

**Comité de rédaction en français :**

Jean-Robert Armogathe, Guy Be-  
douelle, o.p., Françoise et Rémi  
Brague, Claude Bruaire, Georges  
Chantraine, s.j., Olivier Costa de Beau-  
regard, Michel Costantini, Georges  
Cottier, o.p., Claude Dagens, Marie-  
José et Jean Duchesne, Nicole et Loïc  
Gauttier, Gilles Gauttier, Jean Ladrière,  
Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Henri  
de Lubac, s.j., Corinne et Jean-Luc  
Marion, Jean. Mesnard, Jean Mouton,  
Philippe Nemo, Marie-Thérèse Nou-  
vellon, Michel Sales, s.j., Robert Tous-  
saint, Jacqueline d'Ussel, s.f.X.

En collaboration avec :

**ALLEMAND : Internationale katholis-  
che Zeitschrift : Communio** (D 5038 Roden-  
kirchen, Moselstrasse 34) — Hans Urs von Balthasar,  
Albert Gbrres, Franz Greiner, Hans Maier, Karl  
Lehmann, Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

**ITALIEN : Strumento internazionale per  
un lavoroteologico :** Communio (Cooperativa  
Edizioni Jaca Book, Sante Bagnoli ; via Aurelio Saffi,  
19, 120123 Milano) — Giuseppe Colombo, Eugenio  
Corecco, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri, Cos-  
tante Portatadino, Angelo Scola.

**SERBO-CROATE : Svesci Communio**  
(Krcanska Sadasnjost, Zagreb, Marulicev trg. 14) —  
Stipe Bagaric, Vjekoslav Bajsic, Tomislav Ivancic,  
Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcino-  
vic.

**AMERICAIN : Communio, International  
catholic review** (Gonzaga University, Spokane,  
Wash. 99202) — Kenneth Baker, Andree Emery, Ja-  
mes Hitchcock, Clifford G. Kossel, Val J. Peter, David  
L. Schindler, Kenneth L. Sch.mitz, John R. Sheets,  
Gerald Van Ackeren, John H. Wright.

**NÉERLANDAIS : Internationaal Katho-  
liek Tijdschrift Communio** (Communio,  
Hoogstraat 41, B 9000 Gent) — J. Ambaum, A.  
Arens, J. de Kok, G. De Schrijver, K. Roegiers, J.  
Schepens, P. Schmidt, J.H. Walgrave, V. Walgrave,  
P. Westerman, G. Wilkens.

La **Revue catholique internatio-  
nale : Communio** est publiée par «  
Communio », association déclarée  
(loi de 1901), président : Jean  
Duchesne.

**Rédaction** au siège de l'associa-  
tion : 28, rue d'Auteuil, F 75016  
Paris, tél.:288.76.30 et 647 76 24.

**Administration, abonnements :**  
28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris,  
tél. 527-46-27, CCP "Communio"  
18 676 23 F Paris.

**Conditions d'abonnement :** voir  
page **III** de couverture.

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 ma-  
nuscrits.

*Une revue n'est vivante que  
' si elle mécontente chaque  
fois un bon cinquième  
de ses abonnés. La justice  
consiste seulement à ce que  
ce ne soient pas toujours  
les mêmes qui soient dans  
le cinquième. Autrement,  
je veux dire quand on  
s'applique à ne mécontenter  
personne, on tombe dans  
le système de ces énormes  
revues qui perdent  
des millions, ou en gagnent,  
pour ne rien dire,  
ou plutôt à ne rien dire.*

*Charles PEGUY, L'Argent, Pléiade,  
p. 1136-1137.*

Corinne MARION  
page 2 ..... La cause du monde

**Problématique** \_\_\_\_\_

Sergio COTTA  
page 9 ..... Similitudes et dissemblances

Claude BRUAIRE  
page 18 ..... Politique et miséricorde

Jean LADRIERE  
page 23 ..... Ethique et politique

Simon DECLoux  
page 33 ..... L'Eglise et les Etats

**Dossier international** \_\_\_\_\_

Mgr Manfred MULLER  
page 42 ..... L'épiscopat allemand et l'enseignement religieux

Val J. PETER  
page 52 ..... L'avenir catholique de l'Amérique

Michel COSTANTINI  
page 62 ..... La dialectique finira-t-elle par ne plus casser des briques ?

Luigi GIUSSANI  
page 70 ..... Une expérience italienne : « Comunione e Liberazione »

Stanislaw GRYGIEL  
page 80 ..... Profanation ou communion

**Signet** \_\_\_\_\_

Paul POUPARD  
page 91 ..... La réforme du conclave

Corinne MARION :

## La cause du monde

*Les chrétiens peuvent politiquement s'« engager », mais ils doivent surtout se reconnaître du Christ. C'est ce qui leur donnera un impact politique aussi original qu'irrécusable.*

CHRÉTIENS ou assimilés, nous sommes en train de le découvrir : quelles que soient nos opinions, notre rapport au monde politique va devenir plus difficile que ne le laissait penser la perspective assez heureuse de ces dernières décades.

### Marginalisation

Revenons en arrière. Notre situation fut, parfois est encore, la suivante : la conviction religieuse est censée se décider dans l'intimité de notre cœur, et le cœur est censé rester affaire strictement privée ; il ne s'étend guère hors de la famille, dans le meilleur des cas, et n'outrepasse de toute façon pas les limites de la vie dite privée. Mais au-delà, notre relation à Dieu devient affaire publique, à traiter comme telle, c'est-à-dire politiquement : il faut donner un prolongement social, économique et politique à la charité. On nous l'a dit assez souvent pour qu'aucun commentaire soit nécessaire. La question de savoir si un engagement politique doit achever les autres prises de responsabilité dans la cité reste seconde par rapport à un présupposé : la charité doit prendre un visage politique. La question de l'infléchissement de cet engagement (gauche, droite) n'intervient qu'ensuite. Le choix de fond a déjà été fait. Qu'on mette l'accent sur la tactique d'un parti inspiré par les principes chrétiens ou sur la reconnaissance d'un légitime pluralisme n'y change rien. Dans les deux cas, la charité doit prendre parti politiquement pour tenir son (ou ses) rôle (s) dans la cité. Le postulat demeure, que la charité reste inopérante si elle ne bascule pas dans le champ des luttes politiques.

Or, sous nos yeux qui ont encore du mal à voir l'ampleur du phénomène, la situation se modifie profondément. D'une part, en Europe occidentale, la « démocratie chrétienne » semble soit marquer le pas

comme telle (France). D'autre part, le pluralisme politique est interprété par un certain nombre de chrétiens comme consacrant le divorce entre la politique et la foi, qui dès lors serait politiquement insignifiante. En même temps, dans l'ensemble de la vie politique, les chrétiens, à tous les niveaux, sont de plus en plus marginalisés. En France, par exemple, les lois récentes sur le divorce et sur l'avortement ont été votées contre eux, — du moins contre ceux qui s'avouaient tels. Un « pluralisme » sans normes a si bien joué qu'aucune force politique cohérente ne s'est trouvée je ne dirai pas pour défendre, mais seulement pour exposer la doctrine propre à la communauté catholique. Remarquable est aussi le renouveau des attaques contre les chrétiens fidèles à propos des questions d'éthique sexuelle : dans un débat ou une caricature, l'imbécile, il faut s'y faire, c'est nous, et nous avons, comme on dit, notre paquet. Les récentes injures, en Italie et en France, contre la personne de Paul VI indiquent d'ailleurs que nous franchissons le seuil de la bêtise pour approcher de la méchanceté. Faut-il ajouter que, d'un point de vue international, les chrétiens se découvrent de plus en plus souvent mis au ban d'une société civile, et ce en tant même que chrétiens ? Cette situation ne résulte plus d'options de droite ou de gauche, mais semble provenir de la logique politique comme telle. Face à ce qu'on nomme, peut-être en exagérant un peu (pour combien de temps ?), un « racisme anti-chrétien », une question se pose : pourquoi les chrétiens doivent-ils subir une telle situation, et l'appellent-ils, comme le paratonnerre la foudre ?

