grâce surabonde (*Romains* 5, 20). Du coup, pour eux, le mal n'est plus seulement la misère matérielle de ceux qui sont spoliés, mais aussi l'orgueilleux refus de la miséricorde, la volonté de tout sauver en ayant raison de l'opresseur par ses propres forces.

Concrètement, les chrétiens tentent d'ordinaire de surmonter cette contradiction en parlant d'amour. Ils rêvent de construire un monde où l'on s'aimerait — prétention d'autant plus inconvenante qu'il est évident qu'ils n'y parviennent pas entre eux. Mais ils supportent mal que, dans une organisation syndicale, et plus encore politique, la force soit un moyen, voire une fin en soi (quand il s'agit de prendre le pouvoir et de le conserver). La puissance et l'argent, parce qu'ils ne sont pas tout, leur paraissent « sales ». Ils voudraient au moins « moraliser » ces jeux sordides. Cet idéalisme ne va pas sans quelque naïveté. Le protestant socialiste Michel Rocard remarque pertinemment : « *L'Église catholique fournit effectivement de nombreuses motivations de type moral à l'engagement militant. Mais l'activité politique est très dure... En face de cette réalité, les réactions qui appliquent un raisonnement moral sur le choix des moyens à mettre en œuvre à chaque moment... interdisent pratiquement à une organisation, fût-elle politique, d'avoir une conduite commune, créent des réflexes " basistes " et constituent un affaiblissement colossal* ». L'amour est bien sûr agaçant pour les gens sérieux quand il tourne au sentimentalisme impuissant.

Aime et fais ce que tu peux

5. Tant pis pour ceux qui voudraient canaliser cet amour à leur profit. . Et malheur à ceux qui, malgré toutes leurs bonnes intentions, détournent cet amour d'un côté ou de l'autre, en le réduisant au devoir d'agir, ou en prêchant une résignation coupable. L'activisme fanatique n'est pas plus chrétien que la passivité émue. Pour préserver ce que Claude Bruaire appelle « *le droit de Dieu* » (19), il s'agit de ne pas succomber à l'apparente impossibilité de concilier les affirmations du christianisme. Un fil aussi ténu que solide les relie.

Que le pouvoir et sa contestation soient à la fois nécessaires et critiques permet aux chrétiens de s'engager avec une liberté d'action bien plus grande que s'ils se limitaient à l'un ou l'autre rôle. L'engagement est alors d'une certaine manière un devoir : on n'a pas le droit de se désintéresser des problèmes d'intendance (cf. *Luc* 12, 42-46). Si l'équité ne résume pas la justice divine, l'injustice encore bien moins. Cependant, le service du prochain exclut tout asservissement d'ordre pseudo-mystique à la tâche entreprise, et toute vision partielle des réalités (ou leur réduction idéologique ou affective).

(19) C'est le titre de son livre publié en 1974 chez Aubier-Montaigne.

Ce réalisme sans mépris ni méprise, sans illusions ni détachement hypocrite ne devrait pas autoriser les chrétiens à ignorer l'existence des conflits, ni à considérer que l'utilisation des rapports de force, les négociations et les compromis soient immanquablement un mal. Si *tout* pouvoir vient « d'en-haut », *aucun* ne peut se substituer au Père. Et dans ces conditions, sauf l'exception prévue et soigneusement codifiée du « tyrannicide » (20), un équilibre doit être inlassablement recherché — inlassablement parce que cet équilibre est toujours précaire, parce que les pouvoirs qui s'affrontent sont limités et s'exercent en des domaines où tout est finalement mesurable.

Un tel pragmatisme n'empêche certainement pas, bien au contraire, que l'amour du prochain peut et même doit être étendu aux « ennemis » (*Matthieu* 5, 43-47), et *a fortiori* aux adversaires, surtout dans les conflits sociaux organisés et institutionnalisés. La renonciation à la haine, au droit de ne pas aimer ne signifie toutefois aucunement qu'il faille se laisser faire. L'engagement syndical consiste à défendre les autres, et non pas soi-même. Être prêt à donner sa vie ne veut évidemment pas dire consentir à donner celle des autres, les laisser tomber en leur expliquant qu'il n'y a rien à faire et qu'il n'ont qu'à se résigner. Si elles sont plus contraignantes que le croient ceux qui souffrent, les limites du possible sont plus souples que l'imaginent ceux qui exercent leur petite part de pouvoir. Il n'en demeure pas moins que, dans l'action syndicale, certains moyens sont exclus, et d'abord le dogmatisme idéologique, qui réduit tout conflit à un schéma manichéen où l'adversaire n'est plus qu'un pantin maléfaisant auquel il *faut mentir* et qu'on a envie de détruire sans pitié. Il ne peut être question de rendre « le mal pour le mal » (*1 Thessaloniens* 5, 15; *Pierre* 3, 9). Seul Dieu peut « tirer le bien du mal » (*Romains* 11, 32), mais pas si on le « tente », si l'on opte pour la politique du pire. La miséricorde divine peut appeler d'autres Cyrus. Le militant chrétien sait qu'il est des défaites qui incitent à la conversion, des triomphes qui endurent le cœur et des revers qui sont des victoires sur la puissance du Mal. Il n'oublie donc pas que, dans son action, qui est nécessaire et jamais suffisante, il peut se tromper et échouer.

CAR tout réalisme est fondé sur la connaissance de faits et sur leur interprétation. Pour libérée qu'elle soit par la foi de tout préjugé, l'intelligence qu'a chaque chrétien des réalités qu'il rencontre est limitée — comme le sont ces réalités elles-mêmes et comme l'est toujours sa sainteté. Celle-ci n'est d'ailleurs pas un brevet d'infaillibilité en tous domaines. Certes, le chrétien ne peut pas se boucher les yeux. Mais il doit assumer le risque des options qu'il prend avec des objectifs et des moyens restreints. Au bout du compte, ce qui est décisif, puisque l'engagement est nécessaire mais non suffisant, c'est d'aimer et de faire *tout* ce que l'on peut. C'est de faire que l'amour ne soit pas un vain mot. C'est

(20) Cf. Saint Thomas. *Somme Théologique*. J1a1Jae. q. 64. a. 3 et *De Regno*. I. 6.

de prendre un parti, malgré les doutes et les incertitudes, et en ayant jusque là foi en la miséricorde divine. Ce n'est donc pas l'orientation ou la coloration de l'engagement, qui constitue seulement ce que l'on pense être la meilleure solution, ou plutôt la moins mauvaise dans un contexte donné. D'où il ressort qu'en la matière, la pluralité des options est moins légitime en elle-même que simplement possible (dans certaines limites, car il y a des incompatibilités que le Magistère tente de préciser), en raison de la diversité des situations et des jugements qui peuvent y être portés.

Il faut alors renverser la conception habituelle du rapport entre la foi et l'engagement. On considère généralement que la foi est chose privée, intime, individuelle, et que l'engagement est affaire collective, solidaire, etc. Mais il semble bien que, tout à l'opposé, les analyses que l'on tente et les conclusions qu'on en tire sous forme d'options soient personnelles, et que l'amour qui incite à voir et à agir, qui juge et qui rassemble, ne puisse être l'exclusivité de personne ni d'aucun groupe ou classe sociale. Cet amour est lui-même l'origine et le prolongement d'une foi et d'une prière qui ne sont jamais solitaires, mais sont essentiellement celles d'une communauté ; l'Église de Jésus-Christ. À l'inverse, les collectivités humaines (nationales, corporatives ou « de classe ») apparaissent comme des conjonctions précaires et parfois conflictuelles d'intérêts particuliers. Elles se forment « pour » et « contre » d'autres et reproduisent entre elles les relations d'opposition et de solidarité que connaissent en leur sein les sous-groupes et les individus. Seule la charité du Christ peut produire une véritable communion (21).

Laissons donc cet amour juger selon sa justice, sa miséricorde, l'action pour laquelle il nous libère. C'est dans un réalisme sans rigidité ni faiblesse qu'il nous engage, et non dans les systèmes et les organisations qu'il nous donne comme des moyens dont il nous revient d'apprendre à nous servir pour servir nos frères. Car cet amour qui nous a créés et qui nous sauve est certainement ce qu'il y a de plus réel et de plus réaliste (22).

Jean DUCHESNE

(21) L'Église a évidemment, à chaque époque, dans la tâche qui lui incombe de préserver dans la société le droit d'être chrétien, sa politique, bonne ou mauvaise d'ailleurs, et qui n'est pas du domaine de l'infaillibilité. Quant aux conflits et au pluralisme au sein de l'Église, ils n'en reflètent certainement pas l'identité et l'originalité profonde parmi les sociétés humaines. Ces divergences ont d'ailleurs pour limites le schisme et l'hérésie — et là, l'autorité du magistère et du souverain pontife s'exerce à plein. Mais dans l'Église, le pouvoir de la « hiérarchie » n'est pas un pouvoir politique (cf. Louis Bouyer, *L'Église de Dieu*. Paris, Cerf, 1970, p. 436-478).

(22) Cf. Jean Daniélou, *L'oraison, problème politique*, Paris, Fayard, 1965, p. 120-122, et *Contemplation, croissance de l'Église*, col. Communio, Fayard, 1977, p. 3-12.

Jean Duchesne, né en 1944. Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud, 1966, agrégation d'anglais, 1970. Enseigne dans un lycée et milite au Syndicat Général de l'Éducation Nationale-C.F.D.T. à Paris. Marié, trois enfants. Publications : *Jésus-révolution, made in U.S.A...* Paris, Cerf, 1972 ; articles dans *Concilium, Etudes, Axes, Résurrection*.

Roger HECKEL :

Justice et Paix

La commission pontificale " *Justitia et Pax* "

La commission pontificale « Justitia et Pax » offre un exemple d'engagement collectif de l'Église dans les débats sociaux et les problèmes politiques. Elle tente de préciser concrètement les médiations nécessaires entre ces réalités et la Révélation.

EN instituant la Commission Pontificale *Justitia et Pax* (CPJP), d'abord à titre expérimental (1), puis comme dicastère stable de la Curie romaine (2), Paul VI a voulu répondre à un souhait du Concile Vatican II : « ...le Concile, pour sa part, estime très souhaitable la création d'un organisme de l'Église universelle, chargé d'inciter la communauté catholique à promouvoir l'essor des régions pauvres et la justice sociale entre les nations » (3).

L'accent est sur la justice internationale, parce que, comme l'écrira Paul VI dans *Populorum Progressio*, « la question sociale est devenue mondiale » (n° 3). Cette dimension mondiale ne saurait évidemment faire oublier que la justice et la paix se construisent à tous les niveaux de l'existence sociale. D'ailleurs, le chapitre de *Gaudium et Spes* où le Concile exprime son souhait conclut tout un itinéraire : après avoir mis en évidence, dans la première partie du document, les éléments constitutifs de la vocation humaine (4), le Concile, dans la deuxième partie, accompagne les efforts concrets des hommes depuis la cellule familiale jusqu'à la communauté mondiale, en passant par la vie culturelle, économique et politique : les développements du chapitre final sur la justice et la paix internationales supposent tout ce qui précède. C'est donc dans une fidélité profonde au mouvement de *Gaudium et Spes* que Paul VI, dans le *Motu Proprio* « *Justitiam et Pacem* », explicite et élargit la formulation de la demande du Concile lorsqu'il écrit : « Promouvoir la justice et la paix, pénétrer de la lumière et du ferment

(1) *Motu Proprio* « *Catholicam Christi Ecclesiam* » du 6 janvier 1967.

(2) *Motu Proprios Justitiam et Pacem* . du 10 décembre 1976.

(3) *Gaudium et Spes* n° 90, par. 3.

(4) C'est l'objet des trois premiers chapitres de cette partie : la dignité de la personne humaine, la communauté humaine, l'activité de l'homme dans l'univers.

évangéliques tous les domaines de l'existence sociale. (...) étudier en profondeur la doctrine sociale du Magistère. la faire connaître amplement par des moyens appropriés et s'efforcer d'en obtenir la mise en œuvre pratique à tous les niveaux de la société ». Le pape félicite la Commission d'avoir, au cours des dix années de la période expérimentale, « étudié avec soin et mis en œuvre la doctrine et les prescriptions de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* et des autres documents du Magistère ». Cet élargissement de la perspective rejoint d'ailleurs l'expérience des grandes conférences internationales : en prônant un « nouvel ordre mondial », elles renvoient de plus en plus, à travers le concept de *self-reliance* notamment, aux nécessaires transformations de la vie sociale à tous les niveaux, en commençant par les plus élémentaires.

L'existence et la mission de la CPJP tirent donc leur signification de la conception que l'Église se fait de sa responsabilité générale envers les hommes appliqués à construire des sociétés plus justes et plus pacifiques: Ce qui pose aussitôt la question : quel lien y a-t-il entre la Justice et la Paix comme dons de Dieu et l'œuvre humaine de justice et de paix dans la vie sociale ?

Avec beaucoup de réalisme. *Gaudium et Spes* ne commence pas par se demander abstraitement si l'Église doit s'intéresser aux besoins terrestres des hommes. Faire de ce débat un préalable c'est se condamner à s'y enliser. Le Concile commence par faire route avec les hommes, par les écouter, par répondre à quelques questions fondamentales qu'ils se posent. Ensuite seulement, au chapitre 4 de la première partie, il fait une halte et met en évidence, sur l'itinéraire concrètement parcouru, l'apport spécifique de l'Église. La CPJP s'efforce de suivre cet exemple : depuis dix ans, elle est présente aux grands débats de l'humanité actuelle et s'efforce de les éclairer à la lumière de l'Évangile et de l'enseignement social du Magistère. Mais elle a besoin périodiquement de faire une halte et de vérifier les fondements théologiques de son action. Nous sommes assurément à un moment où une telle vérification est urgente (5).

L'ÉVANGÉLISATION, écrit Paul VI dans son Exhortation *Evangelli nuntiandi*, contiendra toujours — base, centre et sommet à la fois de son dynamisme — une claire proclamation que, en Jésus-Christ, le Fils de Dieu fait homme, mort et ressuscité, le salut est offert à tout homme, comme don de grâce et de miséricorde de Dieu. Et non pas un salut

(5) Avant de contribuer à cet effort, il est bon de bien situer la CPJP dans la vie de l'Église. La CPJP est née de tout le courant « social » qui a abouti à *Gaudium et Spes*. Ce courant a mûri d'abord dans les églises particulières, non sans des régulations et des impulsions décisives de la papauté (encycliques sociales). Comme souvent dans la vie de l'Église; la création d'un organisme central signifie consécration et coordination, non résorption, dans un mouvement unitaire, des initiatives légitimement diverses. La CPJP n'est ni un « super-centre » social, ni un « mouvement ». Elle se veut un service désintéressé qui aide les diverses composantes de l'Église (conférences épiscopales, curie romaine, mouvements d'apostolat), sans interférer dans leurs compétences propres, à intégrer dans leur activité la préoccupation pour la promotion humaine (développement, libérations multiformes, justice sociale, paix, promotion des droits de l'homme...). Des expériences communes et une responsabilité historique particulière nous lient aux commissions « Justice et Paix » qui ont surgi en divers pays ; ce lien, toutefois, n'est pas exclusif et il ne fait pas des commissions nationales des « sections » de la Commission pontificale : les commissions nationales relèvent des conférences épiscopales ; elles ont d'ailleurs des statuts très divers, tant pour les tâches plus ou moins amples que pour le caractère plus ou moins officiel qui leur sont reconnus par les évêques concernés.

immanent, à la mesure des besoins matériels et même spirituels s'épuisant dans le cadre de l'existence temporelle et s'identifiant totalement avec les désirs. les espoirs, les affaires et les combats temporels, mais un salut qui déborde toutes ces limites pour s'accomplir dans une communion avec le seul Absolu, celui de Dieu : salut transcendant, eschatologique, qui a. certes, son commencement dans cette vie, mais qui s'accomplit dans l'éternité » (n° 27).

La CPJP se situe résolument dans cette perspective. Elle n'entend ni réduire le Message à une libération politique et sociale, ni faire de celle-ci le préalable, la source et le moteur de la croissance du Royaume. Notre travail pour « *inciter la communauté catholique à promouvoir l'essor des régions pauvres et la justice sociale entre les nations* » sera d'autant plus efficace qu'il s'adressera à des communautés chrétiennes effectivement nourries d'une connaissance fervente de la personne de Jésus-Christ et qu'il se fondera lui-même sur le dynamisme qui vient de la foi. Les hommes ont droit à ce que l'Église les conduise à la Source vivante du salut, sans attendre la libération préalable des contraintes de tous ordres qui pèsent sur eux. Bienheureux, vous, les pauvres, parce que. au cœur même de votre pauvreté, déjà l'amour de Dieu vous survient. « *Dans l'Évangile. disait notre président, le Cardinal Gantin, en s'adressant au récent synode, nous ne voyons pas que Jésus, pour annoncer le Royaume, pour éveiller ses auditeurs au mystère insondable et déroutant de l'amour de Dieu survenu parmi eux et pour les éduquer aux mœurs de la Vie nouvelle. ait attendu que son Message s'insère sans heurt dans le tissu culturel de son peuple et se crée pour cadre préalable à sa proclamation, une société pleinement juste et pacifiée* ».

Un peu partout, de nos jours, on aspire à un « nouveau style de vie » moins utilitariste et plus gratuit. Le premier service que l'Église rend à nos sociétés, qu'étouffe un humanisme sans Dieu et que désespèrent des efforts de libération crispés et sans cesse déçus, est de leur offrir, avec le don de Dieu et des communautés qui l'accueillent dans la joie et l'action de grâce, un tel espace de gratuité et une espérance véritable. Pour le chrétien, la Justice — qui vient de la foi et non des oeuvres — et la Paix de Jésus-Christ — qui surpasse tout sentiment — auront toujours d'abord la saveur d'un don gratuit de Dieu et une plénitude inaccessible à toute construction humaine. Un don qui, certes, implique des exigences et libère des énergies pour pénétrer toute l'existence de plus de justice et de plus de paix, mais sans que jamais ces nécessaires oeuvres humaines n'épuisent la richesse insondable du don divin : l'emploi des mêmes mots justice et paix ne doit pas faire oublier cette distinction essentielle entre le don de Dieu et l'oeuvre de l'homme qu'ils expriment tour à tour.