Peut-être parce que, justement, nous nous trouvons devant une situation nouvelle : **pour tenir un rôle politique, le chrétien doit moins s'engager que, simplement, se reconnaître chrétien.** La confession de la foi révèle, face au politique, l'existence d'un ordre spirituel qui lui est irréductible. Ainsi, lorsque le chrétien confesse la foi, il prend de fait une position politique, non pas à l'intérieur du jeu politique habituel, à un endroit repérable sur l'échiquier, mais parce que son existence même conteste la prétention du politique à détenir le dernier mot, à se poser en critère ultime, à mesurer et donc réduire toutes choses. Le détour par l'« engagement », au sens partisan et militant du terme, n'ajoute peut-être rien à la vigueur politique du chrétien. Ce qui ne signifie nullement que la charité, et d'abord la foi, n'ait pas à inspirer l'action politique. On souligne simplement par là ce qui apparaît de plus en plus nettement aujourd'hui : la confession de foi conteste la prétention du politique à s'ériger en instance absolue.

### « Dire au mensonge : pas un mot de plus ! »

La politique, dont la fonction est de donner à chacun sa juste place, a souvent été tentée de donner sa place aussi à Dieu, de vouloir que Dieu ne soit Dieu qu'autant qu'elle l'aurait déterminé. D'où le totalitarisme et ses « théologies politiques », où le politique prétend dire ce que Dieu doit être, depuis Varron que critique déjà la *Cité de Dieu*, jusqu'à Carl

Schmitt qui, avant de justifier le nazisme, en avait exhumé la notion. L'époque contemporaine a cependant sur le paganisme ce privilège qu'elle met à la disposition du politique toujours sur le point de se diviniser l'arme redoutable de **l'idéologie**. Celle-ci se présente comme un savoir absolu, fournissant en principe la clé de l'histoire humaine et permettant de calculer à chaque moment l'attitude juste à adopter. Un pouvoir qui s'est mis au service de l'idéologie comme savoir absolu se donne ainsi le droit d'être pouvoir absolu. Et il sera absolu pour pouvoir contraindre ses sujets à reconnaître que la réalité est bien telle que l'idéologie prétend la connaître et la contrôler. C'est ce mensonge qu'il cherchera à imposer à tout prix. Ce n'est pas le mensonge qui sert la violence en la justifiant, c'est la violence qui sert le mensonge en le rendant obligatoire (1). Ce mensonge n'est donc ni celui, aimable et compétent, du diplomate ou du candidat, ni même celui, global, du « monstre froid » de l'état, qui dit être le peuple et, ce faisant, ment (Nietzsche). Car Talleyrand et Bismarck savent qu'ils mentent. C'est le mensonge d'autant plus pervers qu'il est sincère et bien intentionné, et qu'il recherche avant tout l'adhésion dont il vit. Si on lui dit « non », il vacille, car il ne s'appuie que sur la croyance de ceux qu'il opprime.

C'est sans doute là que réside tout l'intérêt de Soljénitsyne et la vraie raison de son crédit international. Et pas, comme essaient de le croire ses adversaires, dans les armes qu'il fournirait à l'anticommunisme. S'il a été cru, c'est moins à cause de ce qu'il a dit — d'autres l'avaient dit avant lui — qu'à cause de ce qu'il a vécu, et ce faisant, prouvé : la force spirituelle qui permet de débusquer le mensonge peut, par là, tenir en échec les contraintes et les violences politiques de l'idéologie. La dénonciation du mensonge lui a d'abord imposé de **ne pas mentir** : ni comme officier, ni comme communiste, ni comme prisonnier, ni comme malade, ni comme écrivain, ni enfin comme témoin. « *Au début, la violence agit à ciel ouvert, et même avec orgueil. Mais dès qu'elle se renforce, qu'elle est fermement établie, elle sent l'air se raréfier autour d'elle, et elle ne peut survivre sans pénétrer dans un brouillard de mensonges, les déguisant sous des paroles doucereuses. Elle ne tranche pas toujours, pas forcément les gorges ; le plus souvent elle exige seulement un acte d'allégeance au mensonge, une complicité. Et le simple acte de courage d'un homme simple est de refuser le mensonge. Que le monde s'y adonne, qu'il en fasse même sa loi, mais sans moi* » (2). Le refus de cette complicité comme homme, comme artiste, l'a mené fort loin : pas seulement en camp et en

exil, mais surtout à la foi qui seule peut dire : *x Bénie sois-tu prison !* » (3).

On songe, par une rencontre qui ne doit rien au hasard, à cet autre mot d'un autre témoin, Justin (IIIe s.) : « *Nous, nous ne voulons pas vivre en disant le mensonge. Désirant une vie éternelle et propre, nous préférons celle qui se passe avec Dieu, le Père et le créateur de tout, et nous nous efforçons de le confesser* » (4). Ne pas dire le mensonge, c'est en effet commencer à ne pas tenir la vie sur le mode du politique pour la seule à maintenir à tout prix. « *Moi aussi, j'ai cinquante-cinq ans et je crois avoir montré par mes nombreuses actions que je ne prisais pas les biens matériels, et que j'étais prêt à faire le sacrifice de ma vie. Vous n'êtes pas habitués à une telle conception de la vie. Mais voyez cela existe : regardez* » (5). Le fait que le mensonge politique puisse être dénoncé suppose le risque de la mort, et présuppose la puissance de la foi — jusqu'à la confession. Que ceci soit possible et effectif, plus que tous les militantismes, plus que toutes les pétitions, que la foi en un mot soit, comme telle et sans autre engagement, politiquement décisive, Soljénitsyne l'a prouvé à ceux qui l'avaient oublié.

### Ni le Goulag, ni les « îles bienheureuses »

L'essentiel, pourtant, n'est pas là. Pourquoi le chrétien se trouve-t-il spécialement visé par l'auto-suffisance politique ? Ce n'est certes pas parce qu'il serait politiquement déloyal. Le loyalisme dans l'accomplissement des devoirs politiques stricts caractérise les chrétiens depuis saint Paul faisant prier pour Néron. Au nom de quoi le chrétien refuse-t-il son adhésion sans réserve, et quel « mensonge » dénonce-t-il ? Car même dans une société libérale, il refusera aussi bien de souscrire à un « mensonge » que lui seul, parfois, percevra. Un apologue de Soloviev esquisse une réponse. Un jour, au siècle prochain, parvint au pouvoir mondial un empereur parfait. La première année de son règne, il mit fin aux guerres jusqu'alors permanentes — la Paix ; la seconde année, il assura à l'humanité la satisfaction de ses besoins physiques — le Pain ; la troisième année, il s'adjoignit un maître tant spirituel que magicien, qui savait éblouir les peuples et séduire les foules — le Ciel sur la terre, sinon la Terre. Ce triple tour de force une fois accompli, il réunit dans sa nouvelle capitale, Jérusalem, un concile oecuménique, pour se faire reconnaître protecteur des religions, représentant de Dieu, et finalement Dieu en personne, nouveau et vrai Christ. Il va sans dire que l'immense majorité des hommes, y compris les plus religieux, accéda sans difficultés

(3) L'Archipel du Goulag, t. 2, Paris, Seuil, 1974, IV, 1, p. 460.

(4) Première apologie, VIII, 2.

(5) Lettre aux dirigeants de l'Union soviétique (Paris, Seuil, 1974), p. 48 ss.

(1) Le premier à avoir vu cette relation paradoxale entre violence et idéologie (mensonge) est sans doute George Orwell, dans *1984*. La torture n'a pas pour fonction de punir sadiquement, mais de faire admettre que si je vois cinq doigts et que le Parti dit qu'il y en a quatre, c'est moi qui ai tort (éd. « Livre de Poche », III, 2, p. 371 ss).

(2) « Discours de Stockholm » dans *Les droits de l'écrivain* (Paris, Seuil, 1972), p. 123 ; « Ne pas vivre dans le mensonge » dans *Lettre aux dirigeants...*, p. 129 ; « Quand reviennent le souffle et la conscience » dans *Des voix sous les décombres*, p. 32).

à cette exigence, que légitimaient de pareils succès. Seuls restent définitivement réfractaires à l'Antéchrist le moine Jean, le professeur E. Pauli et le Pape Pierre, qui témoignent, meurent et ressuscitent à la venue glorieuse du Christ (6). Refusaient-ils la Paix, le Pain, le Ciel (sur Terre) qu'offrait ainsi le politique ? Nullement. Ils récusaient l'assimilation de la pleine réussite politique (une société « plus juste et plus fraternelle ») à la divinité de Dieu.

Le propre du chrétien n'est pas de mépriser le politique, ni de croire pouvoir s'en dispenser, ni de s'y engager ; c'est plutôt de lui refuser, au moment même de son triomphe, le droit à prétendre rassembler toutes choses en lui. Les chrétiens ne sont jamais persécutés que pour un unique motif : leur refus de nommer « Seigneur ! Dieu ! » le maître d'un empire politique. Tout leur loyalisme n'efface jamais un minuscule désaccord : Dieu seul est Dieu et Seigneur, seul le Christ « récapitule toutes choses » en Lui (*Ephésiens* 1, 10), parce que Lui seul, Alpha et Oméga, ne règne que sur ce qui Lui est donné par le Père. Aussi le seul rôle absolument original du chrétien dans le politique ne consiste-t-il qu'à en manifester l'incomplétude, et à faire signe vers ce qu'il ne peut atteindre, le Christ, principe et fin de la création. En un mot, le chrétien va répétant que le jeu politique ne sera jamais une nouvelle création.

### La politique paradoxale des chrétiens

Donc « pour mieux dire, formulons ainsi : sous le rapport de l'authentique but terrestre des hommes (qui ne saurait se ramener aux buts du monde animal, à la simple existence sans entraves), l'organisation étatique n'a d'importance que secondaire. C'est ce que nous indique le Christ : « Rendez à César ce qui est à César s, — ce n'est pas que chaque César en soit digne, mais c'est parce que. César ne s'occupe pas de ce qui est essentiel dans notre vie » (7). Cette ouverture sur la profondeur a-politique du politique détermine donc les deux faces du comportement politique du chrétien. Lui seul voit ce que personne d'autre ne voit, et comprend ce que les autres ne devinent pas. On a reproché, en un sens justement, à Soljénitsyne la fin du *Pavillon des cancéreux*. L'étiquette placée sur la cage du singe au jardin d'acclimatation indique qu'« une personne méchante » l'a aveuglé en lui jetant du tabac dans les yeux (8). Dénoncer un acte de cruauté sans fournir d'explication politique (accuser un ennemi du peuple, un espion étranger, etc.)

(6) V. Soloviev, « Courte relation sur l'Antéchrist » dans *Trois entretiens*, Paris, Plon, 1916, p. 171-217.

(7) A. Soljénitsyne, « Quand reviennent le souffle et la conscience », dans *Des voix sous les Décombres*, Paris, Seuil, 1974. L'ensemble de ce remarquable recueil touche au centre de notre présente question, en particulier les deux contributions de I. Chafarévitch, « Passé et avenir du socialisme », et « Isolement et rapprochement ».

(8) *Pavillon des Cancéreux*, II, ch. 39, éd. « Livre de Poche », p. 666.

signifie que le mal dépasse le cadre du politique, a des racines plus profondes et plus subtiles, et fait supposer un monde irréductible, source de forces obscures. Dire ceci, c'est proprement limiter les prétentions de l'idéologie. C'est bien ainsi que cela fut ressenti : « Il a jeté du tabac dans les yeux du macaque-rhésus, comme ça, sans raison ? Qu'est-ce que ça veut dire « comme ça, sans raison » ? C'est un propos dirigé contre notre régime » (9). De même, le soldat d'escorte qui donne quelque secours à l'évadé repris et maltraité laisse soupçonner l'existence d'un monde irréductible. En effet, y a-t-il place pour la compassion dans l'idéologie ? De quoi relève-t-elle ? « Où est-ce qu'il a été cherché ça, le gars ? Par qui a-t-il été élevé ? Sûrement pas, on peut l'affirmer, par Maxime Gorki, ni par le commissaire politique de sa compagnie » (10). Dans ce cas, ce simple acte de charité a une incidence politique : si l'on est charitable envers les prisonniers au lieu de les abattre physiquement et moralement, on travaille alors à saper l'organisation de cette société, ou tout au moins à briser ce système clos sur lui-même pour l'ouvrir à ce qui le dépasse : la charité.

D'où la seconde face de ce comportement : l'acte de charité triche toujours avec la stricte logique politique. **Le chrétien donne moins une dimension politique à la charité, qu'il ne tente de donner une dimension de charité à un type de réalité — le politique — qui n'en a que faire.** Qu'on paraisse ainsi aventuriste incontrôlé, collaborateur de classe, allié peu sûr ou comparse naïf, cela n'a guère d'importance : la charité se reflète ainsi, et de mille autres manières, dans le miroir déformant parce que déformé de la stricte analyse politique. Sans doute la charité revêt-elle ainsi un statut politique, repérable sur un échiquier comment l'éviterait-elle ? Mais ce fait politique ressortit à une autre logique, et s'organise selon une autre rigueur. On a redécouvert que la célébration eucharistique pouvait, devant rassembler dans un lieu proprement théologique ceux qui, le reste du temps, se divisaient en luttes politiques : il ne s'agit pas d'un compromis, puisqu'il ne s'agit plus de politique. Ou plutôt, si par politique on entend, au sens large, une manière de vivre entre hommes, il faudrait dire qu'au-delà de l'engagement, du compromis ou du désengagement, la communauté chrétienne manifeste une autre politique : celle, étrangère à la politique du monde, de la charité. Cette double politique, nos Pères dans la foi n'avaient pas manqué de la souligner ; ainsi l'auteur de *l'Épître à Diognète* (IIIe s.) : « Les chrétiens se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle (*politeia*) » (11). L'Eglise prend ainsi sa signification politique propre. D'abord elle refuse toute

(9) *Le Chêne et le Veau*, Paris, Seuil, 1975, p. 459.

(10) *L'Archipel du Goulag*, t. 3, Seuil, 1976, p. 157.

(11) *Épître à Diognète*, V, 4, trad. H.-I. Marrou, coll. « Sources Chrétiennes », Paris, Cerf, 1965. On lira le commentaire excellent de ce passage, pp. 119-176.

identification politique : les chrétiens ne forment ni un parti dans les partis, ni une cité dans la cité, ni un *lobby* dans les *lobbies*. Pourtant ils demeurent intimement dans le monde sans en reproduire la manière de vivre, y étant comme n'y étant pas. **L'Eglise n'est pas une cité dans la cité, parce qu'elle n'est pas une cité. Elle est la manière non-politique de vivre en communauté.** Une église locale devient l'instance qui, en un lieu politiquement organisé et défini, superpose aux rapports politiques les relations de communion. Elle récapitule donc autant de réalité politique que les chrétiens qu'elle rassemble en entraînent avec eux, comme de la terre à des souliers, mais pour la réinterpréter selon sa logique qui est autre.