MAIS l'emploi des mêmes mots souligne que le lien est profond et pas seulement verbal, entre la Paix et la Justice comme dons de Dieu et la paix et la justice que les hommes sont appelés à inscrire dans leur vie sociale. C'est le lien que les évangiles et le Nouveau Testament ne cessent de rappeler entre l'amour de Dieu et l'amour efficace des hommes, en montrant les multiples et parfois déconcertantes implications réciproques.

Jésus est affecté profondément par les détresses même physiques des hommes qu'il rencontre sur son chemin et il consacre beaucoup de temps à les soulager.

Les guérisons, le miracle des pains font corps avec l'Évangile ; ils s'inscrivent spontanément dans le mouvement de l'évangélisation, loin d'en être un préalable extérieur ou une retombée accessoire : « Parcourant toute la Galilée, il enseignait dans leurs synagogues. proclamait la Bonne Nouvelle du Règne et guérissait toute maladie et toute infirmité parmi le peuple » (*Matthieu*, 4, 23).

Et c'est précisément sur le miracle des pains que plusieurs encycliques sociales se fondent (ainsi l'introduction de *Mater et Magistra*) pour justifier l'intérêt que l'Église porte à tous les besoins des hommes : l'Église agit ainsi par fidélité à son Seigneur. « *Promouvoir la justice et la paix, (...) l'Église n'a cessé de s'y employer au nom du mandat qu'elle a reçu de son Seigneur* », dit le *Motu Proprio* « *Justitiam et Pacem* ». Cela fait corps avec l'évangélisation. Ce que souligne aussi *Evangelii nuntiandi* : « *Entre évangélisation et promotion humaine — développement. libération — il y a en effet des liens profonds. Liens d'ordre anthropologique (...) Liens d'ordre théologique (...) Liens de cet ordre éminemment évangélique qui est celui de la charité* » (n° 31). L'enseignement et l'action de l'Église en matière sociale se développent dans un monde changeant. L'imitation de l'attitude de Jésus en ces domaines n'est pas simple répétition, mais dans l'Esprit du Christ, créativité, service du monde tel qu'il est aujourd'hui par une Église dont les responsabilités sociales se développent avec sa propre croissance au cœur des diverses civilisations.

EN tous temps, cependant. la fidélité à l'attitude de Jésus demande que l'action sociale de l'Église soit comprise dans sa spécificité et qu'elle respecte les médiations des sociétés humaines dont Jésus n'a pas revendiqué les pouvoirs et les responsabilités.

À travers l'histoire, les sociétés humaines, y compris en pays chrétiens, se sont toujours défendues contre les empiètements du cléricisme. Si, aujourd'hui. en de nombreux pays, les pouvoirs taxent injustement de cléricisme ce qui n'est que légitime liberté et responsabilité sociales de l'Église (6), d'autres sont parfois fondés à se plaindre d'interventions intempestives d'hommes et de mouvements d'Église dont la générosité n'est pas toujours éclairée par un sens juste de l'autonomie des sociétés civiles et des conditions difficiles dans lesquelles s'exerce l'action politique.

Mais, c'est de l'intérieur, d'une perception lucide et d'une estime renouvelée de la mission apostolique de l'Église, que devraient nous venir sans cesse les signaux d'alarme qui nous préviennent des égarements. S'il y a en permanence un danger de dissociation entre la foi et le service de la justice dans les sociétés humaines, il y a aussi, et peut-être plus pressant aujourd'hui, le danger inverse d'une confusion. Un texte du document synodal de 1971 sur la justice est souvent répété et utilisé sans discernement. Le voici : « *Le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde nous apparaissent pleinement comme une*

(6) « La liberté religieuse demande, en outre. que les groupes religieux ne soient pas empêchés de manifester librement l'efficacité singulière de leur doctrine pour organiser la société et vivifier toute l'activité humaine. La nature sociale de l'homme. enfin, ainsi que le caractère même de la religion. fondent le droit qu'ont les hommes, mus par leur sentiment religieux de tenir librement des réunions ou de constituer des associations éducatives. culturelles, caritatives et sociales (Vatican 11. *Déclaration sur la liberté religieuse*. n° 4. par. 5).

dimension constitutive de la prédication de l'Évangile qui est la mission de l'Église pour la rédemption de l'humanité et sa libération de toute situation oppressive ».

Ce texte n'efface pas l'avertissement de *Gaudium et Spes* : « Il; faut soigneusement distinguer le progrès terrestre de la croissance du règne du Christ » (n° 39, par. 2). Le lien interne qu'il affirme entre le combat pour la justice et la prédication de l'Évangile ne signifie pas cette unité simpliste et immédiate que beaucoup veulent y voir. La manière dont l'effort nécessaire des hommes pour créer plus de justice est reprise dans le mouvement du Royaume est plus complexe et plus exigeante. Elle passe par le mystère de la mort et de la résurrection du Christ. L'effort social des chrétiens et des mouvements d'Église fait bien corps avec l'évangélisation, mais selon une relation qui n'est pas de 'simple accumulation — comme si la justice et la paix humaines ajoutaient à la Justice et à la Paix données par le Christ, voire produisaient cette Justice et cette Paix. Signe du Royaume, oui, mais un signe qui n'est jamais pleinement expressif de la richesse transcendante du Royaume. Il n'y a pas non plus d'abord une unité humaine qui se réaliserait par le seul effort des hommes et qui donnerait un corps tout fait au Royaume, car le Royaume se donne ici-bas un corps visible dans l'Église, et d'ailleurs ses énergies sont indispensables pour que l'homme réalise, autant que faire se peut ici-bas, son unité humaine et la société des hommes, la sienne. Enfin, le progrès de la justice et de la paix humaines ne constitue pas la mesure du progrès du Royaume.

Dans l'Ancien Testament déjà, l'histoire sainte de Dieu venu reconquérir l'amitié de l'humanité se tisse de toute évidence dans l'histoire concrète, sociale et politique du peuple juif. Mais pas au sens qu'il y aurait un parallélisme simple entre le progrès politique et le progrès du Royaume : les sommets spirituels d'Israël ne coïncident pas avec les sommets de ses réussites temporelles, ils se situent bien plutôt dans le désert et dans l'exil.

De nos jours aussi, qui oserait prétendre que la qualité de la foi est plus grande dans les églises qui ont toute liberté de déployer leur action sociale ? Parler « du combat pour la justice » et de « la participation à la transformation du monde » comme d'une « dimension constitutive de la prédication de l'Évangile » doit certainement s'entendre de telle manière que ne soit pas disqualifié dans sa substance le témoignage de missionnaires qui optent pour une présence silencieuse, sans dénonciations tapageuses, simplement pour pouvoir demeurer avec les fidèles, partager leur sort de persécutés et reconforter leur foi ; que ne soit pas disqualifié le témoignage de ceux qui, en certains pays, perdent toute efficacité sociale et politique par le simple fait de se convertir ou de s'afficher chrétiens ; que ne soit pas disqualifié enfin le martyr. à commencer par Jésus, qui non seulement se laisse prendre la vie, mais qui l'offre dans un amour « jusqu'au bout » sans exiger aucune justice humaine.

LA CPJP a pour mission de promouvoir l'apport spécifique des communautés chrétiennes à la réalisation de plus de justice et de plus de paix entre les hommes, à travers les diverses structures de leurs sociétés. Elle s'efforce de le faire dans le dialogue avec tous. En invitant les chrétiens à revenir sans cesse au centre, à Jésus-Christ, à l'expérience de la Justice et de la Paix qui viennent de lui. elle n'a pas le sentiment de les inviter à une fuite ou à un détour :

elle les invite à venir à la source. Ils y vivront une espérance que ne déçoit aucun échec. Ils y puiseront un dynamisme toujours renouvelé pour mieux servir. La saveur de la Justice et de la Paix de Jésus-Christ, reçues et goûtées dans la foi et l'émerveillement, n'efface pas la saveur qu'apporte l'effort, partagé avec tous les hommes, pour créer plus de justice et de paix sur terre, elle la relève au contraire. Il y a une source de joie et de créativité, non de découragement. à savoir que les œuvres de l'homme seront toujours en retard sur le don de Dieu.

Roger HECKEL, s j.

Roger Heckel, né en 1922. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1941, prêtre en 1954. Licencié en droit, diplômé de l'Institut d'Études Politiques. Travaille vingt ans à l'Action Populaire. dont quatorze aux *Cahiers d'Action Religieuse et Sociale*. Nommé à la Commission Pontificale Justice et Paix en 1975 ; en devient secrétaire en juin 1977.

Henri de RIEDMATTEN et Paul GROSSRIEDER :

L'Église

et la promotion humaine

Le conseil pontifical " *Cor Unum* "

La pratique concrète de la solidarité entre les hommes suppose le réalisme. C'est pourquoi le Conseil Pontifical « Cor Unum » suscite, coordonne et organise les interventions d'organismes catholiques pour venir en aide, ponctuellement ou à longue échéance, aux plus défavorisés.

PENDANT longtemps et jusqu'à un passé tout récent, l'Eglise a occupé, parfois presque à elle seule, le premier plan des activités de promotion humaine. Ce rôle historique, surtout dans les domaines de la santé et de l'éducation, l'Eglise l'a joué en tant que corps social organisé, en tant qu'institution. Plus stable, mais aussi bien plus largement ouverte aux besoins des hommes que les institutions civiles, elle a été pour des siècles un agent capital de civilisation, au sens le plus humaniste du terme.

Toutefois, depuis que la « communauté politique » s'est préoccupée de façon toujours plus grandissante de se doter de moyens adéquats pour prendre à son compte la promotion du bien social, l'Eglise se voit souvent reléguée à une place moindre dans les activités qu'elle dirigeait sur le même objectif. Quelques questions fondamentales ne manquent pas de se poser à elle à l'occasion de la présente mutation. Étant donné les fonctions propres de l'État et l'ampleur des moyens dont il dispose pour y faire face, le moment n'est-il pas venu pour l'Eglise de lui céder tout ce terrain ainsi que l'organisation et les activités qu'il requiert ? N'a-t-elle pas une mission plus pressante que de se prêter à des oeuvres qui ont été essentiellement de « suppléance » ? Est-il justifié de dilapider des forces raréfiées par la déchristianisation dans des activités pour lesquelles on manque de compétences et de moyens. et qui ne vont pas sans un relent de paternalisme désuet, voire même un goût peu évangélique du pouvoir ?

Promouvoir la charité, entreprise d'Eglise

Avant de tenter de donner une réponse à ces questions, il n'est pas déplacé de rappeler, à la suite de Vatican II, le changement profond des conditions dans

lesquelles l'Eglise aborde les questions temporelles. Elle prend aujourd'hui avec décision ses distances à l'endroit de ce qui relève des seules instances séculières. Elle affirme l'autonomie des réalités temporelles et définit de très près les limites de sa compétence sur des questions politiques. De cela, il faut tenir bon compte pour apprécier l'esprit et les formes dans lesquels elle se trouve amenée à maintenir comme corps institutionnel des activités de promotion humaine.

En outre, il importe de mettre au clair ce qu'on entend par « *promotion humaines*. La plupart des experts, encore que leur terminologie ait évolué, la réduit à un programme de développement socio-économique. Force est d'avouer que si elle n'est rien de plus, l'Eglise sera bien avisée de la laisser entièrement aux mains de ceux qui s'y entendent en politique sociale et économique. Mais on sait avec quelle insistance les derniers papes ont marqué l'ampleur d'une authentique promotion ; la formule de l'Encyclique *Populorum Progressio* (PP) : « *développer tout homme et tout l'homme* », a trouvé un accueil empressé de la part de tous les milieux. Il ne s'agit pas de réduire le processus de la promotion à quelque vaste transfert de ressources, mais de réaliser au travers d'elle « *un monde plus humain pour tous, où tous ont à donner et à recevoir* » (PP., n° 44). Nous touchons à la motivation première de la promotion dans la vue de l'Eglise, qui est la seule à faire de la charité une *condition sine qua non* à un avancement de l'humanité digne de celle-ci.

Outre que nous rencontrons ainsi la spécificité de l'enseignement de l'Eglise sur la question sociale, nous y découvrons également la raison pour laquelle, non contente d'exercer à cet égard sa fonction enseignante, elle tient de son devoir d'y ajouter l'engagement par l'action pour la promotion. Que serait en effet une charité sans actes ? « *La prière de tous doit monter avec ferveur vers le Tout-Puissant pour que l'humanité, ayant pris conscience de si grands maux, s'applique avec intelligence et fermeté à les abolir. A cette prière doit correspondre l'engagement résolu de chacun, à la mesure de ses forces et de ses possibilités, dans la lutte contre le sous-développement. Puissent les personnes, les groupes sociaux et les nations se donner la main fraternellement, le fort aidant le faible à grandir, y mettant toute sa compétence, son enthousiasme et son amour désintéressé. Plus que quiconque, celui qui est animé d'une vraie charité est ingénieux à découvrir les causes de la misère, à trouver les moyens de la combattre, à la vaincre résolument* » (PP., n° 75). Forte de cette conviction, l'Eglise contemporaine, à ses divers niveaux, entreprend hardiment des actions de promotion intégrale sous les mille formes que l'on sait ; l'exercice de la charité appartient à l'essentiel de sa vie.

Charité, justice et évangélisation

Mais est-il exact que les exigences du développement et la libération des contraintes injustes, le progrès de tout l'homme et de tous les hommes relèvent de la charité ? N'est-ce pas faire fi du principe premier de la promotion, à savoir qu'elle s'accomplit par l'intéressé lui-même ? La charité n'implique-t-elle pas un sentiment de supériorité étranger aux exigences en cause ici ? Ne faut-il pas réserver la charité aux oeuvres classiques de miséricorde le secours immédiat à l'indigent, la couverture des nécessités premières, le soin des cas sans espoir d'amélioration, à la limite les vastes actions d'urgence lors de catastrophes naturelles ou autres ?

Beaucoup, — et pas seulement en-dehors de l'Eglise —, se rendent à ces raisons et séparent le domaine de la justice de celui de la charité. Ils revendiquent pour la première l'autonomie au regard de la seconde. Du coup, on détache

l'entreprise de promotion de la compétence de l'Eglise comme telle. On se situe dans un domaine de réalités où le laïc a son champ propre ; il attend de l'Eglise un enseignement de base, des directives doctrinales, une reconnaissance de la qualité de ses initiatives, mais rien de plus !

L'autorité enseignante de l'Eglise ne partage pas de telles positions. L'Encyclique *Populorum Progressio*, en attribuant à la charité une place éminente dans les actions de promotion qu'elle recommande, n'opère pas de délimitation d'objectifs entre charité et justice. « *La règle de justice* », dit bien plutôt *Gaudium et Spes*, est « *inséparable de la charité* ». Les actions propres à la justice ne sont ni oubliées ni annulées par cette intervention de la charité, mais c'est elle qui les provoque et les commande. Quand l'Eglise vise à donner à chacun son dû, œuvre relevant éminemment de la justice, elle ne se satisfait pas d'avoir mesuré ce dû, mais se préoccupe bien davantage de toute la personne du « *chacun* ». L'Eglise ne pose jamais sur ses yeux le bandeau de la justice ; nourrissant une estime de fond pour tout l'homme, elle n'est pas tentée pour autant d'avantager l'un au détriment de l'autre. Cette motivation de charité décante les interventions de l'Eglise dans l'intérêt de la promotion intégrale, et leur confère leur qualité propre comme elle détermine son objet premier. Ici s'applique parfaitement ce que dit *Evangelii Nuntiandi (EN.)* du type de promotion qui retient l'attention et l'action de l'Eglise :

« *De la libération que l'évangélisation annonce et s'efforce de mettre en œuvre, il faut dire... :*

— *elle ne peut se cantonner dans la simple et restreinte dimension économique, politique, sociale ou culturelle, mais elle doit viser l'homme tout entier, dans toutes ses dimensions, jusque et y compris dans son ouverture à l'absolu, même l'Absolu de Dieu*

— *elle est donc rattachée à une certaine conception de l'homme, à une anthropologie qu'elle ne peut jamais sacrifier aux exigences d'une quelconque stratégie, d'une praxis ou d'une efficacité à court termes (EN., n° 33).*

Ainsi, au travers de la charité, promotion et évangélisation sont-elles étroitement liées l'une à l'autre ; et tout d'abord parce qu'évangéliser sans promouvoir est contre l'amour. Comment proclamer le commandement nouveau sans servir la croissance de l'homme par la justice et les œuvres de paix ? Pour l'Eglise ensuite, promotion et évangélisation procèdent d'une même prémisse : comme nous presse l'amour du Christ, ainsi nous presse d'agir l'amour de chacun de nos frères pour le conduire à sa plénitude dans un épanouissement aussi complet que possible de son potentiel humain. Le Christ exauçait les demandes des malades et des besogneux, tout en leur donnant par la rémission de leurs péchés l'intégrité de la possession du Royaume.

La Lettre d'Institution du Conseil Pontifical *Cor Unum*

Le 15 juillet 1971, Paul VI créait au sein de la Curie Romaine le Conseil Pontifical *Cor Unum* pour la promotion chrétienne et humaine. Cet organisme, qui devrait exercer son activité en provoquant la concertation des intéressés et leur propre formulation des méthodes susceptibles d'harmoniser leurs propos et leurs activités, était avant tout un organisme de coordination des nombreuses entreprises surgies dans l'Eglise en vue de la promotion et de l'assistance. Cette coordination se fait à la lumière des principes mentionnés ici-même, comme le démontrent plusieurs passages de la Lettre d'Institution que nous nous proposons de citer.

C'est un devoir de l'Eglise dit le Saint-Père, que « *de se mettre de son mieux et avec un grand sens de l'humanité au service de tous* ». La charité y incite ; « *elle offre une aide efficace aux hommes qui doivent résoudre aujourd'hui des questions complexes devant lesquelles parfois les moyens leur manquent ou leur volonté se décourage, alors qu'ils sont fréquemment victimes de la souffrance, de la faim, de l'angoisse, vu que, cruellement atteints par les calamités naturelles, ils se trouvent privés de tout secours et réduits à la misère* ». La multitude des organismes de secours dans l'Eglise se situe dans le sillage de cette profonde impulsion à continuer l'action du Fils de Dieu « *qui est venu non pour être servi, mais pour servir* » (*Matthieu 20,28*). Or, leur efficacité comme leur témoignage commandent aujourd'hui de rechercher « *une collaboration organique* » qui leur permette d'atteindre « *avec plein succès leurs objectifs dans les domaines de l'aide charitable, de l'assistance et du développement* ». Ce sont là des entreprises tellement liées à la vie intime de l'Eglise que la tâche de pourvoir à leur bon ordre ne revient à personne d'autre qu'au successeur de Pierre : « *Il Nous semble en vérité que ce devoir appartient au premier chef au successeur de Pierre et relève de la charge apostolique qui Nous a été confiée par la volonté divine, car celle-ci Nous a établi Pasteur de l'Eglise romaine qui préside à l'assemblée universelle de la charité* ».

Cor Unum n'est pas un organisme directif et n'assume ni la direction ni la responsabilité de tous les efforts surgis au sein de l'Eglise catholique dans le secteur de sa compétence. Peu importe la méthode du travail ! Sa création au sein de la Curie Romaine témoigne du degré d'engagement de l'Eglise et de son chef visible dans les actions de promotion. Paul VI tient du devoir de sa charge de veiller à leur cohérence et d'apporter à travers leur bon fonctionnement un exemple et une stimulation « *à toutes les nations* ».

Une politique d'Eglise

L'Eglise ne prétend pas couvrir l'ensemble des tâches de promotion. Elle en prend sa part au titre du pluralisme et du principe de subsidiarité. Mais comment fixer ses préférences ?

Dans le passé, les choix, en-dehors de l'enseignement organisé presque partout au niveau national, ont été généralement l'affaire d'un secteur ecclésial précis, sensibilisé à des besoins concrets immédiats : le diocèse, la mission confiée à une famille religieuse, la paroisse, etc. Le succès des microréalisations prouve que ces projets sont nés à même le sol revêtent aujourd'hui encore une grande valeur de formation humaine, tandis qu'ils s'intègrent volontiers dans un plan pastoral. Cependant, les exigences que posent l'approfondissement de la notion de promotion, l'ampleur et le rythme avec lesquels il faut procéder, amènent à un dépassement de la situation souvent dispersée dans laquelle les actions d'Eglise se sont longtemps effectuées. Interviennent pour cela des raisons d'économie et de bonne administration, mais aussi le souci d'éviter des disparités dues non aux mérites des cas, mais à une série de facteurs contingents qui suscitent et font ici aboutir nombre de projets tandis que là rien ne bouge.

La solidarité de l'Eglise universelle s'exerce, aujourd'hui, d'une façon plus organisée et plus réfléchie. Les responsables des contributions à destination des églises locales des pays en voie de développement se sentent tenus de répartir à bon escient ce que leur confie la générosité des fidèles. On ne veut pas seulement être rassuré sur la bonne foi des bénéficiaires, voire sur leur capacité de gestionnaires, mais aussi être certain que l'action financée sert réellement, et de préfé-

rence de façon durable, la promotion intégrale de ceux en faveur desquels le projet est fait. Ceci suppose la garantie que le projet n'échouera pas à plus ou moins rapide échéance, faute d'avoir été inséré dans le cadre d'un effort global de promotion intégrant divers secteurs complémentaires. Ainsi, les exigences de l'assistance extérieure confrontent-elles dans chaque pays l'Eglise avec la nécessité d'arrêter les grandes lignes des activités qu'elle patronnera et les priorités qu'elle appliquera.

Mais c'est du point de vue pastoral surtout que l'Eglise tient à bien définir son programme : il s'agit de lui conférer sa signification pleine de témoignage. Celui-ci sera porté au plan national afin d'exercer tout son impact et de manifester largement l'attitude de service du Peuple de Dieu. Coordination, sûrement ! Mais plus encore la charité évangélistique exige que l'Eglise établisse une politique de ses engagements et se dote des instruments qui lui permettront d'être fidèle à ses options.

Il s'agit d'un programme-cadre d'inspiration pastorale qui ne saurait être l'équivalent du programmé socio-économique du gouvernement, dont par ailleurs il est tenu bon compte. On ne prétend pas prévenir ou étouffer les initiatives prises aux divers niveaux des structures du Peuple de Dieu. Au vu des nécessités du pays, des possibilités de l'Eglise, de l'importance des objectifs dans une vision chrétienne, le programme de l'Eglise détermine les types d'activité, les secteurs géographiques et surtout les classes de population prioritaires. Il énonce aussi des critères sur le type, la forme de réalisation et les méthodes qui caractérisent une action d'Eglise.

Le choix des secteurs

Une question préliminaire se pose : jusqu'où l'Eglise doit-elle encore assurer des tâches de suppléance au vu de l'incapacité ou de l'impuissance des autorités publiques à maîtriser une situation de grave carence, qu'elle soit épisodique ou continue ? Il n'y a pas à cela de réponse générale. L'Eglise se veut au service des pauvres et des plus démunis ; elle a une sensibilité qui lui donne de discerner les besoins et la fait se hâter d'agir, alors que les pouvoirs politiques sont moins lucides et plus lents. C'est ainsi qu'à l'occasion de la sécheresse du Sahel, l'Eglise fut la première à s'alarmer et à donner l'alarme sur la gravité de la situation et l'impérieuse nécessité d'agir. Chaque pays constitue de ce point de vue un cas particulier : c'est à l'église « locale » de juger et d'agir avec une très large vision et une générosité sans borne. Elle gardera pourtant conscience de deux écueils importants : **1.** mal apprécier sa capacité d'action, lancer des plans irréalisables et susciter des espérances bientôt frustrées ; **2.** pratiquer dans certains cas une politique qui engendre une impression de puissance et de supériorité, dont les autorités publiques prendront aisément ombrage. Toute action basée plus sur une fonction de suppléance que sur une complémentarité, postule que l'Eglise ne prolonge pas son intervention plus qu'il est nécessaire, et ne se mette pas en concurrence avec d'autres instances (et surtout les pouvoirs publics).

Quand il s'agit de définir les secteurs d'action « complémentaire », on se convaincra de ce que l'Eglise en principe n'assume pas n'importe quoi n'importe comment. Si elle a un titre à se réclamer des principes de subsidiarité et du pluralisme, c'est que ses activités portent la marque de sa nature propre. Les engagements souscrits le seront donc dans ce qui est au premier plan des préoccupations de l'Eglise ; ils comportent, de façon aussi directe que possible, une valeur de témoignage et visent au plus près la promotion intégrale de

l'homme. C'est la raison pour laquelle l'éducation (au sens complet du mot, c'est-à-dire la formation progressive de l'homme vers sa plénitude) tient toujours une place de choix dans les activités sélectionnées par l'Eglise. Ceci comprend l'école, mais la dépasse ; il s'agit de l'éducation des adultes aussi bien que des jeunes gens et des enfants, de la formation au sens social et aux requêtes de la promotion, aussi bien que d'alphabétisation, de rudiments d'instruction, d'apprentissage à prendre en main son destin au sein de sa communauté.

La préoccupation de la santé ressortit aussi à la promotion intégrale de l'homme, surtout dans les pays en voie de développement où les maladies, les infirmités et les épidémies comptent parmi les handicaps majeurs dans la marche vers une condition d'autonomie et de dignité. Cependant l'Eglise, en continuant et, le cas échéant, en renforçant son intérêt traditionnel pour ce secteur, en infléchira volontiers l'accent sur l'aspect promotionnel des actions de santé. Elle se montrera donc hautement intéressée par la mutation actuelle qui substitue à des actions devenues « élitistes » l'ensemble de ce qu'on appelle « les actions primaires de santé » (1).

L'Eglise retiendra aussi comme une priorité le souci communautaire, c'est-à-dire le projet qui vise l'individu au travers de sa solidarité avec ses semblables au niveau local. L'Evangile est le message de l'amour des hommes entre-eux, de l'appréciation de l'homme par l'homme, et du besoin qu'a chaque homme de son semblable. La paternité divine, la rédemption dans le Christ confèrent leur véritable dimension à ces traits ; il importe qu'un reflet s'en retrouve dans les actions lancées par l'Eglise.

Celle-ci évidemment a le souci de tout ce qui rend l'homme plus maître de son destin, de ce qui modifie des conditions socio-économiques par trop oppressives et déprimantes, de ce qui améliore les milieux de vie, de travail et de loisirs. Si la revendication des droits de l'homme n'est pas absolument identique à la promotion, la possession de ces droits est un des objectifs à assurer par la promotion. Souvent en effet, à côté de l'iniquité des structures de la société, des conditions culturelles et économiques s'opposent par la force des choses à la possession par chacun de ses droits.

La mise en pratique d'une telle politique pose de délicats problèmes de coopération avec l'Etat. Il revient aux hiérarchies des églises nationales d'évaluer les « signes des temps » et d'utiliser au mieux, dans l'esprit de la Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse, les libertés qui leur sont concédées. La « communauté politique » ne crée ni ne constitue elle-même le bien commun, mais l'organisation concrète des conditions qui permettent de l'atteindre lui revient. En fonction de ces deux critères, recherche inlassable du bien commun et respect des compétences de la « communauté politique », l'aménagement d'une coopération doit être possible, mises à part les situations d'injustice flagrante où l'Etat empêche délibérément la recherche du bien commun.

Les méthodes

À côté de ces secteurs, l'Eglise déterminera aussi des critères de forme et de méthode pour la fixation de ses choix et la conduite de ses actions. Le principe reste le même : les actions d'Eglise ne sauraient jamais être séparées du souci

(1) Voir à cet égard le rapport d'un groupe de travail convoqué par Cor Unum et largement répandu parmi les agents catholiques de la santé dans les pays en voie de développement : « Actions de santé pour une promotion humaine », Cité du Vatican, 1977.

d'évangéliser ; elles reflètent le contenu de la Bonne Nouvelle et le sens de ses appels. Dans cette perspective, toute action de promotion menée par l'Eglise porte la marque d'une ouverture et une aspiration au bonheur qu'annonce l'Evangile. Il ne s'agit ni de pression induite, ni de prosélytisme par le truchement d'avantages déplacés, mais d'une transparence et d'une attraction qui amènent l'homme à dépasser ce qui lui est offert dans l'ordre terrestre. L'Eglise conformera donc ses actions aux exigences du témoignage. Si elle se veut un infatigable agent de service, elle évitera de donner l'impression d'être une puissance politique ou économique, ou encore une entreprise en rien différente des instances séculières. L'argent placé en des oeuvres voyantes, dotées d'un raffinement de techniques insolites, conçues dans le souci d'une perfection inspirée des modèles d'une autre civilisation plutôt que dans la volonté de s'adapter à la culture locale, fera, comme on dit, x contre-témoignage ». Les ressources iront volontiers à des actions plus terre-à-terre, plus diffuses, plus utiles aussi. On a noté avec justesse que le passage d'une politique hospitalière très sophistiquée aux actions primaires de santé ne constituait pas forcément une économie matérielle. Sûrement pourtant, le rendement et le crédit de ces actions sont plus grands et l'accueil que leur réservera la population beaucoup plus chaleureux.

Enfin l'Eglise, dans sa mission éducatrice et évangélisatrice, patronnera de préférence les projets basés sur l'exercice de la liberté et de l'intéressement de tous à l'action. Ce n'est pas le lieu d'étudier les modalités à respecter pour arriver à cette fin, mais pour les projets qui s'élaborent dans le cadre de l'Eglise, il s'agit d'une règle à faire observer le plus généralement et le plus rapidement possible.

ON sait que dans les lettres de saint Ignace d'Antioche, tout au début de l'histoire de l'Eglise, celle-ci est identifiée avec la charité. Ce trait lui est essentiel ; il est à la racine de sa proclamation du Message, du témoignage qu'elle lui porte, de l'efficacité qu'elle en manifeste. Il n'est aucun engagement d'Eglise pour la promotion et la libération de l'homme contemporain qui puisse être soustrait à cette empreinte première. Celle-ci sans doute pose ses exigences qui ne sont pas légères, mais en même temps qu'elle donne aux actions d'Eglise leur note propre, elle manifeste le devoir comme le droit de l'Eglise de s'affirmer, à la mesure de la générosité de ses fils, comme un-agent décisif du *K développement de tout homme et de tout l'homme x*.

**Henri de RIEDMATTEN, o.p.
Paul GROSSRIEDER, o.p.**

Henri de Riedmatten, né en 1919 à Sion (Suisse). Dominicain en 1940, prêtre en 1945. Licence (Saulchoir) et doctorat (Oxford) en philosophie, études de théologie à Rome et Fribourg (Doctorat). Représentant du Vatican auprès des instances internationales à Genève, expert du Concile Vatican II, secrétaire du Conseil Pontifical *Cor Unum* depuis 1971. Nombreuses publications sur la patristique, l'histoire ancienne de l'Eglise, et les relations entre l'Eglise et la vie internationale sous l'aspect de la justice et la promotion humaine.

Paul Grossrieder, né en Suisse en 1944. Dominicain dès 1965, licencié en théologie de l'Université de Fribourg (Suisse), vicaire à Genève et membre du Synode diocésain du diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg. Prépare un doctorat sur certains aspects historiques des relations du Saint-Siège avec la vie internationale à l'Institut des Hautes-Etudes Internationales à Genève ; travaille actuellement au Conseil des Affaires Publiques de l'Eglise au Vatican.

Jean-Luc FLINOIS :

Qui ose aujourd'hui parler de justice ?

L'expérience d'un cadre

Dans la vie économique, jamais la justice, ne se trouve réalisée parfaitement. Un cadre, par ailleurs responsable dans un mouvement d'action catholique, nous montre que c'est une raison de plus pour lutter contre l'injustice : elle est bien visible et repérable.

À la tête du lit du roi Tamil Elara, au palais d'Anuradhapura, se trouvait, bien longtemps avant notre ère, une clochette que pouvait tirer quiconque réclamait justice ! La Justice ? Aujourd'hui comme hier, maître-mot omniprésent dans la vie collective économique et sociale !

Quel leader d'opinion, homme politique, philosophe, journaliste, maître à penser intellectuel ou spirituel ne l'invoque comme référence morale à ses prises de position et comme argument pour pourfendre ses adversaires ? Revendication majeure et permanente de l'homme, la Justice est toile de fond de bien des propos quotidiens : on évoque la justice fiscale, on se réjouit d'une juste promotion, on se bat pour une juste répartition des richesses, on estime le sens de la justice de tel homme.

Cet emploi constant du terme de Justice pourrait laisser croire que la définition de cette notion est évidente, qu'elle recouvre une valeur universelle, incontestable, mesure objective et absolue des actions des uns et des autres. Chacun, concrètement, dans la vie de tous les jours, sait ce qu'est la Justice. Ou, plutôt, il croit le savoir. Et pourtant, comment définir la Justice ?

La Justice n'existe pas

Dans la nature qui nous entoure, l'inégal et l'aléatoire sont la règle. Dans la tempête, le roseau plie et le chêne se déracine. Le marécage inhospitalier succède sur la côte à la plage idyllique. Des sols bénis des dieux voient quatre récoltes de

riz se succéder chaque année quand d'autres, arides, ne laissent pousser que de rares taillis inexploitables. Des sous-sols regorgent de richesses quand d'autres, stériles, sont inexploitable.

Pourquoi, de cet accident, l'un est sorti indemne, l'autre handicapé pour le restant de ses jours ? Ce jeune homme, bien de sa personne, fait ce qu'il veut de ses dix doigts et est intellectuellement fort doué. Cette jeune fille a une apparence ingrate, est très maladroite et n'a pas de grandes aptitudes pour le maniement des idées. Celui-ci accumule les accidents, les échecs, les revers. Celui-là a la baraka, réussit tout ce qu'il entreprend, traverse sans dommage les dangers. Les balles perdues ne sont pas toujours perdues pour tout le monde.

Ainsi, on ne peut parler de Justice dans la distribution naturelle des conditions géographiques, physiques, qui feront l'environnement des existences humaines. Pas de notion de Justice non plus dans la répartition des aléas, plus ou moins imprévisibles, qu'affronteront nos vies. Les inégalités sont profondes, fondamentales. C'est le destin, la fatalité, le hasard. D'autres disent : « la main de Dieu ». Elles n'engagent pas la Justice.

Et dans la vie sociale, celle des groupes, des sociétés, des civilisations ? Pour vivre ensemble et bénéficier des avantages évidents de cette vie commune, les membres d'une collectivité doivent mettre en place un minimum d'organisation qui, inévitablement, imposera des contraintes à tel ou tel des participants. En fonction de sa taille, de son histoire, de ses problèmes, de ses membres, de son insertion dans des regroupements plus vastes, plus globalement de son mode culturel, chaque groupe a, de fait, opté pour tel ou tel type d'organisation qui, peu ou prou, soumet l'individu au groupe et engendre les rapports de force, pour la conservation et le développement de l'ensemble. Tel système, tel type d'organisation est-il « juste », alors que tel autre ne le serait pas ? Les circonstances ne sont jamais identiques et, de ce fait, les jugements portés sans valeur. Un assassinat d'enfant nous paraît aujourd'hui une monstruosité (et il est heureux qu'il en soit ainsi !). Il n'y a pas si longtemps, pourtant, les Esquimaux considéraient comme normal d'éliminer les vieillards et les enfants en surnombre que le groupe n'était pas sûr de parvenir à nourrir.