On approche alors d'une conclusion qui pourrait sonner étrangement à nos oreilles : le monde, s'il suit la stricte logique de la politique, devrait aboutir soit à l'idéologie installée, soit au totalitarisme consacré, soit à divers compromis entre les deux. Et de fait, l'histoire confirme surabondamment cette tendance. L'utopie rêve quant à elle d'un autre lieu, qu'elle ne présente jamais. Au contraire, l'Eglise propose une *autre manière* (12) de vivre la même et unique réalité, celle du monde. Cette manière seule convient à ce que Dieu voit du monde en le créant — le lieu de l'Incarnation de son Fils et de l'adoption filiale des hommes. Ce n'est qu'en vue de la manière ecclésiale de vivre dans le monde que Dieu a créé le monde. Ce n'est que selon cette manière que le monde échappe à l'étouffement inévitablement lié à la seule logique politique, quand elle devient exclusive et totalitaire. « *Dieu se retient de mêler et dissoudre l'univers entier et d'anéantir par là mauvais anges, démons et hommes, à cause de la semence que sont les chrétiens, car il sait qu'ils sont dans la nature comme sa cause* » (13). Par l'Eglise, le paradis ne descend pas sur terre, comme prétendent l'obtenir toutes les idéologies, les utopies et les oppressions, mais la terre peut ne pas devenir un enfer politique — dans l'attente, ardente et patiente, que nous soit *donnée la Jérusalem céleste*.

### Corinne MARION

(12) Par *manière (tropos)*, il faut entendre ce que, par exemple, Maxime le Confesseur énonce sur l'usage que le Christ rend possible de notre nature humaine. Cet usage divin de l'humanité, que le Christ inaugure et achève, il est bien clair qu'on ne peut le prendre au sérieux qu'en l'étendant à la manière chrétienne de vivre le politique. Voir J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur, L'avenir divin de l'homme*, Paris, Beauchesne, 1976.

(13) Justin, *He Apologie*, VII, 1 (voir aussi Hermas, *Le Pasteur, Visions*, II, 4, 1). Sur ce point on se reportera au travail de R. Minnerath, *Les Chrétiens et le Monde* (Ier-IIe s.), Paris, Gabalda, 1973. Par une autre rencontre, qui ne doit, elle non plus, rien au hasard, A. Soljenitsyne fait écho à Justin : « Elle (Matriona) était ce juste dont parle le proverbe et sans lequel il n'est village qui tienne /Ni ville /Ni notre terre entière » (*La Maison de Matriona*, éd. « Livre de Poche », p. 78-79).

Corinne Marion, née en 1945. Maîtrise et CAPES de lettres modernes en 1972. Enseigne dans un lycée. Mariée, deux enfants.

Sergio COTTA :

## Similitudes et dissemblances

*Politique et religion offrent des caractères d'analogie contrastée. C'est ce qui doit être admis pour qu'apparaisse la nouveauté « apolitique » du christianisme.*

DANS l'exposé qui va suivre (\*) je me propose uniquement de dégager les termes essentiels en lesquels se pose le problème général du rapport entre religion et politique. Je ne m'occuperai donc pas des prescriptions religieuses en matière de politique ni des prescriptions politiques en matière de religion. De même, je laisserai de côté les systématisations — théoriques ou pratiques, juridiques ou politiques — des relations entre Eglise et Etat (entre les différents *types* d'Eglises et d'Etats), qui ont été proposées ou établies au cours de l'histoire. L'examen de ces questions est sans doute très important, mais se situe en aval du problème qui m'intéresse ici et qui concerne le rapport de fond entre religion et politique.

Ceci n'implique nullement une pure confrontation d'idées ou concepts abstraits. Religion et politique, en effet, sont en tout premier lieu des manifestations typiques de l'existence humaine, ayant des caractères propres. Elles sont des formes (*Gestalten*, structures) phénoménales en lesquelles l'existence se détermine. C'est par l'analyse de leurs caractères propres, dans l'optique d'une phénoménologie structurelle, qu'il est possible d'en dégager le rapport réel sans tomber dans un formalisme conceptuel. D'autre part, l'analyse phénoménologique, étant préalable à tout jugement de valeur, nous évite deux autres risques : celui de déterminer le rapport religion-politique en termes purement normatifs, et celui d'en donner une image soit subjective soit faussée par les diaphragmes ou les préjugés des idéologies courantes.

Je n'esquisserai ici que les éléments essentiels de cette phénoménologie structurelle. Elle s'articulera en deux parties : l'analyse du rapport *statique* et celle du rapport *dynamique* ou *sériel* entre religion et politique. Ces deux analyses se complètent, ainsi qu'on le verra par la suite. Commençons par développer la première.

(\*) Rapport présenté en français au XVIe Colloque international de philosophie politique (Bruxelles, juillet 1974), sous le titre : « La menace du chaos (A propos du rapport entre religion et politique) ».

DU point de vue *statique* une remarque fondamentale s'impose : les structures des phénomènes ici considérés se trouvent en une relation d'analogie. Je prends ce mot dans le sens courant de relation de similitude-dissimilitude.

La *similitude* structurelle se présente à deux niveaux : matériel et spirituel ou intentionnel. Cette distinction se rattache à celle de « nature » et « principe » adoptée par Montesquieu dans *L'esprit des lois* pour classer les différentes formes de gouvernement (1).

Au niveau *matériel* (de la « nature »), religion et politique ont toutes les deux la structure d'un *lien*. La sémantique des termes nous le montre : nettement quant à la religion (*religio* vient de *re-ligare*, lier ensemble) ; d'une manière plus indirecte, et toutefois indéniable, quant à la politique. Ce terme, dérivant de *polis*, suggère une unité sociale reliant ses différents membres, un « corps » ayant une certaine forme de vie propre. Quoi qu'il en soit de la valeur de l'indication sémantique, il apparaît clairement qu'au niveau matériel de l'organisation des rapports humains, religion et politique produisent une certaine identification par appartenance, par rassemblement et délimitation. Celle-ci se fait à partir et autour d'un « centre » : Mircea Eliade a suffisamment illustré l'importance de l'idée de « centre » au cœur même des deux phénomènes pour que je doive insister (2).

En effet, c'est le rassemblement autour d'un « centre » — une révélation, l'appel d'un héros au sens bergsonien du terme, l'idée d'une œuvre ou d'un besoin commun, etc. — qui fait surgir une communauté, religieuse ou politique. Autour de ce « centre », un réseau organisateur s'établit qui se compose, pour la religion, de dogmes, rites, pratiques, autorités ; et pour la politique, de principes, lois, mœurs et autorités. Le lien unifiant se trouve ainsi précisé et articulé, de même — que l'identification communautaire des individus. Il arrive que la similitude des deux phénomènes se rende visible par l'unification matérielle et symbolique des deux « centres » en un seul : l'autel des dieux de la patrie, la cathédrale d'une libre commune médiévale.

Au niveau *intentionnel* (du « principe »), religion et politique expriment une attitude ou structure de l'esprit. Les deux phénomènes sont, en effet, animés et dirigés par une *philia*, une « amitié », qui les définit sur le plan spirituel. Cette *philia* sera la « fraternité » des adhérents à une religion (église, secte), ou le patriotisme, la camaraderie en politique. Le lien matériel — institutionnel ou sociologique — n'est que la projection ou la solidification de cette structure consciencielle reliante qu'est la *philia* (3) et qui s'exprime en et par des modalités intellectuelles, morales, affectives, parfois même gestuelles (4). Religion et politique sont donc des activités de communion (bien que dans une optique différente, comme je l'indiquerai tout à l'heure), qui créent des communautés organisées. C'est cette communion que le terme classique de *philia* évoque d'une

(1) « Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe ce qui le fait agir » (*Espirit des Lois*, III, 1).