Au sein même de chaque groupe, la notion de Justice, même si elle semble devoir s'imposer à tous (nul n'est censé ignorer la loi !), est cependant tout à fait contestable. Le « droit » qui l'exprime, s'il définit la règle choisie ou imposée, n'est pas une manifestation de l'équitable. Par exemple, la position des différents pays vis-à-vis de la peine de mort n'est pas homogène... Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà... Au nom de la cohésion et de la survie du groupe, les éléments puissants et dominants sont amenés imposer de fait, au reste de la collectivité et à leur propre bénéfice, leur manière de voir et de vivre. Gambetta, je crois, traduisait cette inévitable domination en affirmant que l'introduction du suffrage universel revenait à faire participer les pauvres au choix de ceux qui, de toute façon les écraseraient ! Il n'y a pas de loi définitivement plus juste qu'une autre.

Ainsi, l'ambiguïté et le relatif dominant les relations entre les hommes. Toute action, toute réalisation, contiennent inéluctablement et simultanément les germes du meilleur et du pire. La même invention a conduit aux bienfaits de la bombe au cobalt et. aux dangers de la guerre atomique. Les croisades généreuses étaient bâties sur quelles ambitions ! Il n'y a pas de guerre juste. L'idée en est

absurde. La guerre, pour un groupe, peut devenir une nécessité inévitable. Elle n'en est pas juste pour autant. Elle est la guerre, avec ses drames et ses exploits, ses horreurs et ses grandeurs. Ses motifs sont toujours mêlés et les hommes y sont toujours des hommes.

Voilà pourquoi, à mes yeux, la Justice n'existe pas. C'est, me semble-t-il, un concept vide de sens.

La réalité de l'injustice

L'ouvrier de la onzième heure a eu le même salaire que celui de la première heure. C'est injuste. Un tel a été préféré à tel autre pour un poste de responsabilité. C'est injuste. Les primes de fin d'année ont été distribuées « à la tête du client ». C'est injuste. Les conditions de travail des ouvriers immigrés sont dures quant à l'hygiène et à la sécurité, alors qu'au siège social les bureaux sont magnifiques. C'est injuste...

Dans la vie courante, le sentiment d'injustice est une réalité profonde qui traduit une aspiration toujours douloureuse à être considéré. Il sous-tend souvent des attitudes de révolte ou de servilité. Il naît dans la comparaison : pourquoi lui et pas moi ? Pourquoi moi et pas lui ? Il naît de l'intention, réelle ou supposée : pourquoi m'a-t-on fait ceci ? Pourquoi m'a-t-il fait cela ? Il s'exprime par un leitmotiv : ce n'est pas juste, qui est plus un cri qu'une affirmation, plus l'expression d'un ressentiment viscéral qu'une prise de position conceptuelle. Il manifeste une réalité perçue, éprouvée par chacun dans sa chair et dans son esprit et qui s'enracine dans la position relative des individus et des groupes.

Bien sûr, l'injustice ressentie ne tient pas à l'inégalité naturelle des situations de chacun. L'aléa de la nature s'impose, sans conteste, à chacun d'entre nous. C'est la trame sur laquelle chacun construit sa propre vie, même s'il faut s'efforcer, chaque fois que cela est possible au sein de la société, d'en limiter les conséquences trop dommageables pour certains. De cet accident de la route, l'un est sorti indemne, l'autre grièvement blessé ou handicapé à vie, le troisième est mort. En un instant, la vie de trois familles, peut-être semblables jusqu'à ce jour, va fondamentalement diverger. Dans cette classe, un enfant apparaît fort doué et promis à une brillante réussite, alors que, malgré les efforts du maître, un autre ne peut suivre le programme. Leur trajectoire dans l'existence, au moins pour ce qui est dépendant de la formation scolaire, ne sera pas identique.

La recherche d'égalitarisme, que généreusement certains confondent avec la lutte contre l'injustice, ne peut en rien s'identifier avec celle-ci et m'apparaît contraire à la réalité profonde du monde, qui est de diversité, de démesure et de particularisme. Pire, elle prend le risque de stéréotyper les individus dans leurs aptitudes et leurs comportements. Que de frustrations et d'injustices peuvent en découler ! Le sentiment de l'injustice éprouvé par chacun correspond au poids des rapports de force qui ne lui sont pas favorables, qui le mettent dans la dépendance d'un autre au profit de celui-ci. Celui qui le ressent s'estime méprisé, réduit, infériorisé, exploité individuellement ou collectivement par un ou des exploités. Il vit la tension sociale par excellence.

Dans l'entreprise, la complexification croissante des problèmes, la spécialisation et la parcellisation corrélative des tâches et des responsabilités ne

permettent plus à un cadre de saisir avec précision la contribution de son travail à la définition des objectifs et à l'élaboration des politiques de l'entreprise auxquelles pourtant il souhaite être associé. Sa compétence et son travail peuvent alors lui apparaître utilisés, « manipulés » à des fins qu'il ne saisit pas, ou même qu'une perception extérieure le conduit à désapprouver. Le voilà diminué, frustré, exploité, lui semble-t-il, au profit du capital ou de la technostructure qui détient le pouvoir hiérarchique. Beaucoup de cadres en éprouvent un réel et profond sentiment d'injustice : se sentir un objet dans les mains d'autres.

Il m'apparaît donc que l'injustice est secrétée par les inévitables rivalités, les rapports de force plus ou moins brutaux ou subtils qu'inéluctablement mettent en mouvement des intérêts divergents. Une entreprise dégage un surplus de productivité globale. Où le prend-elle ? Comment le répartit-elle ? Les clients et les fournisseurs sont partie prenante au même titre que les salariés, les apporteurs de fonds et les collectivités. Le présent s'oppose à l'avenir. Chacun va s'efforcer que lui-même et son groupe aient le traitement le plus favorable, que les contraintes pèsent sur les autres. Le perdant, ou celui qui estimera que sa part n'est pas suffisamment belle, forcément de la faute des autres, ressentira fortement un sentiment d'injustice.

Ce sentiment dépend du lieu, de l'époque, du contexte culturel, dans lesquels se situent les rapports sociaux. Dans un monde qui vit, qui se modifie sans cesse puisque la vie est mouvement, il réapparaîtra toujours, renaissant de ses cendres, sous des formes et inattendues, alors que l'on croira avoir détruit ses fondements mêmes. En détruisant des causes de frustration, en supprimant des exploitations et des motifs d'aliénation, on en créera inévitablement de nouveaux, aujourd'hui inimaginables qui, à leur tour, seront sources d'affrontements, de rapports de force, donc d'injustices. Il faudrait succomber aux pièges des rêves irréalistes et démobilisateurs sur la société parfaite ou des messianismes militants mais trompeurs qui annoncent des lendemains qui chantent, pour nier, ou même penser renverser, cette permanence indéfinie de situations d'injustices toujours renouvelées.

Ainsi, si à mes yeux le concept même de justice n'existe pas, l'injustice elle, m'apparaît bien réelle, avec son cortège concret de souffrances et de scandales, expression du mépris que les hommes ont les uns pour les autres, manifestation de leur égoïsme, de leur violence dominatrice, de leur non-acceptation de l'autre comme incommensurablement et incomparablement respectable dans sa spécificité et dans sa différence.

C'est ce cortège concret de souffrances, de scandales, d'étouffement des personnalités de certains par d'autres qui fait qu'en tout lieu, à chaque époque, l'injustice ne peut être tolérée et qu'il faut favoriser une évolution des rapports sociaux qui diminuera sa perception présente. Evidemment, surgiront alors de nouvelles injustices qu'il faudra à nouveau combattre. C'est ainsi à une tâche de Sisyphe que nous sommes conviés.

Les cibles du combat contre l'injustice

Certes, dans la vie sociale, d'inévitables (et probablement indispensables) disparités différencient les individus, particulièrement dans les domaines de

l'avoir, du savoir, du pouvoir. L'idée d'équitable répartition de ces trois éléments n'a sans doute pas plus de sens que la notion de Justice. Mais c'est cependant au cœur de ces disparités que se trouvent aujourd'hui les sources essentielles d'injustice, quand, par leur excès, leurs caractères cumulatifs au profit des mêmes détenteurs, leurs aspects transmissibles et héréditaires, elles deviennent des privilèges et servent principalement à créer et à souligner une « distance » qui classe les hommes.

Tel cadre supérieur, parce qu'il est compétent et reconnu dans son métier, pense, sans aucune malice, que sa supériorité déborde très largement le cadre professionnel et, hors de celui-ci, émettra des avis péremptaires avec quelque commisération pour les autres, professionnellement plus modestes mais qui, dans le domaine en cause, ont peut-être une expérience plus profonde et plus riche. C'est la comédie de « mes respects, Monsieur le Président », où l'on confond l'homme et la fonction. C'est la rétention de l'information par certains qui croient ainsi asseoir leur autorité, en étant du côté de ceux qui savent. Que d'exemples rencontrons-nous, tous les jours, de cette recherche de distance qui hiérarchise les hommes, sécurise psychologiquement ceux qui, sur cette échelle, pensent être sur des barreaux plus élevés que leur entourage quotidien, et conduit les hommes à s'apprécier, à se juger, même à leurs propres yeux, beaucoup plus pour ce qu'ils ont, ou espèrent avoir, que pour ce qu'ils sont.

La société se divise en castes. Il est désagréable pour un cadre d'avoir un fils qui s'oriente vers un travail manuel. La considération attachée à un titre est recherchée. Les Corps et les Ecoles placent leurs membres. Il est impensable que telle grande direction de ministère échappe à un Inspecteur des finances ou qu'un ancien ne favorise pas la carrière d'un jeune issu de la même école que lui. La caste n'est pas tout à fait étanche. Il y a des fils d'ouvriers dans les Grandes Ecoles. Mais c'est une consécration qui marque peut-être encore plus la distance.

Ces privilèges nés d'inégalités pérennisées, alors que leur justification initiale a disparu, imprègnent d'envie et de méfiance chaque relation, chaque conflit. Plus ils se consolident, plus ils altèrent la reconnaissance de l'autre. On n'est plus du même monde. Je n'ai rien contre Lazare, je ne le vois pas !

Les cibles à détruire sont claires : l'excès des inégalités d'abord, parce qu'il engendre les privilèges et la « supériorité », ensuite ses corollaires, l'envie et la méfiance qui entretiennent, par des formes sans cesse renouvelées, au fur et à mesure que sont contraintes de disparaître celles devenues trop criardes, une distance globale entre les hommes.

Au niveau de l'avoir, tout en prenant conscience du fait qu'à l'exception du quart monde tout Français est un nanti, les écarts de salaire, plus de revenu, encore plus de patrimoine, sont excessifs et déclenchent des phénomènes cumulatifs. Si des écarts peuvent se justifier par la différence des responsabilités et des apports dans la vie économique et sociale, ils ne doivent pas entraîner, ce qui est hélas le cas aujourd'hui, un modèle dominant de niveau de vie auquel la majorité n'a pas accès, cause profonde de frustration, d'envie, de révolte.

Les excès du pouvoir et du savoir s'incarnent dans l'autoritarisme et l'arrogance. Dans beaucoup d'entreprises, il y a ceux qui pensent et ceux qui exécutent, ceux qui écoutent et ceux que l'on écoute. Ce sont les mêmes qui savent, qui pensent, que l'on écoute, les autres n'ont plus la latitude, les moyens de relever la tête. Souvent les procédures participatives mises en place reviennent

en fait à déplacer quelque peu la frontière entre les deux catégories sans changement fondamental dans le principe dichotomique. L'homme écrasé, dominé, au fond de lui-même ulcéré de cette absence de considération, de reconnaissance, de mise en valeur de ce qu'il peut être, n'a d'autre issue souvent que de se replier sur lui-même, ou de s'oublier dans le vice, l'alcool, le jeu (la société l'y encourage même : loto, tiercé...), ou de se raccrocher à des slogans simplificateurs correspondant au niveau intellectuel qu'il a pris l'habitude de mobiliser, promettant réhabilitation et vengeance et ouvrant, par la voie du militantisme, l'accès à l'initiative.

Tout ce qui permettra de diminuer la « distance » entre les hommes, tout ce qui favorisera la possibilité pour chacun d'être écouté, accepté comme un autre spécifique et différent, s'attaquera à l'injustice. Comme dans la vie politique, il est, dans la vie de l'entreprise, de multiples manières, souvent aussi discrètes qu'efficaces, de participer à ce combat.

TOUT en acceptant que des inégalités, parfois importantes, puissent exister tant dans l'avoir que dans le savoir ou le pouvoir que chaque individu détient au sein de la vie sociale, on ne peut tolérer leurs excès, les privilèges, l'envie -et la méfiance haineuse qu'elles engendrent. Sûrs d'eux, remplis de bonne conscience, certains croient détenir une supériorité inadmissible. Il faut lutter là-contre à chaque occasion, avec la plus grande détermination, par tous les moyens possibles, individuels et collectifs, professionnels ou politiques. Ce dont il s'agit au fond, tout en mesurant la précarité de l'indispensable combat, c'est s'efforcer d'avoir, de manifester un véritable respect de Dieu dans l'autre, dans le pauvre. L'adversaire, véritablement, n'a pas réellement changé depuis deux mille ans. Il est celui que l'Évangile dénonce à chaque page, celui qui se croit au-dessus, le prêtre, le scribe, le pharisien. Et n'est-ce pas en moi, tout à la fois un peu scribe, un peu prêtre et un peu pharisien, que je le rencontre d'abord ?

Jean-Luc FLINOIS

Jean-Luc Flinois, né en 1938. Ponts et Chaussées, Polytechnique. Directeur commercial des marchandises à la S.N.C.F. Articles dans *Responsables* (organe du Mouvement des Cadres Chrétiens) et *Le Rail*. Marié, quatre enfants.

Roger FAUROUX :

" Une justice qui vient de Lui seul "

Le témoignage d'un dirigeant

Les contraintes de l'entreprise et de la compétition internationale interdisent toute interprétation sentimentale de la justice. Pourtant la responsabilité même du dirigeant, l'importance décisive de la valeur des hommes, les répercussions sociales des décisions dégagent le terrain où s'exercent avec pertinence les exigences chrétiennes de la charité.

ON ne devient pas entrepreneur par amour du prochain ni par souci premier de la justice, mais en vertu d'un besoin quasi biologique de créer où la volonté de puissance et la soif de possession ont sans doute leur part, moins peut-être qu'une certaine volonté d'ordonner les ressources du monde, de les « économiser » au sens propre du terme : ambition qui n'est pas médiocre et qui certainement est utile. Si la France n'est pas l'Inde, ni même le Portugal ou l'Albanie, elle le doit pour une bonne part à ce type d'hommes qui n'étaient ni ne sont des anges, mais ont pris au bon moment la tête du combat pour le développement. Aujourd'hui, tout indique que nous en sommes à nouveau là : le coup de force de l'OPEP contre l'Occident en 1974 a certes plus fait pour le rétablissement d'une juste répartition des ressources du monde que toute notre pitié hypocrite ou nos dons dérisoires en faveur des peuples prétendus démunis et qu'en fait nous exploitons : il reste que le camp où nous sommes a subi une défaite et qu'il nous faudra, pour éviter d'accroître notre chômage, accroître notre part du marché mondial, contre tous les autres.

Une entreprise est donc une œuvre de passion, faite à la fois d'égoïsme et de gratuité, et elle ne se maintient pas sans violence ni dureté : elle n'est pas d'abord un patrimoine, encore moins un laboratoire d'expérimentation sociale, mais une communauté d'hommes rassemblés pour enrichir leur nation de nouveaux biens, de nouvelles techniques et, au passage, de nouvelles idées ; son milieu naturel est la concurrence, sorte de guerre froide nécessaire pour tenir en éveil ses facultés inventives, mais qui peut être et est souvent mortelle.

Dans le monde tel qu'il est, la survie d'une entreprise ne va pas de soi, en effet, et un entrepreneur se doit d'abord de réussir avant de prêter l'oreille aux moralistes et aux frères prêcheurs qui, du dehors, clament « justice, justice ! ». Végéter dans ce métier, c'est vivre en parasite de la communauté ; échouer, c'est faillir à la confiance des autres et dilapider un dépôt. Il en est d'une entreprise comme d'une nation : rendre justice à ceux qui y vivent ou en vivent, c'est d'abord lutter de tout son pouvoir, et par tous les moyens, pour leur épargner les désastres humains qu'implique une faillite : ceux qui ont vécu la « restructuration » d'une entreprise, c'est-à-dire en clair une mort qui n'en finit pas suivie d'une autopsie, ne sont pas prêts d'oublier les abominations qui accompagnent ce naufrage.

Ce monde-là, celui de l'argent, de la ruse, de la violence, mérite-t-il, après tout, qu'on lui rende justice ? Ne serait-il pas simplement le « monde » de saint Jean, le règne des anti-béatitudes ? Ou plus brutalement : comment se prétendre à la fois patron et chrétien sans être inconscient ou schizophrène ? La question est souvent posée au détour de tel ou tel dialogue, cruellement et injustement certes, mais en correspondance avec une interrogation neuve face à un monde nouveau, celui du développement : le monde antique où a vécu Jésus était un monde stable qui connaissait l'injustice faite aux pauvres et aux faibles par les possédants, les guerriers ou les rois, mais ignorait cette forme permanente et sans doute inévitable de violence et parfois d'injustice qu'engendre le développement en brisant d'anciens cadres de vie, en bousculant les hommes et en créant de nouvelles structures de pouvoirs ; les riches que le Christ a condamnés ou absous étaient des propriétaires plus ou moins généreux de leurs biens, des officiers publics prévaricateurs ou de simples trafiquants ; pour ceux que l'on appelle « les patrons », qui conduisent aujourd'hui des entreprises, grandes ou petites, à leurs risques et périls, y compris celui suprême du Salut, ce modèle n'est évidemment pas le bon, et ils ne trouvent guère non plus de repère concret dans la doctrine de l'Église. Demander justice pour eux, c'est aussi supplier les théologiens d'élaborer pour ces enfants perdus une théologie de la société industrielle ; les théologiens répondront peut-être — et ils n'auront pas tort — qu'il importerait d'abord que ce milieu ait créé lui-même des modèles de saints.

ON n'entreprend pas sans rencontrer des hommes sur son chemin. Et d'abord, par dizaines ou par milliers, ses propres employés ; qu'on n'imagine surtout pas des drames à chaque rencontre : nos sociétés hyper-institutionnalisées se sont habituées à considérer la question sociale comme une activité parmi beaucoup d'autres et à faire gérer les problèmes sociaux par des techniciens : on ne trouve plus guère parmi ces derniers d'anciens officiers coloniaux, mais plutôt des psychologues ou des juristes et, plus récemment, des diplômés en relations humaines formés par les facultés adéquates ; les syndicats, d'ailleurs, commencent à recruter dans les mêmes milieux. En France, il est vrai plus souvent qu'ailleurs, le mot justice retentit encore avec éclat dans le discours public. Mais derrière le rideau, les négociations entre « donneurs » et « preneurs d'emplois », comme le disent sans fioritures nos voisins allemands, se déroulent le plus souvent entre professionnels égaux en compétences, armés des mêmes dossiers, en vue de compromis raisonnables — on ne dit même plus équitables.

On conçoit qu'il n'y ait guère de place dans ce monde, somme toute assez clos, pour ces patrons charismatiques aux grandes intuitions sociales qui nous consolent un peu des grands crocodiles que le capitalisme naissant avait simultanément créés : les deux races se sont progressivement éteintes et il est bien, après tout, qu'il en soit ainsi. Il est toujours bon, en effet, que les hommes prennent en main directement leur destin et que les intuitions se stabilisent en institutions : la justice n'est pas moins la justice parce qu'elle est née, à deux heures du matin, d'une conversation laborieusement négociée entre adultes responsables, provisoirement parvenus à trouver la ligne de leur équilibre.

Le chef d'entreprise n'a donc plus guère à rendre la justice. Il appartient du moins, parce qu'il a du pouvoir, un peu plus ou beaucoup plus que les autres, et surtout parce qu'il se situe au carrefour d'intérêts- contradictoires, de s'assurer que le débat est clair et surtout que l'équation se boucle. Car s'il y a un solde, c'est l'entreprise qui le paiera, maintenant ou plus tard, faute d'investissements, ou de fonds propres, ou de clients.

Effort de lucidité, d'abord, pour chasser du débat les mots-alibis et les discours-paravents dont le débat social est si riche : « *l'exploitation capitaliste* » d'un côté, qui justifie toutes les revendications, et de l'autre côté, la « *concurrence internationale* » qui permet de les refuser toutes. Certes ces mots ont parfois un sens très lourd, et il est vain de demander aux hommes de recommencer leurs conflits chaque fois à zéro en oubliant leurs anciennes rancœurs ou leurs vieilles angoisses. Il est vrai aussi que les situations sont toujours ambiguës : lorsqu'elles deviennent claires, disait H. Kissinger, c'est le signe qu'il n'y a plus rien à faire. Du moins peut-on s'efforcer d'exorciser les malins génies globalement et faussement explicatifs auxquels chaque partie recourt lorsqu'elle est à court d'arguments de bonne volonté et d'imagination. Notre expérience est que dix pour cent des conflits sociaux méritent objectivement d'être livrés, car ils reflètent de vraies oppositions d'intérêts ou de doctrines : les autres relèvent de ces escarmouches de hasard que les armées se livrent dans la pénombre et qui font les morts inutiles.

Exigence d'équilibre ensuite, car il est autour du chef d'entreprise d'autres parties prenantes que les employés : ce sont les clients, les actionnaires ou l'État, tous empressés à réclamer leur « juste » part, quitte à transférer subrepticement sur les épaules du voisin une part de leur propre fardeau tout en continuant de prétendre que le bon droit est de leur côté. Certes, les syndicats sont les plus pressants et en général les plus bruyants ; mais ils ne sont pas les plus irresponsables. Que penser de ces actionnaires d'entreprises nationalisables qui, au printemps 1977, réclamaient qu'on leur distribue en grande hâte tout l'argent disponible dans les caisses avant que la gauche au pouvoir ne le confisque ? Comme si une entreprise se confondait avec ses actionnaires et devait périr avec eux ! Le profit n'est pas une finalité et le progrès social une contrainte, ni l'inverse d'ailleurs ! l'un et l'autre sont des éléments antagonistes et nécessaires d'un système toujours à équilibrer. Cette justesse des équilibres dans un monde de conflits est certes moins que la justice, elle est l'œuvre des hommes, fragile, imparfaite, toujours recommencée ; elle a du moins le mérite d'être un équilibre en mouvement, orienté vers l'avenir parce que toujours perfectible, pédagogique car elle requiert le dialogue, une « utopie

concrète » au fond, à la recherche asymptotique d'une Justice dont elle serait la très timide icône.

AU fond, on serait assez enclin à gommer le mot justice parce que trop pathétique et inadéquat, comme le mot « vérité » et quelques autres. Et puis un jour elle vous débusque, comme il arriva à Ponce-Pilate. Et vous êtes sommé tout crûment de dire oui ou non si vous consentez à mettre un peu d'amour dans votre violence et un peu de justice dans votre logique. Pour peu que l'on s'habitue à prêter l'oreille à la petite voix de la justice, elle finit par être perceptible à tous moments, même dans les circonstances les plus saugrenues, comme une réunion de conseil d'administration ou de comité d'entreprise, et à se mêler à toutes vos décisions.

Il semble que la justice a trois grands commandements, que l'on ne trouve guère dans les manuels de *management*:

- Premièrement, il n'est jamais permis de rien « lâcher » de son pouvoir, même s'il est considérable ; mais il est recommandé de consentir à le partager, d'accepter des contre-pouvoirs, ou pire encore de les susciter, d'organiser à soi-même la contradiction, en un mot de dépenser toute l'énergie et toute l'activité possibles pour que les « sujets », même s'il n'en ont spontanément aucune envie, s'affranchissent de leur sujétion pour devenir responsables. Il ne faut pas croire en effet que partager son pouvoir soit chose facile. C'est une tâche qui exige la patience, mais aussi l'autorité et la ruse, car le despotisme dans l'entreprise tient bien plus, dans la plupart des cas, à l'inertie des dirigés qu'à la volonté de puissance du dirigeant.

Il reste que c'est à lui à faire le premier pas, car il détient l'autorité et, plus que cela, l'information et, mieux encore, cette aisance à argumenter, cette ironie, ce détachement par rapport aux choses et aux événements que donnent la culture et la fortune, et pire encore ces hauts grades universitaires qui chez nous rejettent irrémédiablement ceux qui ne les possèdent pas sur la planète des « imbéciles », c'est-à-dire, au sens propre, des pauvres et des faibles. Ce droit à l'information existe dans les entreprises et est, dans beaucoup d'entre elles, respecté ; assez souvent, les comités d'entreprise reçoivent sur la marche des affaires des renseignements dont l'abondance et la précision feraient pâlir d'envie les conseils d'administration, en général moins bien traités ; pourtant, la rencontre dirigeants-dirigés n'a jamais vraiment lieu et leur dialogue se déroule dans un théâtre d'ombres. Comme si dans notre pays, les ouvriers et l'encadrement moyen, quoi qu'on dise ou quoi qu'on fasse, restaient persuadés qu'ils sont victimes d'une gigantesque mystification où ils sont toujours floués : le « patron » a l'air honnête homme, mais derrière lui s'en cache un autre, le banquier, ou un mystérieux « patron des patrons » qui décide et n'apparaît jamais ; les comptes sont peut-être bons, mais que valent-ils au regard de l'empilement incompréhensible de ces holdings emboîtés dont la succession brouille la vue ? Il y a bien sûr à l'origine de ces mentalités de vieilles rengaines marxistes, des souvenirs tenaces de faits historiques vrais, beaucoup d'ignorance vis-à-vis de lois économiques simples, et un reste de cette méfiance traditionnelle d'un peuple de paysans à l'encontre de ses seigneurs.

Mais le problème est plus profond : tout se passe en fait comme si les vérités claires et distinctes n'étaient perceptibles que par référence à une certaine situation de pouvoir : qui ne peut rien ne comprend rien — c'est ainsi —, et l'accomplissement de la justice suppose le partage de la connaissance qui suppose le partage du pouvoir : c'est un triangle équilatéral qu'il faut saisir par ses trois sommets. A chacun, là où il est, de trouver ses solutions : décentraliser du plus haut au plus bas de la hiérarchie, provoquer le dialogue, lutter contre le conformisme, en prêchant s'il le faut l'irrespect, c'est agir pour la justice, mais c'est aussi au bout du compte bien gérer, car le despotisme, même éclairé, fait rarement de bonnes affaires.

Le métier de dirigeant n'en devient pas, on s'en doute, plus facile dès lors qu'il a cessé d'être dominateur pour s'exercer comme pouvoir d'initiative, de persuasion, de recours, d'arbitrage, mais aussi, chaque fois qu'il est nécessaire, de refus : les féodalités syndicales ou managériales sont en effet promptes à s'édifier et à occuper toute brèche laissée vacante, pour exercer à leur manière parcellaire et égoïste un despotisme pire que l'ancien.

- Deuxièmement, au moment des grands choix, et même des petits, il ne faut rien oublier, aucun chiffre, aucun raisonnement, mais surtout aucune des personnes en cause : Dieu, deux ou trois amis dont l'estime vous importe et encore le visage de quelques hommes que vous avez croisés un jour en visitant distraitemment un atelier...

En dehors des institutions, il y a en effet des hommes, et leur bonheur ou leur malheur, individuel et changeant, ne s'épuise pas dans le jeu de la politique ou des négociations collectives. Comme toute organisation complexe, l'entreprise est faite d'une multitude de micro-systèmes plus ou moins bien régulés et que seule une analyse sociologique fine ou beaucoup d'attention aux hommes permet de révéler au jour. Une grève, bien sûr, est l'expression d'un conflit de classe, rien n'est plus vrai ; mais il est également vrai qu'elle trouve son origine et son intensité dans une situation de « *ras le bol* », méconnue et méprisée par de petits ou de grands chefs. Il n'y a pas de société globalement vertueuse ou malicieuse ; et il ne faut pas chercher dans le système des excuses à nos négligences ou à nos fautes. Les hypersimplifications doctrinales en noir et blanc ou les grands mouvements affectifs ne sont pas d'un grand recours dans l'organisation concrète d'un atelier où pourtant tout se passe ; et « changer la vie », ce peut être d'abord consulter le personnel sur l'alternance des équipes ou établir dans un atelier la carte des bruits ou des températures pour essayer de les réduire.

En outre, les hommes ne sont pas semblables, quoique la tendance du temps soit de les confondre. Les technocrates disent : « C'est plus simple ! ». Et les syndicalistes disent : « C'est plus juste ! ». Un poste de travail vaut tant, qu'il soit tenu par Jules ou par Octave, et c'est finalement la place sur la machine, plus que le zèle et plus que l'adresse, qui doit déterminer la qualification et donc le salaire et donc « la reconnaissance » due à l'individu à l'intérieur du groupe ; du coup, le travailleur ne serait plus propriétaire de rien, même pas de sa valeur professionnelle : s'il change de poste, il change de peau, le voilà effectivement devenu prolétaire.

Il est vrai que dans les usines modernes, les machines apparaissent plus intelligentes que les hommes, réduits au rôle de surveillants anonymes, et que les sondes, les palpeurs ou les régulations électroniques ont en quelques dizaines

d'années disqualifié le tour de main ou le coup d'oeil. Il est vrai aussi qu'un système de classification objectif, une « grille » en termes techniques, peut constituer une protection contre la vindicte des chefs. Mais il faut néanmoins répéter que, face à la pesanteur des techniques et des mentalités qui tendent à effacer les différences entre les mérites et les dons individuels, l'arbitraire est une injustice moindre que la forfaitisation des salaires et l'anonymat des conditions : que chacun, sans rien abandonner de la protection due aux plus faibles, s'engage personnellement et pousse les autres à en faire autant dans un jugement sur les personnes, car elles ne se « valent » pas !

Cette attention permanente que l'on doit porter aux personnes, à travers les masques fonctionnels que leur impose la société, suppose que la tunique du technocrate n'ait pas collé à votre propre peau, en d'autres termes, que vous ayez pris soin, dans votre attitude quotidienne, votre vocabulaire, vos distractions et vos relations, de rester semblable aux autres hommes : détails extérieurs — dira-t-on — mais qui ne sont pas innocents, car rien n'est plus aisé, le conformisme. de caste et le snobisme aidant, de se constituer un personnage qui se substitue à votre âme et vous empêche à tout jamais de rejoindre votre prochain.

- Enfin, il faut accepter l'idée que les choses peuvent changer et que les dirigeants d'aujourd'hui n'ont pas seuls vocation à les faire changer. Cela signifie, tout d'abord, qu'il y a d'autres logiques économiques que celles définies aujourd'hui et que, par exemple, la fatigue et le déracinement des hommes ou les atteintes au milieu naturel, et demain d'autres coûts sociaux jusqu'ici inconnus ou non encore perçus, doivent être mieux pris en compte dans les calculs économiques. Cela veut dire aussi que tout n'est pas affaire seulement de lucidité et de raison, mais aussi de fraternité, de compréhension et de confiance dans les hommes, avec le risque de trébucher pour celui qui fait le premier pas. N'en déplaise à la corporation technicienne, tout n'est pas dans l'équation, et les rapports sociaux sont eux-mêmes créateurs de vérité à travers le lent cheminement des conventions bancales et des compromis mal ficelés. Évidence simple, mais bien difficile à faire admettre à des ingénieurs toujours à l'affût de révolution technique, mais affolés par la perspective de réformes lorsqu'il y a des structures économiques ou des rapports sociaux. Leur vision des choses s'apparente au fond à celle de l'État industriel selon Auguste Comte, terme de l'Histoire et première société sans histoire, où ne se pose plus d'alternative fondamentale, mais où tout est affaire de cas solubles à partir des cas précédents. Disons en un mot qu'il règne dans certaines hautes sphères de la société industrielle une mentalité que, faute de mieux et pour simplifier, on appellera de droite pour désigner un conservatisme *a priori* né de la conviction malade que les choses vont de mal en pis : sécheresse non de cœur, mais d'intelligence et d'imagination. Et certes, on comprend bien, chez des hommes dont le métier difficile est de gérer, ce souci d'éviter les ruptures et cette méfiance instinctive vis-à-vis des idées « neuves » venues par les courants d'air extérieurs. Il reste que les mutations techniques sont en elles-mêmes l'agent formidable et silencieux des grands renouvellements et que le progrès industriel donnera à coup sûr aux hommes les moyens d'évacuer les contraintes ou les fatalités d'aujourd'hui. Il faut seulement faire sa part au temps et laisser les choses advenir en douceur, quitte à appuyer tantôt sur le frein et tantôt sur l'accélérateur pour éviter que le char ne dérape on ne s'embourbe.

AU terme de ces considérations lourdes sans doute de trop de prudence et d'ambiguïtés, comme le métier d'industriel lui-même, qu'il me soit permis de passer à la première personne pour exprimer trois convictions que l'on voudra bien croire exemptes de provocation, mais seulement inspirées par ma foi chrétienne :

- Je suis patron d'une entreprise multinationale, et j'exerce ce métier non sans tremblement parfois face au jugement de Dieu, mais à coup sûr sans complexe vis-à-vis des autres hommes : car je pense que ces grandes organisations humaines jouent un jeu plus inventif que celui des États-nations, sont porteuses de plus de nouveautés et seront, je l'espère, pardonnées de leurs péchés pour avoir travaillé à l'unité concrète du monde, c'est-à-dire aussi à la justice et à la paix.
- Je sais bien que la société industrielle peut mal tourner et qu'elle porte en elle assez de brutalité et d'égoïsme pour que l'humanité ait une chance d'y périr, brusquement atomisée ou progressivement décervelée. Mais je crois que chacun, industriel ou pas, peut à chaque instant réorienter cette aventure un peu folle vers une autre fin : une justice qui ne consisterait pas à seulement répartir ce qui existe, ni même à partager un surplus, mais à reconnaître à chacun le droit de disposer librement de lui-même et à lui en fournir concrètement les moyens.
- Enfin, le Saint que j'aime invoquer est David qui reçut de Dieu, quoique pécheur, la charge du pouvoir pour l'exercer au service de son peuple, et je m'émerveille que ce soit lui et non Saul, l'homme du Temple, qui figure dans la mystérieuse généalogie du Messie ; ma prière est celle des psaumes qui ne dissimule pas la violence qui est au cœur des hommes, mais humblement l'offre à Dieu pour qu'il la fasse servir à une justice qu'il est le seul à pouvoir donner.

Roger FAUROUX

Roger Fauroux, né en 1926 à Montpellier. Ancien élève de l'École Normale Supérieure. Agrégé d'Allemand. Inspecteur des Finances de 1956 à 1961. Actuellement Président-Directeur Général de Saint-Gobain Industries.

DOSSIER :

De nouveaux maîtres penseurs ?

Une indifférence à l'égard de ceux qu'il faut bien appeler les « nouveaux philosophes » supposerait que les effets de publicité, en eux-mêmes, annihilent la vigueur de la requête, et que les ambiguïtés de l'engagement (voire les singulières tentations de la croisade) annulent le risque de la dissidence.