(2) Voir notamment *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1969, chap. 1.

(3) L'exposé classique de ce thème se trouve chez Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livres VIII et IX ; cf. L. Lombardi Vallauri, *Amicitia, carità, diritto*, Milan, 1969, et mes *Itinerari esistenziali del diritto*, Naples, 1972, chap. 3.

(4) C'est pourquoi il me paraît impossible, du point de vue phénoménologique, d'opposer la foi à la religion d'après la ligne qui va de Karl Barth à Bonhoeffer.

manière assez précise, si nous ne nous arrêtons pas à ses aspects superficiellement sentimentaux.

Comme on le voit, les deux niveaux, matériel et intentionnel, se correspondent. Mieux encore : ils s'impliquent mutuellement.

J'en viens maintenant à dégager rapidement les éléments essentiels de la *dissimilitude* (5), qui complète la relation d'analogie entre religion et politique.

La *religion* est un message de salut qui s'adresse toujours (d'une manière plus ou moins explicite) à l'homme en tant qu'homme. Le christianisme en témoigne de la manière peut-être la plus évidente : qu'il suffise de rappeler la parabole du bon Samaritain ou les paroles célèbres de saint Paul : « Il n'y a ni Juif ni Grec, etc. » (6). Je crois que dans le fond toutes les religions s'adressent à l'homme en général. Le point de départ de leur message est, en effet, le récit de la création *du* monde, une cosmogonie. Ceci implique qu'au message religieux appartiennent les caractères suivants : a) l'universalité (tout au moins en puissance) ; b) la transhistoricité, qui ne signifie pas négation radicale de l'histoire, mais sa subordination au divin, qui en implique le sens intime et ultime. Le « centre » et la *philia* de la religion rayonnent « tous azimuts », s'adressent donc, si obscurément que ce soit, à la totalité des hommes, dans le temps et dans l'espace. Il s'ensuit que, même en ses aspects institutionnels et communautaires, apparemment fermés, une religion reste toujours essentiellement une communion. Autrement dit, la dimension communautaire est structurellement subordonnée à la communion, puisque seule celle-ci constitue une société universellement ouverte (7).

La *politique* est, au contraire, un appel qui s'adresse à ceux qui sont sociologiquement proches et semblables, que ce soit par ethnie et intérêts matériels ou par culture, tradition et histoire. Elle s'inscrit donc à l'intérieur de l'horizon : a) du particulier ; b) de l'historicité. Son point de départ est, en effet, la création d'une cité, le surgissement à l'intérieur de l'existence humaine d'une autoconscience particulière de groupe. Il s'agit, pour me servir d'un néologisme, d'une poligonie (l'engendrement d'une *polis*), qui se multiplie en innombrables poligonies. Le « centre » de la politique attire, sa *philia* est centripète ; le propre de la politique est de sauvegarder cette attraction centripète (8). Ceci n'est possible que dans le cadre du particulier et de l'historicité, où peut se réaliser la communauté, qui reste la pièce maîtresse de la politique, même sur le plan des relations internationales. Il s'ensuit une primauté de la communauté rassemblante du côté de l'extérieur (mais séparante I) sur la communion, en ce sens que, politiquement, celle-ci est toujours circonscrite et finalisée par celle-là.

Le tableau que je viens de brosser est sans doute bien sommaire. Il me semble toutefois que les éléments de similitude et de dissimilitude indiqués, se recoupant et se précisant mutuellement, nous offrent une idée suffisamment claire du rapport analogique entre les deux phénomènes.

(5) Cf. mon article *Sur la différence structurelle entre foi et idéologie*, in *Démythisation et idéologie*, éd. E. Castelli, Paris, Aubier, 1973, pp. 335-336.

(6) *Galates* 3,28.

(7) Cette ouverture est également conçue comme diachronique : la « communion des saints » du christianisme nous en offre le témoignage.

(8) J'ai examiné avec plus d'ampleur ce caractère de la politique dans les *Itinerari...*, chap. 3.

L'ANALYSE précédente concernait le rapport statique entre religion et politique. Il convient de la compléter maintenant par l'analyse du rapport que j'ai appelé *sériel*. Cette analyse s'impose du fait que dans la réalité de l'expérience, les deux phénomènes ne sont pas isolés l'un de l'autre. L'histoire nous montre que, le plus souvent, ils se disposent en série, l'un se présentant comme le fondement de l'autre. Nous le verrons bientôt. Mais il faut d'abord signaler que cette disposition sérielle est en quelque sorte une conséquence du rapport d'analogie entre les deux phénomènes. Car, s'ils ne se ressemblaient par certains côtés, ils ne pourraient pas donner lieu à une série générationnelle, mais resteraient entièrement séparés. S'ils n'étaient pas dissemblables par d'autres côtés, leur sérialité disparaîtrait. Ceci revient à dire que la sérialité confirme la présence de l'analogie : les deux aspects de la structure phénoménologique se correspondent et se complètent.

Abordons notre analyse. De la succession sérielle, l'histoire nous présente deux versions, dont la seconde est le renversement de la première : 1) la religion fonde et produit la politique ; 2) la politique fonde et produit la religion.

La première version domine, bien que sous des formes très variées, le long parcours de l'histoire qui va des « primitifs » à l'époque moderne, en passant par les civilisations classiques et le christianisme. Pour en dégager les traits essentiels à notre problème, j'envisagerai d'abord les *Weltanschauungen* (conceptions du monde) des « primitifs » et des Grecs, en m'inspirant de Mircea Eliade (9) pour les premiers, et de Werner Jaeger et Leo Spitzer (10) pour les seconds (sans oublier Hegel).

En ces *Weltanschauungen*, la religion s'exprime essentiellement, nous l'avons dit, dans le récit (ou message) d'une cosmogonie. A l'origine des choses, il y a le chaos : la matière sans forme et donc sans vie. La vie de la nature et de l'homme ne jaillit que grâce au geste « formateur » de la divinité, qui par son œuvre de mise en forme met un terme au chaos. Dès lors, le monde devient compréhensible et visible en tant que *kosmos* : une harmonie de formes vitales qui se composent et s'équilibrent entre elles selon « nombre, poids et mesure ». Mais le chaos n'est pas définitivement éliminé par une harmonie purement synchronique : il peut revenir par l'œuvre du temps qui, coulant sans arrêt, corrompt et dissout toute forme réalisée et vivante. Le « primitif » et l'homme grec réagissent à cette menace par l'idée de *l'éternel retour* : forme diachronique sous laquelle se présente de nouveau l'harmonie du monde. C'est un des plus importants cadres interprétatifs de l'existence et de l'histoire. Il n'a pas perdu toute actualité : Vico le reprendra dans sa théorie des « cours et recours historiques » ; Nietzsche le renouvellera, d'une manière particulièrement radicale, pour sortir de l'impasse où l'historicisme s'égarait face au problème de la mort.

Dans ces *Weltanschauungen*, la vie est donc le résultat de l'originare victoire divine sur le chaos, victoire qui se perpétue par une constante activité de conservation et de renouvellement de l'harmonie et de la mesure contre toute *hybris* (démésure). La vie personnelle et sociale de l'homme, la vie dont il est le protagoniste, consiste, à son plus haut niveau de conscience, à répéter ou imiter

(9) Outre l'ouvrage déjà cité, voir *Myth and Reality*, New York, 1963, et *The Quest : History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969.