Aussi présentons-nous un dossier qui ne se veut ni thuriféraire ni pourfendeur — et n'engage, à des degrés divers, que ses signataires. Ordinairement, le « nouveau philosophe » est situé par rapport à l'idéologie dominante : la « vulgate » marxiste. Si nous essayons de le jauger (et pas de le juger !) à la lumière chrétienne (que nous tentons de refléter sans la détenir), cela veut dire que nous posons des questions : qu'est-ce que penser, en dehors de Celui en qui toutes choses se dévoilent ? Comment penser hors de Lui, sans devenir à son tour « maître penseur »

Pour approcher ces questions :

- 1. Le père, ou l'oncle, des « nouveaux philosophes » a bien voulu répondre à quelques inquiétudes et susciter quelques espoirs : Maurice Clavel, en ce dixième anniversaire, resitue dans le choc de mai 1968 ce qu'il reconnaît comme sien parmi ces esquisses encore diffusées d'une nouvelle pensée.**
- 2. Un article de Pierre-Philippe Druet tente de discerner, à partir des tendances communes, les apports et les limites de la « nouvelle philosophie ».**
- 3. Une série de recensions oppose l'ange et l'idole, nous fait passer de l'eschatologie inachevée à l'anthropologie assumée.**

Michel COSTANTINI

1. Entretien avec Maurice Clavel

DRUET : Votre pensée comporte deux aspects essentiels et indissociables : l'aspect philosophique et celui d'un témoignage de foi chrétienne. Quel rapport précis voyez-vous entre ces deux aspects ?

CLAVEL : si je le savais !... C'est un fait, *credidi et propter hoc locutus sum*, j'ai cru et c'est pour cela que je parle. Et on a bien vu que dans tout ce que je faisais, c'était à la fois que je sentais avec Pascal que Dieu seul peut parler de Dieu et, d'autre part, qu'il fallait pourtant que je parle. Et comme on ne peut parler de Dieu

en direct sans jouer au prophète qu'on n'est pas, j'ai été amené à chercher des biais qui se sont trouvés être des biais philosophiques. Parce que je suis un homme de l'instant et un « journaliste transcendantal », je cherche par là, avec des amis qui me sont très proches du cœur et de l'esprit, des terrains et des points communs. Quand j'ai dégagé, à propos de Socrate, ce thème que j'appelle du nom un peu barbare d'auto-transcendance humaine, il a rempli d'une assez grande joie Pierre Victor, le chef de la Gauche Prolétarienne et l'actuel collaborateur métaphysique de Sartre. Et quand Pierre Victor m'a dit que Sartre et lui cherchaient dans le même sens, ce n'était pas de l'oecuménisme à la gomme et à la tarte... Car enfin, il y a chez Sartre quelque chose, au moins dans sa conception de la liberté, qui n'est pas la transcendance, mais ressemble à l'auto-transcendance. Voilà qui me passionne.

DRUET : Plus intrinsèquement, diriez-vous que la démarche philosophique joue un rôle « propédeutique » par rapport à l'acte de foi ou au témoignage de foi ?

CLAVEL : Je viens de vous donner l'élément circonstanciel. D'autre part, pourquoi est-ce que je parle tant de Kant ? Ce n'est pas que je sois kantien. Je ne suis ni pour la morale de Kant, ni pour « la religion dans les limites de la raison », cela on s'en doute bien ! Mais je considère quand même, au terme d'un creusement que j'ai fait assez profondément de l'Esthétique transcendantale, qu'il y a là un acquis définitif pour la philosophie. La critique de la métaphysique par concepts purs et, deuxièmement, la limitation du savoir et l'affirmation nécessaire de la Chose en soi ou de l'Être introduisent pour la première fois dans la philosophie — non point comme affirmation dogmatique mais comme indispensable bordure critique — l'inconnaissable et l'abîme. De telle sorte que je suis plus tranquille en tant que chrétien... J'ai toujours été passionné et pourtant un peu gêné par la phrase de Pascal : maintenant, raison impuissante, courbe-toi ! Tandis que dans la contestation kantienne de la Raison, que l'on peut répéter aujourd'hui, enfin une place de droit irrécusable est faite par la Critique à l'abîme. A chacun d'explorer celui-ci et ce ne sera plus de la philosophie. Mais c'est la Foi ou cela peut être reconnu comme tel. J'ai résumé cette signification de la critique à la fin de mon dernier livre (1).

DRUET : La philosophie aurait donc une fonction de purification du regard ?

CLAVEL : La philosophie critique a cette fonction purificatrice du regard, du langage même. Elle est travail de dissipation de l'auto-apparence dialectique de la vérité conceptuelle. Mais c'est très difficile. Et voilà pourquoi tous mes livres sont des risques, des acrobaties, des craintes, des tremblements et des balbutiements...

DRUET : Mais faut-il encore parler de philosophie ? Les errements de la philosophie chez les Maîtres penseurs sont-ils accidentels ? N'y aurait-il pas plutôt un vice radical de la pensée philosophique, qui disqualifierait non la pensée mais la philosophie ?

CLAVEL : Oh ! mais Kant n'était pas tout à fait « blanc », lui non plus. L'intuition critique lui a échappé. C'était peut-être un premier petit Maître penseur aussi, comme homme des « Lumières »... Quant à votre question, j'y répondrai en vous citant quand vous citez Fichte : « Nous avons commencé à philosopher par orgueil et nous avons perdu notre innocence ». Et il ajoute : « Nous avons vu

(1) Cf. M. CLAVEL, *Deux siècles chez Lucifer*, Seuil, 1978, p. 349.

notre nudité et depuis lors ce nous est une nécessité de philosopher pour nous sauver ». C'est-à-dire qu'il cherche, comme J. Lacroix l'a bien vu, le remède dans la racine du mal, d'où ces cercles qui devaient forcément devenir pour lui des cercles névrotiques.

DRUET : Et la philosophie contemporaine ?

CLAVEL : Il y a un biais par lequel je suis amené à contester la philosophie de mon temps. La philosophie, on peut très sommairement la diviser en deux : la métaphysique des Maîtres penseurs et de leurs épigones, donc la pensée de la Raison totalisante jusqu'à la *Critique de la raison dialectique*, et la philosophie-savoir avec l'influence des sciences humaines ; pensée systématique ou philosophie-savoir... Vous vous rappelez que, voici cinq ans, il fallait connaître la linguistique de A à Z pour être philosophe. Aujourd'hui, Attali nous conseille les sciences sociales, R. Debray la thermodynamique... Mais Hegel pouvait encore savoir tout ce qu'on savait de son temps. Pour nous ce n'est plus possible. Alors, pourquoi un centième plutôt qu'un millième ? Je préfère ne rien savoir, ce qui n'est pas étranger à mon souci de ressusciter Socrate. À quoi on nous oppose deux terreurs : le système et le Savoir. Eh bien, non ! je ne ferai pas de thermodynamique.

DRUET : Vous avez publiquement apporté votre soutien aux nouveaux philosophes. Pourriez-vous nous dire pourquoi ?

CLAVEL. Mais je ne pouvais pas ne pas le faire !... D'ailleurs, je conteste la formulation de votre question. Vous parlez comme si j'étais un petit rond isolé « Maurice Clave! », voyant se dégager d'autres monades là autour de moi... Mais, les nouveaux philosophes — c'est mon seul titre de gloire, permettez-moi de le rappeler le moins immodestement possible —, je les ai entrevus dans la nuit du 3, au 4 mai 1968. Il se trouvait que ces émeutiers-chefs étaient aussi des agrégés de philosophie. Pour beaucoup d'entre eux, la fin de la G.P., la fin des chances d'agir et de remuer a été une détresse. De telle sorte qu'ils sont passés par un désespoir d'une très grande profondeur et authenticité, que je n'ai eu aucune peine à assimiler à une épreuve spirituelle. En même temps, s'opérait un changement radical : alors qu'en 68, ils contestaient le monde capitaliste au nom d'un marxisme exacerbé, cette fois ils contestaient le monde capitalo-marxiste au nom d'ils ne savaient encore quoi... Naissance authentique, de l'ordre de l'existential, un mouvement d'Être, un travail intérieur précédant ses propres concepts. De sorte que, lorsque j'ai vu surgir la première hirondelle, c'est-à-dire *La Cuisinière...*, je me suis dit : tiens, cela commence ! Et j'ai un peu songé à prendre ma retraite ! Je n'avais même pas à prendre parti ; depuis la nuit du 3 au 4 mai 1968, j'étais embarqué avec eux... Mais là je parle surtout de Glucksmann, Lardreau, Jambet.

DRUET : Vous établiriez des distinctions parmi ceux qu'on appelle « nouveaux philosophes » ?

CLAVEL : Je vous ai parlé du militantisme, de la mystique en action et de leur terrible épreuve. Les nouveaux philosophes, dans la mesure où ils sont mes copains d'action de 68, ce sont ceux pour qui l'espoir est l'espoir véritable, c'est-à-dire l'au-delà du désespoir. Cette expérience est irremplaçable. Ce sont les gars qui ont vécu la déchirure flamboyante et tragique de mai 68 et ses suites que j'appellerais « néo-culturelles » en référence à Foucault. Mais bien des choses sont venues se greffer là-dessus ! Il y a B.-H. Lévy qui croise notre route sans d'ailleurs beaucoup la contrarier... Il y a aussi des gars qui sont à l'opposé, J.-M. Benoist par exemple, pour qui Socrate instaure la « tyrannie du Logos », alors que pour moi, c'est l'inverse ! Et puis nous ne sommes pas giscardiens, c'est évident

COSTANTINI : Vous enracinez les nouveaux philosophes dans mai 68. En fonction de cet enracinement, que penser du concept de « bouseux », d'humble, de plèbe ? Pour moi, ces concepts expriment la tentative de penser en termes non-hégéliens, non-marxistes, ce qui s'est figé dans le concept de prolétaire ou d'esclave. Mais ils constituent peut-être une impasse...

CLAVEL : C'est un concept que je conteste chez eux. Glucksmann est un peu mélancolique de me voir contester sa « plèbe » avec des formules amicalement persiflantes. Pour lui, la plèbe est ce qui résiste au pouvoir et le pouvoir ce qui s'étend indéfiniment devant la résistance de la plèbe. Je lui dis : « Ah, le bel espoir que voilà, quelque part entre le pendule et le puits d'E. Poe ! ». Les humbles et les petits, ce n'est pas la plèbe !

COSTANTINI : Mais n'y a-t-il pas urgence qu'un tel concept advienne à la pensée ? Et peut-il y advenir sans référence au Tout Humble, au Tout Pauvre qu'est le Christ ?

CLAVEL : Il ne peut advenir à la pensée qu'au sens où la pensée n'est pas concept et qu'en allant vers le Tout Pauvre qu'est le Christ, sans quoi cela fera une catégorie sociale de plus. Cela a déjà été fait avec Marcuse. « Il n'y a plus d'espoir que dans les désespérés ». Les marginaux venant réoccuper violemment le centre... Cela, même mes amis les plus proches en ont perçu la vanité. Non, vous mettez heureusement les pieds dans le plat. Et vous rejoignez un de mes tourments. Il n'y a plus que le Christ. Même pour la pensée. Mais qui peut porter le Christ ?... D'autre part, je suis un chrétien d'Église. Aucun complexe ! Mais il suffit de prononcer le mot d'Église dans un de nos débats d'amis pour que je voie aussitôt l'intérêt foutre le camp à perte de vue. Voulez-vous qu'on s'amuse un peu à jouer à la Providence ? Je me demande si ces amis à moi, je pense à Lardreau et Jambet notamment, ne sont pas placés par le Seigneur hors de toute Église et même hors de Lui-même, de sa propre Personne, pour continuer à troubler, à secouer, à subvertir, à inquiéter les autres et eux-mêmes, fût-ce au prix de leurs épreuves, de leur désespoir... Parce que s'ils faisaient le saut dans l'Église, automatiquement — malheur des temps ! — ils n'intéresseraient plus personne. J'en souffre assez pour pouvoir le dire en toute sincérité.

DRUET : Vous vous déclarez solidaire de l'action « inquiétante » des nouveaux philosophes. Mais que pensez-vous des moyens qu'ils utilisent : la métaphysique de L'Ange ou le lacanisme par exemple ?

CLAVEL : Oui, il y a des passages de métaphysique que je rejette en tant que tels. Mais l'Ange comme figure énigmatique, comme aimant polarisant et hypothétique de toute révolte possible, cela me semble doué d'une puissance critique unie à une puissance mystique que je pourrais faire miennes. D'autre part, concernant le lacanisme, je leur demande : pourquoi vous solidariser d'une psychanalyse toujours révocable et changeante ? Lacan est inquiétant par son pessimisme. Si la demande est sans réponse, si l'homme est une question sans réponse... L'afflux d'une réponse en nous permettra peut-être de dépasser et de traverser Lacan sans s'attarder aux facilités freudiennes, aux facilités des freudiens normalisants... Lacan, c'est Pascal en creux : c'est la scientification psychanalytique des chapitres pascaliens sur la misère de l'homme. Je l'ai écrit en tremblant dans le *Nouvel Observateur* et il m'en a félicité.

DRUET : Beaucoup dénoncent des contradictions entre les nouvelles philosophies. Ces contradictions condamnent-elles le mouvement ou en sont-elles une caractéristique essentielle ?

CLAVEL : Ils en diraient bien plus si nous étions unis ! Ce serait le complot dans toute son horreur... Ces contradictions sont les bienvenues dans la mesure où j'exclus les nouveaux philosophes d'origine moins 68 et même plus réactionnaire, style Benoist... Quand je leur ai dit cette formule qui est devenue un peu connue : « Les gars, vous avez deux ans pour vous rendre célèbres », il y a eu de vives réticences. J'ai dû expliquer que célébrité ne voulait pas dire notoriété, mais visait le moment où de grands désarrois auraient besoin de s'adresser à ceux qui, ayant fait mai 68, auraient quand même éprouvé ce que pourrait être un avenir possible. D'autre part, Glucksmann a maudit le côté « Ecole » que nous pourrions avoir. J'ai réussi péniblement non à leur faire admettre mais seulement à leur faire envisager qu'une sorte d'unité divergente était possible.

DRUET : *Quand vous demandez : « Pourquoi en rester à l'Ange ? », est-ce à l'acte de foi que vous faites allusion*

CLAVEL : Oui, je fais allusion à la *réception* de la foi et à la personne du Christ, au terme d'une maturation qui me semble indispensable non point pour un meilleur exercice de leur raison mais pour une meilleure alimentation de leur pensée. Sans quoi il me semble que la pensée s'essoufflera. Et, en contraste, ce scandale dont je vous parlais et dont je souffre tant : que, dans l'Église du Christ, je trouve si peu de choses... pour alimenter une pensée véritable.

DRUET : *Et la théologie*

CLAVEL : Une théologie ? Je veux bien, mais laquelle ? C'est finalement desservir l'honneur de Dieu que de balancer entre *des* théologies. Cet été, en Bretagne, j'ai eu l'occasion d'anathémiser un prêtre. Il m'a dit : « Dépêchez-vous, vous les nouveaux philosophes, de parachever votre philosophie afin que nous puissions recommencer une théologie ». Je lui ai répondu : « M..., cela ne finira donc jamais ? Il faudra que nous soyons les ultra-modestes successeurs d'Aristote au treizième siècle, de Marx au dix-neuvième... ». Je me suis mis à invectiver ce prêtre sur l'incapacité ou le mauvais vouloir du christianisme à sécréter sa propre pensée.

DRUET : *Vous verriez donc un rapport à la foi dans les nouvelles philosophies. Mais iriez-vous jusqu'à dire que ces philosophies sont en quelque sorte la traduction – d'autres diraient : la réduction – philosophique d'une expérience de type religieux ?*

CLAVEL : De type spirituel sûrement ! De type religieux, je n'ose le dire et je suis presque sûr qu'il ne faut pas le dire. Car, pour les nouveaux philosophes, la religion est chargée de trop d'immanence encore. Autant le mot de foi est d'usage généralisé entre nous — peut-être un peu vidé de son sens —, autant le mot de religion n'y a jamais cours. J'ai l'impression qu'il se fait là une expérience de la pureté, du tranchant de la foi, qui est coupée des philosophies comme de la religion. J'ai envie de dire que c'est très bien et que c'est très précieux ainsi ! Ce qui se passe est le meilleur chemin d'un retour, aussi douloureux qu'on voudra, de la foi.

COSTANTINI : *Comment jugez-vous la conception de l'histoire impliquée dans L'Ange, selon laquelle il y a deux histoires ?*

CLAVEL : Alors là, je ne veux pas jouer au vieux c..., mais je crois qu'ils ont des progrès à faire. Et le premier grand progrès à faire, ce sera celui-là même de saint Augustin, passer par le manichéisme et le dépasser... Il me semble que sourdement ils le souhaitent...

COSTANTINI : *Mais est-il possible de penser le Rebelle sans penser deux*

histoires ?

CLAVEL : Je leur dis : qui trop embrasse mal étreint ! Ce Rebelle vous donne une théorie dualiste de l'histoire universelle. Pour moi, dans la mesure où j'ai un peu creusé, il s'agit de l'histoire de l'Occident, plus spécialement depuis les deux derniers siècles. Et là, je vois des ruptures. De telle sorte que mon but est beaucoup plus limité, circonscrit que le vôtre. Pour moi, nous allons vers l'élimination de *l'existence* humaine, de l'âme, ou bien vers son retour convulsif qui désormais bouleversera toutes les cartes, toutes les données, y compris politiques, accessoirement politiques... On va vers une époque, au sens très précis et modeste du mot, *apocalyptique*. C'est-à-dire à la fois de secousses et de dévoilements, où la politique devra très très largement se dépasser vers cette esquisse métaphysique que je propose. Mon espoir et notre seule chance, c'est un nouveau mai, sans quoi tout y passera, religion en tête. La différence entre les nouveaux philosophes et moi, c'est que moi je leur dis : c'est possible. Vous savez, c'était la devise des Lip. Votre Rebelle, votre émancipation, c'est possible. A preuve que vous l'avez déjà vu et vécu et porté en vous-mêmes en mai 68. Cela fut partiellement et cela peut être encore, cela doit être encore.

DRUET : *Vous avez parlé d'une nouvelle période et fait allusion à une mutation en contrecoup de la politique. Comment concevez-vous celle-ci dans « l'époque de l'âme » ?*

CLAVEL : Ne me demandez pas de prophétiser !... Peut-être dans le sens de ce que j'appelle « le Moyen Âge sans serfs »... Où la justice dépendra de la charité... Retour explosif et généralisé de la charité... Où des confréries remplaceront la Sécurité sociale... Tout cela est forcément très peu imaginable... Les droits de l'homme étaient forcément mort-nés dans la mesure où ils se dressaient contre Dieu. J'ai été frappé de ce que Fichte passe si rapidement de l'adoration de l'homme au primat ontologique de l'espèce. Les droits de l'homme seront mangés et rangés par la catégorie de quantité ou par la hiérarchie et l'ordre ; mangés par ceux de l'État, de la race ou de l'espèce. On ne peut résister à cela que par l'Individu absolu qui est bien plus que citoyen des Droits de l'homme, puisqu'il a été sacré, de façon certes non-dite et peut-être indicible, par le Christ. Si la Maîtrise s'est accentuée depuis deux cents ans, comme le montre bien Glucksmann, c'est que, dans l'invisible et quasi insaisissable, le seul vrai Maître était et est toujours le Prince de ce Monde.

2. Les « nouveaux philosophes » inspiration ou aspiration religieuse ?

ENTENDONS-NOUS bien ! *La* « nouvelle philosophie » n'existe pas ; il n'existe que *des* nouveaux philosophes. Si ceux-ci manifestent une solidarité, elle n'est pas accord doctrinal mais — selon les points de vue — collaboration, connivence ou complicité pratique. De Dollé à Benoist, de Jambet à Levy (1), la voie théorique ne s'étend pas royale ; en maints endroits, elle s'interrompt même brusquement. C'est dire qu'en la matière

amalgame équivaldrait à imposture. Tout au plus pouvons-nous déceler des parentés

(1) Nous considérons comme « nouveaux philosophes » : B.-H. Lévy, C. Jambet, G. Lardreau, J.-P. Dallé et Ph. Nemo. D'autres penseurs ont été rattachés à ce mouvement : M. Clavel, A. Glucksmann et J.-M. Benoist. Mais de ceux-ci, seul Clavel nous semble pouvoir être dit — sans équivoque excessive — « nouveau philosophe ». Nos propos ne vaudront donc pas globalement des deux derniers cités.

de démarche, des analogies ou des homologies de structure. Nous nous attacherons à certains de ces points de rencontre. Mais le pluriel (*les* « nouvelles philosophies ») nous sera toujours garant du danger de totalisation.

Souvent les « nouvelles philosophies » ont été entendues comme des pensées du refus, comme des doctrines « anti- » (2). Anti-rationalisme, anti-marxisme, anti-dogmatisme ne sont que quelques-unes des définitions négatives utilisées pour cerner, ou caricaturer, ces philosophies fraîchement écloses. Il est vrai que ces dernières cultivent l'affirmation destructrice au point de prendre l'aspect de cataclysmes. Mais en cela elles ne font que témoigner. Elles donnent la parole à un mouvement intellectuel profond, fait de lassitude, de scepticisme et de désaveu de la Raison universelle qui s'annonce depuis quelque temps et multiplement. « Mort de Dieu » avec les Maîtres du soupçon, « mort du sujet » avec le structuralisme, « mort de Marx » dans l'horreur du Goulag : la pensée contemporaine a connu trop de deuils pour n'être pas légèrement dépressive. « *Légèrement dépressive* » seulement, car nulle part ne point le *désespoir*. On a beau « *perdre ses idées* » (3), il en reste toujours et les ruines du temple de la Raison fournissent un matériau solide pour reconstruire des chapelles.

De là un autre aspect des nouvelles philosophies, qui ne détruisent que pour réédifier aussitôt. Les nouveaux philosophes combattent contre la Science mais pour la

remettre à sa place (Clave)), voire pour la magnifier (Nemo) (4) ; contre le marxisme mais pour la libération effective des hommes (Lévy, Glucksmann) ; contre le dogmatisme et le système mais pour que l'Universitaire ne soit pas seul à parler (Nemo) ; contre le pouvoir, le Maître, l'État et la politique, mais pour que les relations sociétaires retrouvent des fondements moraux ; contre la philosophie classique mais au profit de la métaphysique (Dollé, Jambet et Lardreau, Nemo).

C'est pourquoi d'aucuns ont pu stigmatiser cette entreprise, lui reprocher de n'être critique qu'en apparence et de reconstruire cela même dont elle prétend venir à bout. La cause vaudrait sans nul doute d'être portée devant un tribunal compétent (5). Mais là n'est pas notre propos. Pour nous, les nouvelles philosophies vérifient assez bien la définition hégélienne de la philosophie comme conscience de soi d'une civilisation. A ceci près qu'elles ne viennent peut-être pas « *trop tard* » (6) et qu'elles pourraient être le coup d'envoi (Fichte dirait : *l'Anstoss*) sinon matériel, du moins formel — d'une pensée autre.

D'autant que ces philosophies sont très profondément enracinées du point de vue existentiel. Le fait peut être pris en mauvaise part : « *Ces enfants gâtés, ces grands gosses attardés voulaient la révolution tout de suite, na ! Elle n'est pas venue, alors ils tapent du pied... Découragés, ils passent la main* » (7). Mais Nietzsche ne jugeait-il pas que « *toute grande philosophie n'a été que la confession de son auteur* » ? (8). Le débat, en tout état de cause, reste ouvert.

Au total donc, des philosophies qui disent à la fois une protestation farouche et l'aspiration profonde à un « autre chose » encore mal défini. Ce double mouvement — répétons-le — prend des formes et assume des contenus très divers selon les auteurs. Mais, sous les différences de ses détours, il trace un itinéraire très particulier dont la direction globale et/ou certaines stations évoquent indéniablement l'expérience et le discours religieux. Ce n'est pas dire que les nouvelles philosophies soient des théodicées, des « philosophies chrétiennes », encore moins des apologétiques (même d'inspiration blondélienne). Nous voulons seulement indiquer — et ce sera notre propos dans cet article — que ces philosophies peuvent être lues comme des thématiques philosophiques d'élé-

ments d'expériences religieuses (9).

Toutes les apparences renvoient quasi explicitement à cette référence religieuse. Le vocabulaire d'abord. Jambet et Lardreau nous proposent un ouvrage intitulé : *L'Ange*, avec allusion explicite à la conception thomiste des anges, qui comporte un « Offertoire » et cite surabondamment la littérature chrétienne (orthodoxe ou non, d'ailleurs). Nemo nous parle de Dieu, de l'Âme, du Tout Autre, de l'Advenu, du « Prochain ». Quant à Dollé, nous le voyons abuser du vocabulaire heideggerien dont on sait comme s'y coulent aisément des contenus religieux, théologiques ou mystiques.

L'inspiration lacanienne ensuite. *L'Ange* se veut une « philosophie lacanienne » (10), 1 Nemo pense « selon » Lacan (qu'il exalte tout en s'en démarquant sur des points essentiels) et c'est à la même source que Lévy puise, immédiatement ou médiatement, de quoi asseoir des thèses telles que « *l'histoire existe pas* » ou « *le Monde est un fantasme* » (11). Il n'est pas jusqu'à Clave) qui, dans son dernier livre, ne semble s'orienter dans cette direction, peut-être par Nemo interposé. Ce « kantien » ne se demande-t-il pas : « *Pourquoi l'opérateur en moi de la synthèse constitutive du monde ne serait-il pas, par exemple, le corps propre, le schéma corporel — le corps primordial vécu avant même qu'il ne devienne corps étendu ?* » (12). On est à la fois assez loin et pourtant dans la droite ligne de la thèse de Nemo : « *Tout discours est d'un corps désirant* hic et nunc, et voilà pourquoi il s'y trouve de l'Un » (13).

Or, cette inspiration lacanienne ne peut dire tenue pour équivalente à l'hégélienne par exemple. C'est tout le problème du discours et de la théorisation analytiques. Ne pouvant l'aborder ici, nous renverrons aux pages superbes de F. Roustang sur le sujet. Mais il nous faut tout de même signaler que l'essentiel de l'influence lacanienne sur les nouveaux philosophes semble provenir des Séminaires où l'on entend un « *retour du religieux* » « *des termes qui reprennent purement et simplement la théologie trinitaire des premiers conciles, et de la plus constante tradition* » (14). Et rappeler avec Roustang : « *Ce qui est produit comme théorie analytique fonctionne fatalement à la réception comme idéologie... On se crispe sur des textes à lire comme une œuvre sacrée, à commenter ou à paraphraser à la manière des*

théologiens..., à garder comme des objets fétiches... Mais, ce faisant, on transforme pour soi la théorie lacanienne en idéologie nouvelle » (p. 103). A quoi on nous objectera que le propos est tenu de la relation des *analystes* à la théorie lacanienne. Mais celle-ci ne tient que comme théorisation *analytique* et devient aberrante dès qu'on en veut établir un autre statut. Dès lors, il n'est de rapport à cette pensée que le rapport difficile de l'analyste à la théorie. A moins qu'on se satisfasse d'ignorer l'analyse, mais la remarque de Roustang vaut alors comme « au carré ».

Ces notations *ab extrinseco* nous conduisent au cœur des nouvelles philosophies et nous suggèrent d'y rechercher une thématique de connotation religieuse. Pour notre part, nous isolerons cinq concepts-clés qui portent cette marque, en notant qu'il s'agit seulement d'exemples parmi d'autres.

La Transcendance

François Châtelet a accusé les nouveaux philosophes de « *ramper à l'ombre de la transcendance* » (15). Le sens péjoratif mis à part, cette observation est exacte. Quand ils rejettent les maîtres-penseurs, les nouveaux philosophes ne refusent pas seulement leur dogmatisme et l'alliance théorique totalitaire de la Raison et de l'État; ils cherchent à briser le carcan de l'immanentisme.

« *Voilà donc les deux immanentisations de la réalité-humaine*, dit Nemo, *accomplies, la première, par une épistémologie déjà assurée et éprouvée, la seconde par un freudisme plus hésitant. Or nous dirons*

(2) Nous les avons présentées ainsi lorsque nous les avons abordées du point de vue politique. Cf. P.-Ph. Druet, « La nouvelle philosophie : le Goulag ? ...première à Goulag », dans *La Revue Nouvelle*, LXVI, 10 octobre 1977, p. 369377.

(3) Cf. F. Châtelet, *Chronique des idées perdues*, Stock, 1977.

(4) Lardreau fait exception, dont *Le singe d'or* entend tenir un discours contre la science, à défaut de pouvoir se passer tout à fait de science.

(5) Pour autant que ce genre de tribunal existe, ce dont la polémique dans *Le Nouvel Observateur* permet de douter.

(6) Cf. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, 1966, p. 45.

(7) P. Viannson-Ponté dans J. Paugam, *Génération perdue*, Laffont, 1977, p. 15.

(8) F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, chap. 16.

(9) Nous employons le qualificatif de « religieux » plutôt que celui de « chrétien », étant donné la présence d'éléments manichéens et gnostiques.

(10) C. Jambet et G. Lardreau, *L'Ange*, Grasset, 1976, e.g. p. 34.

(11) B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, Grasset, 1977, p. 27 s. et 61 s.

(12) M. Clavel, *Deux siècles chez Lucifer*, Seuil, 1978, p. 97.

(13) Ph. Nemo, *L'homme structural*, Grasset, 1975, p. 41.

(14) F. Roustang, *Un destin si funeste*, Minuit, 1976, p. 41. Les passages soulignés le sont par nous: On notera aussi les liens établis entre Dieu et Lacan dans *L'Ange*, e.g. p. 11 et 65.

(15) Cité dans M. Clave), *op. cit.*, p. 143.

que l'une et l'autre expriment une position perverse universitaire » (p. 211). Conscient de la nécessité absolue d'un «immédiat recueil dans l'originel » (p. 27), le philosophe vise un discours «où trouve à se rappeler l'essentiel » (p. 30) et refuse la dissolution de la «réalité-humaine» dans « la naturalité, la pulsivité et la discursivité » (p. 37). Sa conception de l'homme comme structure et procès structural, doublement coupé du Réel et du Phallus, ouvre la place pour une transcendance. « L'homme structural se détache d'un fond dont il diffère de tout l'écart de la transcendance, différence-somme » (p. 208). Transcendance qui est « l'unité défaillante de ce temps non objectif et de cet être intemporel » (p. 214), «/Autre auquel l'homme est confronté... à l'intérieur toujours extériorisé de lui-même » (ibid.).

Ici s'avèrent très profondément, nous semble-t-il, l'origine et la signification chrétiennes du propos. Car cet Autre n'est pas un être que la «réalité-humaine» rencontrerait comme une subjectivité déjà constituée rencontrerait l'objet dans la philosophie classique. La transcendance- est «/Autre d'où l'homme se constitue comme tel, auquel il est confronté dans le même mouvement par lequel il s'apparaît à lui-même comme étant confronté» (pp. 214-5). Impossible de ne pas songer ici à M. Clavel affirmant que l'acte de Foi corrélatif de la Révélation ne change pas l'homme mais le constitue proprement, le fait être, lui confère sa nature.

La « métaphysique » de L'Ange, à laquelle se rallie aussi Lévy (16), fonctionne de la même manière autour du jeu d'une transcendance. Le réel n'existe pas, seuls existent des discours (17). Mais cet univers, de discours est marqué de part en part de l'oppression du Maître, qui domine à travers le discours précisément, et la chair. Dans ce monde qui n'a pas d'histoire — infinie représentation de la Maîtrise —, la différence ne se peut introduire, qui ne soit pas instrument toléré de la jouissance du Maître, que par une fracture, une rupture, véritable aspiration de l'«être-corps-qui-parle», par le « vide » qu'est l'Ange. « Espace vide », celui-ci ne peut même pas être appelé une « réalité » négative ; au vrai,

il est même impossible d'en parler. « Mais de postuler l'Ange en un autre présent, si je n'annonce rien, je peux du moins faire le vide pour ce que je n'annonce pas, et qui vient. Non comme la réalité de ce qui, médiocre encore, vivait mal, mais comme un nom inouï en nos langues » (p. 57). C'est la transcendance la plus absolue qui soit, la transcendance dans son sens actif, comme pure opération, qui n'est pas être d'un Transcendant, mais — ceci est une interprétation — l'Appel émanant de partout, c'est-à-dire de nulle part. Car si « Dieu ex-iste », cela signifie « qu'il n'est pas » (p. 11); le Christ est «décevant» (p. 62) et «l'histoire de la rébellion est par-delà Dionysos et le Crucifié » (p. 68).

La foi

Si tel est l'Ange, le seul mode de relation à lui, la seule attitude possible face à lui est le pari (pp. 55-68). Alors que tout au monde est du Maître, il faut parier pour l'Ange, véritable saut dans le vide, entrée dans une sorte de « nuit mystique » d'autant plus obscure qu'il n'y a personne à y rencontrer. Par là s'inaugure la fracture de l'histoire, une histoire du Rebelle se développe désormais corrélativement à celle du Maître. « Parier n'est rien d'autre que se rattacher à une histoire contre l'autre » (p. 58). Cet acte de foi implique le bouleversement total, au point que Jambet peut retourner l'aphorisme pascalien : « Faire la bête, refuser, nier, nier, que cela soit cela, c'est bien alors faire l'Ange » (p. 63).

Chez Nemo également, l'affirmation de la transcendance mène à l'acte de foi. La transcendance « d'où vient et où va l'homme contre homme structural » (p. 219) est « au-delà du réel et du rationnel ». Face à elle, la philosophie « doit renoncer à réfléchir dans un discours rationnel » (p. 218) : « le rationnel n'est plus de mise, pas plus que l'effusion d'un irrationnel qui ne serait porteur d'aucun message » (p. 219). Pas question donc d'union mystique ou de fidéisme. «La transcendance est message» (p. 220), « elle peut nous appeler dans un discours qui a un sens comme dans la vie » (p. 221) car se déployant à la fois dans la distance et la proximité ; elle est mystérieuse et peut être révélée (p. 222). Quant à la philosophie, son rôle est de préparer à cette position « magistrale » qui permet de recevoir les Écritures comme Révélation.

Parti d'un tout autre point de vue, c'est

au même point d'arrivée qu'aboutit M. Clavel. Se fondant sur une interprétation très personnelle — et contestable — de Kant (18), Clavel renvoie dos à dos science et philosophie, modes de connaissance du domaine de l'essentiel. « Toute philosophie est une métaphysique aux postulats inavoués et arbitraires, bref une foi, une foi fausse et honteuse » (19). Quant à la science, elle n'apporte que la connaissance du sensible et « se joue et se déroule tout entière entre l'impensé de l'espace-temps et l'inconnaissable de l'Etre » (20). D'où la conclusion : «Donc, aujourd'hui, Dieu ou rien. Au choix. La Foi, la Foi seule, garantit à l'homme ce que science et philosophie contemporaines ne peuvent plus lui assurer ou lui refuser : son existence»(21).

La Chute, le Médiateur et le Salut

Les nouveaux philosophes introduisent ces thèmes dans le cadre d'une réflexion sur l'homme, métaphysique ou anthropologique, qui, pour ne pas restaurer l'humanisme des Lumières, ne s'en démarque pas moins de l'anti-humanisme, du structuralisme et de la « perspective réductrice » des sciences humaines. «La pensée structurale, dit Nemo, ...roule dans son cours l'eau d'un nouveau baptême pour l'homme; ...l'homme, mort comme homme de l'humanisme, pourrait bien nous jouer le tour de renaître, mais transfiguré par ce baptême... » (p. 9).