(10) De Jaeger, outre le monumental ouvrage *Paideia*, voir aussi *Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1948, et *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (Mass.), 1961. De Spitzer, voir *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, Baltimore, 1963.

l'activité formatrice divine. L'homme s'assimile à Dieu, atteignant ainsi la plénitude de sa propre essence, lorsqu'il réalise en son expérience personnelle la forme harmonieuse de la vie corporelle et spirituelle (*kalôs kai agathds*) : tel est le noyau central de la *paideia* (culture grecque). La sortie du chaos humain par l'instauration de l'harmonie divinisante est exprimée par le principe platonicien : « Faire ce qui revient à chacun », ou par les notions aristotéliennes de la vertu comme médiation et de la justice comme médiation suprême de toutes les autres vertus. C'est par cette voie que l'homme dépasse l'angoisse existentielle et métaphysique du chaos, s'homologuant ainsi à Dieu (11).

Si tel est le sens général de la vie, cosmique et personnelle, la politique ne pourra que suivre la même démarche : du chaos à la forme. Pourquoi s'unir, sinon pour dépasser le désordre chaotique des individus abandonnés à eux-mêmes, le conflit de leurs intérêts et aspirations, l'angoisse de la mort personnelle qui approche fatalement ? La politique n'a donc de sens que si elle imite la création divine de la vie et en suit le modèle, en donnant lieu à une cité harmonieuse. C'est pourquoi l'origine et le soutien d'un peuple sont toujours attribués à la divinité, qui par son œuvre formatrice fait cesser le chaos de la dispersion des individus ou des groupes, et inspire la conscience de l'origine commune, de l'unité et de la permanence. Hegel l'a rappelé dès ses écrits de jeunesse (12). C'est pourquoi la fondation d'une ville sera obligatoirement ritualisée, afin d'exprimer symboliquement sa signification profonde : une poligonie qui est la répétition en termes analogiques de la cosmogonie, ainsi qu'Eliade nous l'a montré (13). De même, c'est par la pratique des vertus, de la justice surtout, et par le respect de la souveraineté de la loi sur les hommes (*nomos basileus*) — une loi qui est le pédagogue sacré (14) guidant à la *philia* politique — que l'homme fait œuvre d'harmonisation dans la cité, imitant Dieu encore une fois.

Ce que je viens de dire se base sur les *Weltanschauungen* des « primitifs » et du monde classique. Mais le christianisme, tout en marquant le passage de la religion naturelle et philosophique à la religion révélée, n'a pas modifié, à mon avis, la version sérielle que je viens d'illustrer. A cela, rien d'étonnant, puisque la Parole n'est pas la négation de la nature (création de Dieu), mais son dévoilement intégral. Le christianisme a mis en lumière une signification plus profonde du rapport sériel de la religion à la politique. L'ordre n'y est plus seulement l'harmonie de la beauté ou du parfait équilibre, et l'enchaînement des éléments cosmiques et humains (à savoir l'ordre de la justesse-justice). Cet ordre demeure, mais subordonné à l'ordre de la charité, inspiré et instauré par *l'amor che move il sole e l'altre stelle*, comme le dit Dante (15). La politique imitera donc la religion dans la ligne de la fraternité, qui dépasse la justice même (16), mais

(11) Qu'il suffise de rappeler ici le passage fameux du *Théétète*, 175c-177b.

(12) Je me limite à rappeler le passage sur les « peuples heureux » du *Systemfragment* de 1800, in *Theologische Jugendschriften*, éd. H. Nohl, Tübingen, 1907, p. 350-351.

(13) *Le mythe...*, loc. cit.

(14) Faut-il rappeler à ce propos le *Criton* 7 Moins connue, mais pas moins nette, est la phrase de saint Thomas : « *Deus nos instruit per legem* » (*Somme théologique I-II*, 90, introd.), reprise par Pascal : « La loi n'a pas détruit la nature, mais elle l'a instruite » (*Pensées*, éd. Brunschvicg, 520).

(15) *Divine Comédie*, Paradis, XXXIII, 145 : « L'amour qui met en mouvement le soleil et les autres étoiles ».

(16) Je renvoie à mon article : « Primauté ou complémentarité de la justice ? », in *Les études philosophiques*, 1973, p. 145-152.

n'atteindra sa plénitude chrétienne de fraternité que si et lorsque la patrie coïncidera en quelque manière avec le monde entier, pour reprendre la formule incisive de Tertullien (17).

Il y a donc une même succession sérielle entre religion et politique. Dans ce cadre, de nombreuses variantes prennent place : théocratie, césaro-papisme, dualisme gélasien, etc. Leur étude, sans doute fort importante, appartient toutefois à une phénoménologie historique des institutions, dont la phénoménologie structurelle que je viens d'esquisser est, à mon avis, le présupposé. Celle-ci d'ailleurs n'implique nullement — il est bon de le souligner — que le « tout » du message religieux se transvase dans le domaine politique : la persistante dissimilitude structurelle des deux phénomènes l'empêche. La phénoménologie de la sérialité se limite à mettre en lumière que, dans la première version, on ne peut concevoir de politique sans religion préalable, car le fondement religieux de la politique est exigé par l'origine divine de la vie. On trouve donc une continuité de sens et non pas une identité.

**C**ONSIDERONS maintenant la deuxième version qui renverse la première. Elle s'introduisit dès l'essor de l'époque moderne. Nous pouvons en dégager les éléments essentiels à partir de Machiavel et surtout de Hobbes (18). Le chaos originaire marque encore le point de départ de cette version. Mais trois différences fondamentales la séparent de la première : 1) Dieu et la religion n'y sont pas des hypothèses nécessaires ; 2) le chaos est humain et non pas cosmique ; 3) la sortie du chaos est due à l'oeuvre formatrice (créatrice) de l'homme et non pas de la divinité. A l'origine il y a donc toujours l'homme, source soit du chaos soit du monde ordonné. Sous le premier aspect, il faut signaler que l'homme du chaos n'est pas l'image ou l'imitateur de Dieu, mais son contraire : imprévoyant et non pas provident, destructeur et non pas créateur, animé par la haine et la peur et non par l'amour. C'est l'homme méchant de Machiavel (19), l'homme du *bellum omnium contra omnes* (la guerre de tous contre tous) de Hobbes, qui par son égocentrisme donne lieu au déchaînement animal et brutal de la lutte pour la survie ou l'affirmation de soi (Freud a beaucoup à dire à ce sujet). Nous n'avons pas à nous demander ici de quelle manière se produit l'étrange renversement de l'homme du chaos en l'homme maître du chaos par création d'ordre. Il importe uniquement de signaler que ce nouvel homme sort du chaos par l'association politique.

La politique devient ainsi la condition originelle et le destin suprême de l'humain au sens positif du mot. Plus question de la modeler d'après la religion. Ce que l'acte divin, cosmogonique et créateur, représentait dans la première version, l'action du pouvoir (Machiavel) et le contrat (Hobbes) le représentent dans la seconde : ils constituent l'acte formateur qui transforme la brutalité du contact et du conflit animal en tranquillité (ou sécurité) de la société humaine. La peur et le calcul de la peur donnent lieu au contrat et, par celui-ci, au corps

(17) *Apologeticum*, 38, 3 : « Nous ne reconnaissons qu'une seule patrie : le monde ».

(18) A ce propos voir R. Polin, *Politique et philosophie chez T. Hobbes*, Paris, 1952, pp. XV-XVI.

(19) C'est l'homme qui, par sa nature désirant tout et ne pouvant pas l'obtenir, est toujours en guerre avec les autres, Cf. Machiavel, *Discours sur Tite Live*, I, 37.

politique — corps artificiel puisqu'il surgit du chaos sans la médiation d'aucun archétype.

Mais bien qu'originelle, la politique semble ne pas suffire. En effet la peur, malgré son efficacité initiale, centripète et unissant, s'ouvre à un double destin. D'un côté, elle peut s'apaiser et disparaître, laissant ainsi sans raison d'exister le corps artificiel de l'Etat. De l'autre, elle peut développer sa possibilité dispersive, car elle n'engendre pas uniquement un mouvement centripète, mais aussi celui, centrifuge, qu'une excessive dureté de l'action politique favoriserait. A cause de cette ambivalence de la peur, la volonté contractuelle et sa capacité formatrice s'avèrent instables, et le chaos menace à nouveau. C'est pourquoi la politique ne saurait se suffire à elle-même, mais doit de se donner une âme. Le « corps politique », ce « Dieu mortel », se constitue alors en église (20) ; la politique utilise ou fonde une religion, qui puisse susciter une *philia* plus authentique et efficace pour des cœurs humains que la connivence utilitaire suscitée par la peur.

Présente en son élémentaire simplicité chez Machiavel et Hobbes, cette seconde version sérielle du rapport politique-religion sera développée par Rousseau et Hegel (sans oublier Comte). Chez ces auteurs, elle apparaît beaucoup moins simpliste (et donc moins immédiatement visible), à cause du rythme triadique qui soutient leur conception de l'existence et de l'histoire. Le chaos n'est pas à l'origine. Pour le citoyen de Genève, l'« homme de la nature » est placé dans le calme harmonieux de l'ordre naturel. Pour Hegel, l'origine est caractérisée par l'immersion de l'homme dans la nature, et donc par la religion « naturelle » ou « immédiate » dans laquelle se moule la politique, ainsi que la Grèce antique le montre d'une façon exemplaire. Mais le chaos brise ce bel équilibre par l'oeuvre dénaturante de l'« homme de l'homme », pris dans le piège désagrégeant du « paraître » (Rousseau) ; ou bien par la scission entre la conscience de soi (et l'universalité abstraite dont elle est l'origine) et l'essence ou l'universel concret. Cette scission sépare à son tour religion et politique (Hegel).

Ce chaos, notons-le, use de la même matrice subjectiviste que celui de Machiavel ou de Hobbes. Il engendre toutefois quelque chose de plus profond et complexe que la peur. Chez Rousseau, ce sera l'angoisse de l'homme devant la perte de son « être » ; chez Hegel la « conscience malheureuse » de la « perte de toute essentialité... », la douleur qui s'exprime dans la dure expression : Dieu est mort » (21).

L'harmonie et la réconciliation ne reviendront se situer au plus haut de l'existence que lorsque la politique du contrat rousseauiste se parachèvera par la « religion civile ». Ou lorsque l'autoconscience hégélienne d'un peuple s'insérera dans la « profondeur du sentiment » avec une religion nationale (22). Malgré sa prétention à la primauté, la politique a donc besoin de sacrifier sa *philia* rassembleuse, afin de l'enraciner plus profondément dans le cœur des hommes et de pouvoir englober l'expérience humaine en sa totalité.

(20) Cf. Hobbes, *De Cive*, XVII, 21 et 28. Sur l'utilisation de la religion par la politique, voir Machiavel, *Discours*, I, 12. Pour une dénonciation très dure du travestissement religieux de la politique, voir Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris, 1948, au chap. « Le gros animal ».

(21) *Phénoménologie de l'esprit*, VII C : « La religion manifeste ».

(22) Voir *Philosophie du droit*, 270.



L'ANALYSE sérielle du rapport religion-politique nous en a montré deux versions. Chacune d'elles admet plusieurs réalisations concrètes, puisque les modalités selon lesquelles la politique suit la religion ou la religion suit la politique sont très variées en théorie comme en pratique. Leur interprétation et leur classement demanderaient une analyse qui n'est pas possible ici et qui d'ailleurs se situe bien en aval.

La question qui s'impose est autre : est-il possible de dégager un troisième modèle phénoménologique du rapport religion-politique ? Sans doute, mais à condition de sortir de la sérialité qui n'admet que deux versions seulement. Ce troisième modèle est celui de la séparation (entre ciel et terre, for intérieur et for extérieur, etc.), qui ne tient compte que de la dissimilitude des deux phénomènes, niant ainsi la possibilité même (pourtant bien réelle I) de leur sérialité.

Mais ce modèle soulève une question très grave: qui prononcera la décision définitive dans le cas, inévitable, d'un procès pour définir les frontières ? Une troisième instance qui transcenderait religion et politique, et pourrait les harmoniser, n'existe pas. Ce ne sera certes pas le droit, auquel ne peut revenir qu'une place intermédiaire, entre elles deux. Mais alors, si c'est la religion (la conscience religieuse) qui décide des limites de la politique, ceci revient à dire que la religion fonde la politique. Ou bien, au contraire, c'est la politique (la raison politique) qui décide des limites de la religion. Nous retombons ainsi dans l'une ou dans l'autre des versions sérielles que j'ai tenté d'esquisser.

Ce troisième modèle n'exprime donc que l'expérience de la scission, dont Hegel a donné l'analyse peut-être la plus fouillée (23). En fait, il n'est possible de séparer qu'in *abstracto* ces deux formes phénoménales qui coappartiennent à la vivante unité de l'homme. A moins que la séparation ne soit le premier jalon de la négation : une religion purement pneumatique comporte une interprétation satanocratique de la politique (24) ; inversement, une absolutisation de la politique réduit la religion à un opium des peuples. Mais si la séparation n'est pas considérée comme l'avant-garde de la négation, il faut bien reconnaître qu'elle marque le retour au chaos, qui est la seule conséquence possible de la scission interne de l'homme. Et le chaos est le règne de la violence, qui n'est pas nécessairement ni exclusivement matérielle.

C'est d'ailleurs l'opinion de Tocqueville qui, partisan convaincu de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, refuse la séparation de religion et politique. t Laissez l'esprit humain suivre sa tendance — écrit-il — et il règlera d'une manière uniforme la société politique et la cité divine ; il cherchera, si j'ose le dire, à *harmoniser la terre avec le ciel* » (25). Le fait est que, pour Tocqueville, l'unité religieuse et morale reste le fondement et la garantie la plus solide de la liberté, qui « voit dans la religion... la source divine de ses droits » (26).

L'expérience de la scission est inévitable dans le déroulement de l'histoire, car le chaos ne suscite pas seulement l'horreur, mais aussi une sorte de fascination — tout comme le néant et la mort. Très probablement devons-nous reconnaître la troublante existence de ces « époques critiques » dont Saint-Simon et Comte nous parlent, et dont Hegel nous a montré la poignante tension. La nôtre en est une.

(23) Sans toutefois oublier la sévère critique de Marx à la solution séparatiste dans la *Question juive*.

(24) Voir J. Maritain, *Humanisme intégral*, Paris, 1936, pp. 113-4.

(25) *De la démocratie en Amérique*, I, II, chap. 9 : x De la religion comme institution politique ».

(26) *Ibid.*, I, I, chap. 2.

L'analyse phénoménologique n'admet, semble-t-il, d'autres issues à notre problème que les deux versions sérielles (avec leur maîtrise du chaos), ou encore l'expérience de la scission, savoir le retour et la légitimation du chaos. Une quatrième issue, moins nette ou moins âpre, ne semble pas permise par l'expérience.