L'idée de ce baptême appelle inévitablement celle de la Chute. Et il ne semble pas excessif de dire que les « nouvelles philosophies » sont des philosophies de la Chute, de la finitude et — pourquoi non ? — du péché. On sait quelles désillusions ont mené nos philosophes dans la voie qu'ils défrichent. Peut-être est-elle née là cette attention, braquée sur le « paradis perdu ». Du Pouvoir (et de la Politique) conçu comme Mal Radical chez Lévy au manque-à-être du corps castré chez Nemo, de la connaissance identifiée au Mal chez Dollé (22) au totalitarisme de la Raison universelle dénoncée par Glucksmann, l'échec et la déréliction sont au centre de l'anthropologie des nouveaux philosophes. « Pourquoi, demandait à peu près B.-H. Lévy, les peuples qui cherchent leur bonheur par la voie politique en viennent-ils toujours à faire leur propre malheur ? » (23).

Déchu, l'homme aspire à un mieux-être,

à un plus-être, bref : au salut. Nemo déclare explicitement : « L'entreprise universitaire, qui est d'enseigner, et l'entreprise analytique, qui est de guérir, sont l'une et l'autre marquées du sceau de l'impossible; en revanche, tout ce qui est possible en ce champ est marqué du sceau de la maîtrise... à quoi, pour autant, nous donnerons le nom étrange de salut » (p. 109). Salut dans la « révolution culturelle » (dont le christianisme primitif fut l'ébauche) pour Jambet et Lardreau (24) ; salut dans l'accession au procès structural plénier chez Nemo ; salut parla conversion chez Clavel ; salut bien hypothétique par la résistance plébéienne chez Glucksmann. Seul B.-H. Lévy, « pessimiste absolu », ne croit pas au recul de la barbarie et se propose seulement d'en retarder l'avènement.

Ce salut sera acquis, dans chaque cas, grâce à un Médiateur différent. L'Ange inspirera le Rebelle dans sa lutte contre le Maître. « Nous ne venions pas apporter la paix, mais le glaive... Nous venions apporter... le partage et la division, la lutte entre les deux histoires... Là-dessus, oui : référence possible à Jésus » (25). De même, la philosophie structurale préparera au Dit magistral et à la prise de la position structurale du Maître. Chez Guérin, le Médiateur sera un Maître entendu à la manière nietzschéenne. Chez Glucksmann, ce sera la plèbe.

Si bien que, dans leurs différences radicales (il y a Maître et Maître), les nouvelles philosophies partagent cette même démarche fondamentale : à l'homme déchu, elles indiquent la cause de son mal, le Mal, et proposent d'adopter, par un acte de foi

(18) M. Clavel, *Ce que je crois*, Grasset, p. 37 s., et *Deux siècles chez Lucifer*, p. 67 s.

(19) M. Clavel, *Ce que je crois*, p.36.

(20) M. Clavel, *Ce que je crois*, p. 42.

(21) M. Clavel, *Dieu est Dieu, nom de Dieu I*, Livre de poche, 1977, p. 80.

(22) J.-P. Dallé, *Voies d'accès au plaisir*, Grasset, p.239.

(23) Dans un entretien à la Télévision belge.

(24) Jambet (*L'Ange*, p. 63-64) parle explicitement de béatitude non-chrétienne, de « reconstruire l'édifice béatifique ».

(25) Jambet et Lardreau cités dans F. Aubral et X. Delcourt, *Contre la nouvelle philosophie*, Gallimard, 1977, p. 154.

(16) B.-H. Lévy, *op. cit.*, p.223.

(17) C. Jambet et G. Lardreau, *op. cit.*, p. 17-39.

et à l'exemple d'un médiateur, une attitude propice à la rédemption. Étant bien entendu que cette rédemption, sauf chez Clave! et Nemo, demeure « à la mesure de l'homme », qu'elle inaugurerait un meilleur monde et non un monde parfait ou un autre monde.

UN filigrane religieux marque donc indéniablement les nouvelles philosophies. Comment interpréter cette résurrection non seulement de l'homme mais de l'homme religieux ?

Écartons d'abord une objection, que Nemo lui-même n'ignore pas. Celle-ci jugerait notre lecture « régressive ». La religion relevant d'un stade pré-scientifique, la triade réel-symbolique-imaginaire, par exemple, serait la vérité du dogme trinitaire chrétien. Dès lors les traces que nous avons relevées renverraient non à la religion mais à des constantes de l'expérience humaine désormais comprises scientifiquement par Lacan. Outre que cette objection relève d'un scientisme aujourd'hui disqualifié, elle est parfaitement stérile parce que réversible. C'est à l'infini qu'on peut se demander circulairement si le système de Hegel est justiciable du tribunal analytique ou la métapsychologie freudienne du tribunal hégélien.

De même, le jeu serait plaisant mais stérile d'opposer entre eux les nouveaux philosophes. Nulle peine évidemment à montrer que selon les critères de Clave! la pensée de Nemo est une métaphysique pré-critique et intenable ; que, selon les critères de Glucksmann, Lévy est un maître-penseur ; que le pari pour l'Ange exclut la Révélation par les Écritures ; que, dans la position du Rebelle, Jambet devrait combattre Guérin vivant sa doctrine du Maître.

Nous jugeons plus fécond de faire référence ici au texte fichtéen : « *Nous avons commencé à philosopher par orgueil et nous avons perdu notre innocence. Nous avons vu notre nudité et depuis lors ce nous est une nécessité de philosopher pour nous sauver* » (26). Il s'agit en effet d'une

(26) Cf. P.-Ph. Druet, *Fichte*, Seghers, 1977, p. 35.

(27) Ph. Nemo, op. cit., p. 69.

(28) Nous renvoyons à la lecture de Platon par F.

philosophie qui apparaît comme nécessaire pour ses auteurs : non pas satisfaction surrogatoire d'une *libido sciendi*, mais moyen, voire le seul moyen, de répondre à une angoisse de fond. Quelque chose a été perdu qu'il faut tenter de retrouver, même si la tentative est à elle-même son propre but, par une démarche où la médiation conceptuelle joue un rôle essentiel. Non pas qu'on ait dans le savoir une confiance excessive ou que l'on confonde savoir et pouvoir. « *A la corporéité de la réalité-humaine*, dit Nemo, *correspond une irréductibilité absolue de la pratique* » (27). Mais quoi ? Comme au bout d'un dialogue socratique, quand ont fait faillite toutes opinions, il ne reste qu'un élément sûr à partir duquel on puisse reconstruire : ce besoin de parler qu'a l'homme pour justifier son existence et son agir, sur lequel Platon s'appuiera pour instituer la philosophie (28). Sans doute Platon est-il — pour certains — voué aux gémonies du chef de totalitarisme théorique. Mais les nouveaux philosophes expérimentent, nous semble-t-il, la situation même de celui qu'ils condamnent et tentent de reprendre, comme lui mais vingt-cinq siècles plus tard, la construction d'une pensée qui libère de la barbarie. Car c'est bien cela qui est en cause. Après vingt-cinq siècles de philosophie, d'une philosophie créée pour que règne la justice dans la Cité, notre temps a connu une violence, une « guerre de tous contre tous », exactement pareille — *mutatis mutandis* — à celle de la démocratie décadente à Athènes. Comme Platon, poussés par une urgence vitale, les nouveaux philosophes cherchent dans la pensée les fondements d'un droit autre que celui du plus fort.

Mais il n'y a pas de « nouvelle philosophie » possible. Peut-être ces jeunes penseurs peuvent-ils faire du neuf. Mais on ne verse pas le vin nouveau dans de vieilles outres. La philosophie, elle, ne peut être renouvelée, rénovée. Car elle est *globalement* le point de vue duquel jusqu'ici notre civilisation a tenté de domestiquer la violence, le désir, la passion, l'instinct. Et elle n'a pas arrêté la montée de la barbarie. Dès lors, c'est peut-être à une nouvelle forme de pensée, mais non à une nouvelle philosophie, qu'il faut demander d'être le rempart de notre citadelle.

Toute la contradiction de ce qu'on appelle « nouvelle philosophie » est donc résumée en son appellation même. Ce

n'est pas assez de critiquer la rationalité classique quand on continue à philosopher, de condamner la science au nom de la philosophie sans que celle-ci passe elle-même à la question extraordinaire, de substituer le crible lacanien au tamis hégélien ou marxiste. Il faut aller jusqu'au bout, et comme le tente parfois Glucksmann, tenir un discours qui n'en appelle à aucun des critères du discours philosophique savant. Alors se dessinent des figures nouvelles. Vaguement bien sûr, car la clarté du Logos ne nous illumine plus. Mais qu'il y a sens à nommer Chute, Pardon, Salut...

Les nouveaux philosophes sont critiques de s'arrêter à mi-chemin. Pris dans l'éclatement de la rationalité classique, ils pressentent que le Dieu dont on a pu annoncer la mort était le « Dieu des philo-

sophes », un Dieu condamné à mourir par l'acte même qui l'avait fait naître à la pensée. Mais cette découverte, radicale s'il en est, les pousse à deux mouvements de sens contraires qui s'annulent : d'une part, à discréditer totalement la Raison dans leurs prises de position ; d'autre part, à en utiliser sereinement les catégories dans leurs oeuvres. Rien d'étonnant dès lors à ce que, refusant le risque de sortir de la philosophie (*qui n'est pas le tout de la raison*), ils proposent une doctrine de Salut réduite à son expression philosophique. Le pari pour l'Ange n'est pas le risque suprême, l'abandon au Tout Autre ; c'est le risque maximum que l'on peut inscrire dans une sphère de sécurité.

Pierre-Philippe DRUET

3. Recensions

Guy LARDREAU et Christian JAMBET, *L'Ange*, Grasset, 1976, 233 p.

Au fond, il y a deux histoires. Mais l'autre, si elle ne nous concerne pas ici et maintenant, ne peut être qu'un leurre. Alors il ne s'agira pas de penser seulement l'autre

du Marre, mais d'en dire les modalités pratiques : on espère beaucoup des prochains livres... En attendant, le Maître est partout, aussi bien en nos ébats que dans les séminaires lacaniens. Et l'esclave — le révolté, le révolutionnaire classique — n'est assurément pas l'autre recherché, mais

ABONNEMENTS

Un an (six numéros)

France : 80 FF

Etranger : 90 FF

Par avion : 95 FF ou leur équivalent

Suisse : 45 FS

Belgique : 780 FB

(« Amitié Communio »,
C.C.P. : 000-0566-165-73,
rue de Bruxelles 61, 5000 Namur)

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 70 FF ; 650 FB ; 40 FS ; par avion 85 FF (ou leur équivalent)

Abonnement de soutien à partir de 150 FF, 1200 FB, 90 FS, etc.

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

Tél. : (1) 527.46.27

C.C.P. : 18.676.23 F Paris

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso).

Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière enveloppe et la somme de 3 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et préciser le code postal.

Dans toute correspondance, joindre autant que possible la dernière enveloppe, ou le numéro de l'abonnement.

Bulletin d'abonnement :
au dos, p. 96.

tout au plus le faire-valoir et le successeur éventuel du Maître. D'où la thématization nécessaire du Rebelle, dont le discours même est rétif à tout ordre (glossolalie, p. 164). Les auteurs entreprennent donc cette tâche insensée (mais « de tels fous sont nécessaires à la révolution », dit le Chinois qu'ils convoquent à cette fin, p. 155) et inachevable; peut-être l'ont-ils seulement esquissée pour, en vérité, nous l'assigner : leur fou n'est-il pas celui de 1 Corinthiens 1, 18-25 (p. 155) ? M. C.

Jean-Luc MARION, *L'Idole et la distance*, Grasset, 1977, 350 p.

L'ailleurs est à vrai dire impensable. Sauf s'il est donné à énoncer. À refuser ce don, on ne peut aboutir qu'à nier son existence. Mais en admettant qu'on l'accepte, reste à le penser. Comment « désigner l'advenue à nous d'un retrait » ? Notre

discours, tout de maîtrise, saurait posséder, sans doute, le monde et son maître l'Idole (pour, au besoin, la déboulonner). Mais lui échapperait nécessairement Dieu, que la chute, figurativement, met à distance. Le seul discours valide est celui qui parcourt la distance sans prétendre l'annuler : ici décrit comme « discours de louange », il suppose le passage par (ou la résidence en ?) le Christ comme médiateur. D'où le retour apparemment paradoxal à Denys l'Aréopagite (notons qu'on n'avait pas vraiment, depuis saint Thomas, sollicité autant la force théologique du « disciple de Paul ») qui parlerait d'autant moins du Christ qu'il parle de là (cf. p. 217-218). Denys constitue le fondement, ou l'étai d'un débat passionnant et parfois passionné avec la philosophie qui est convoquée de Nietzsche à Heidegger (et H61derlin), de Feuerbach à Derrida : ni élimination ni récupération, mais remise en perspective. M. C.

Maurice Clavel, né en 1920. Ecole Normale Supérieure; agrégation de philosophie. Outre des œuvres théâtrales et romanesques, et de, nombreux articles, a publié des essais dont les plus récents sont : *Ce que je crois*, Grasset, 1975 ; *Dieu est Dieu...* Grasset, 1976 ; *Deux siècles chez Lucifer*, Seuil, 1978.

Michel Costantini, né en 1947. Ecole Normale Supérieure, 1967 ; agrégation de grammaire, 1970. Assistant à l'Université de Tours. Marié, deux enfants. Membres du Comité de Rédaction de *Communio*.

Pierre-Philippe Druet, né en 1947. Chargé de cours en philosophie aux Facultés Universitaires de Namur. Travaille principalement sur les doctrines métaphysiques et politiques des idéalistes allemands et italiens. A publié un *Fitche* (Seghers, Paris, 1977).

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris
(pour la Belgique : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur)

NOM • Prénom :

Adresse :

Code postal :

Nouvel abonnement, à partir du n° inclus, (voir ci-contre) (1)

Ré-abonnement (numéro de l'abonnement :) (1)

Tarif : (voir au dos, p. 95)'

Règlement joint par : C.C.P. - Mandat-carte - Chèque bancaire - Espèces (1).

Date : 1977

Signature :

III Rayer les mentions inutiles.

Prochains numéros

mai 1978

LA LOI DANS L'ÉGLISE - Claude Dagens, Eugenio Corecco, Carlos Lopez-Hernandez, Jean Passicos, Hans Schmitz, etc. Robert Bresson

juillet : L'APOLOGÉTIQUE - septembre : LA PENITENCE
novembre : LA LITURGIE

Conformément à ses principes, la Revue Catholique Internationale : *Communio* est prête à envisager de publier tout texte de recherche (individuelle ou communautaire) en théologie catholique. La rédaction ne garantit pas le retour des manuscrits.

S'il vous manque des numéros de *Communio*

Encore disponibles pour l'instant : **N° I, 4 (LA FIDÉLITÉ)** : Hans-Urs von Balthasar, Georges Chantaine ; Dr Gisela Pankow, Henri Battifol, Xavier Tilliette, André-A. Devaux ; André Depierre, Gérard Soulages ; *Emile Martin* ; **N° I, 6 (LES CHRÉTIENS ET LE POLITIQUE)** : Corinne Marion ; Sergio Cotta, Claude Bruaire, Jean Ladrière, Simon Decloux ; Mgr Manfred Müller, Val J. Peter, Michel Costantini, Luigi Giussani, Stanislaw Grygiel ; *Paul Poupard* ; **N° I, 7 (EXÉGÈSE ET THÉOLOGIE)** : Georges Chantaine ; Alfons Deissler, Hans-Urs von Balthasar, Helmut Riedlinger ; Michel Costantini, Edouard Cothenet ; Christoph von Schönborn, François Russo ; *Olivier Costa de Beauregard, Régine Pernoud, Maurice Gilbert, Claude Bruaire, Jacques Madaule* ; **N° I, 8 (L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE)** : Jean Duchesne ; Hans-Urs von Balthasar, Rémi Brague, Jean Robert Armogathe ; André Millot, Jacques Loew ; Alain Cugno, Paul Mommaers ; *Jean-Luc Marion, Josef Pieper* ; **N° II, 1 (JÉSUS, « né du Père avant tous les siècles »)** : Jean Duchesne ; Louis Bouyer, Gerhard Schneider, Klaus Reinhardt, Werner Loser, Hans-Urs von Balthasar ; Guy Bedouelle ; Christiane Foulon, Marie-Françoise Madelin ; *André Frossard, Hélène Zamoyska, Jean Mouton, Josef Pieper* ; **N° II, 6 (LA PRIÈRE ET LA PRÉSENCE - l'eucharistie II)** : Rémi Brague ; Giuseppe Colombo, Maria-Paul Adriažola, Karl Lehmann, cardinal Joseph Ratzinger ; Jean-Luc Marion ; Mgr Daniel Pézeril, Sœur Marie-Dolorès ; *Guy Bedouelle, Jean Mesnard, Stanislas Fumet* ; **n° III,1 (« NE DE LA VIERGE MARIE »)** : Michel Sales, André Feuillet, Leo Schéffczyk, Hans Urs von Balthasar ; Corinne Marion ; Reinhard Mumm, Piet Rentinck ; *Michel Costantini*.

Les numéros 1 (la confession de la foi), 2 (mourir), 3 (la création), et 5 (appartenir à l'Eglise) du tome I, et les numéros 2 (les communautés dans l'Eglise), 3 (guérir et sauver), 4 (au fond de la morale) et 5 (l'eucharistie - /I du tome II sont totalement épuisés;

Dépôt légal : premier. trimestre 1978 - N°. de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN : 0338 781X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, F 75018 Paris, tél. : (1) 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.