Le discours phénoménologique ne s'arrête toutefois pas ici, au seuil d'un choix (qui resterait totalement arbitraire) entre ces trois solutions. Il nous permet de dégager les données fondamentales d'un jugement tout au moins sur les deux versions sérielles. (Pour juger de la scission, un discours global sur l'existence serait indispensable, qui n'est pas possible ici). Dans la première version (de la religion à la politique), il y a transition de l'universel au particulier, du transhistorique à l'historique. C'est une transition parfaitement logique et légitime, qui respecte les caractères structurels de la religion aussi bien que de la politique. La deuxième version nous met au contraire dans une impasse, parce que le particulier ne peut pas engendrer l'universel, ni l'historique le transhistorique. De cette impasse, on ne peut sortir que d'une façon : en admettant ouvertement que de la politique ne saurait jaillir qu'une t religion » particulière et historique, à savoir une t religion » dénaturée quant à sa structure phénoménologique propre, et donc mystifiée et mystifiante. Et d'autre part, une « religion » particularisée ne peut, parce qu'elle sacralise la cité, que renforcer, d'un côté le particularisme de celle-ci (et donc sa disposition structurelle au conflit extérieur, ainsi que Rousseau l'enseigne), et de l'autre, l'emprise totalitaire de son pouvoir.

Un mot pour finir. La première version atteint sa perfection lorsque la politique, sous l'influence de la religion, s'épanouit jusqu'à se transfigurer, dans la ligne universaliste évoquée par Tertullien. Autrement, il reste toujours, entre message religieux et réalité politique, un décalage qui amorce inévitablement des conflits. Cet universalisme politique n'est toutefois réalisable que par des moyens qui ne sont pas politiques, mais juridiques : par un droit et une justice universels.

Sergio COTTA

Sergio Cotta, né à Florence en 1920. Professeur de Philosophie du droit à l'Université de Rome ; directeur de la *Rivista internazionale di filosofia del diritto* ; président de l'Institut international de philosophie politique et membre de l'American Society for Political and Legal Philosophy. OEuvres principales : *Montesquieu e la scienza della società* (Turin, 1953), *Il concetto di legge nella Summa theologiae di S. Tommaso* (Turin, 1955), *La città politica di Sant Agostino* (Milan, 1960) ; *La sfida tecnologica* (Bologne, 1968), *Itinerari esistenziali del diritto* (Naples, 1972), *L'uomo tolemaico* (Milan, 1975).

Claude BRU AIRE :

## Politique et miséricorde

*Le chrétien n'entre pas en politique comme on entre en religion : il y reconnaît un ordre autonome, qui a ses règles et ses limites. Il sait aussi qu'il doit y exercer, politiquement mais hors du jeu politique, la miséricorde du Christ.*

### Le postulat spirituel de l'égalité de droit

Le droit de chaque individu à exercer sa liberté est inscrit dans nos constitutions depuis deux siècles. Mais l'usure des mots n'explique pas seule la désaffection pour leur sens. Sans doute, à l'heure où la réelle demande de liberté cède aux appétits de richesse, chaque parti politique, en peine de s'annexer les inquiétudes, agite-t-il sa charte des libertés. Chacun s'empresse de trouver une formule pour un domaine où le droit semble insuffisant. mais nul de nos politiques ne sait fonder l'affirmation, si récente et si difficile, d'une vocation de *tout* être humain à la liberté. Affirmation aussi fragile que l'esprit qui la porte.

Nous avons oublié que c'est l'inégalité qui est naturelle, que toute expérience et toute apparence hiérarchisent les individus, que le droit égal des faibles contredit la simple raison. Nous avons oublié qu'il a fallu l'incroyable réussite de la provocation du christianisme pour faire passer dans les institutions le principe d'une identité destinée d'esprit que nos formules juridiques, constitutionnelles, ne retiennent qu'en empruntant lourdement à la mesure des choses : l'égalité. Et c'est pourquoi l'égalité pour la liberté vacille dans nos pratiques matérialistes. Une montée de l'eugénisme, tenté par les puissances de manipulation génétique que secrète la biologie, un néo-naturalisme, renforcé par les refus des contraintes et des artifices de la technique, font reculer la frêle certitude du prix infini de chaque personne. Un retour à la barbarie s'accélère sous la pression de revendications toutes matérielles, quand le pouvoir politique n'entend plus la demande, qui le justifie, de donner force au faible, pour assurer une justice commune, quand il est sans cesse convoqué à la seule gestion de l'activité économique.

Sans doute peut-on dire que la suscitation du christianisme était relayée par une croyance séculière vivant de sa sève propre. Sans doute une logique philosophique peut-elle conclure à l'affirmation universelle d'une destinée de liberté inscrite en l'être d'esprit de chaque homme. Mais un consensus s'estompe quand s'oublie son origine religieuse, dans le temps où le soin de la vie individuelle, emplissant toute préoccupation, accuse les différences, fixe aux apparences et entraîne les comportements

au matérialisme qui ne peut faire acception d'une identité du droit. Non seulement, comme le soutenait la philosophie préchrétienne, une catégorie d'êtres humains détient par nature le privilège de la liberté du citoyen, mais celle-ci se décharge d'intérêt quand le besoin de sécurité et de prise en charge se substitue au désir d'être acteur de sa propre existence.

Comme pour précipiter ce reflux vers un naturalisme exécutant la singularité ontologique de notre espèce, bien des chrétiens révoquent l'instance du droit politique, pour aviver la demande générale de justice économique. On déserte le lieu qu'il faudrait défendre pour que la juste distribution des richesses ne soit pas la loi d'airain d'un troupeau d'esclaves, mais le partage des ressources en société d'hommes libres. Telle est la dure rançon, frappant d'interdit la norme du christianisme, d'un égarement de la charité dans l'organisation de l'assistance publique. Il devient difficile de comprendre que pour rendre à Dieu il faut rendre à César, que la vocation de fils de Dieu enjoint, pour être honorée dans l'action, qu'au gouvernement des hommes ne soit pas substituée « l'administration des choses », selon la formule sinistre, transposée de Saint-Simon, par laquelle Engels définissait, en toute rigueur, la « société sans classe ».

Pour qui ne doute pas de la capacité du christianisme à se régénérer, à renouveler encore la face de la terre, il est indispensable de réanimer le courage de la raison, afin de s'assurer des conditions de l'œuvre chrétienne aujourd'hui. Faut-il maintenir, en impossible concurrence, une aide parallèle aux secours publics ? La charité doit-elle revenir à la vieille pratique de l'aumône privée, d'efficacité dérisoire et de consolation suspecte ? A notre avis, aucune ferveur, aucune générosité, n'imposera au cours du monde moderne, sourd à l'esprit, l'exigence du christianisme dans la Cité des hommes, tant que la rigueur de la pensée n'aura pas fermement ressaisi une hiérarchie nécessaire des ordres de justice. Hiérarchie par discontinuité de niveaux incommensurables, mais qu'ordonne l'exemple de Dieu et le pouvoir des hommes.

Par le christianisme, quelque chose de neuf, irrecevable autrefois, qui s'oublie aujourd'hui, a forcé nos institutions politiques. Le même droit a été reconnu à chacun. Il faut plus pour le maintenir : une imitation de la justice divine.

### Les ordres de justice

« *Des choses égales pour des choses égales, des choses inégales pour des choses inégales* ». Telle est la norme. Proportion, logique, rationalité. Nécessité naturelle que les passions humaines ont ruinée. Impératif de justice, pour le démuné contre le riche : il n'y a ni riche ni démuné dans une fourmilière. Règle de distribution, pour le maltraité, le violenté, contre les habiles, les profiteurs, les puissants : la distribution ne fait pas acception de la ruse ni de la force dans un enclos d'esclaves, seulement du rôle et du besoin. Est-ce tout pour le chrétien ? N'a-t-il rien appris d'autre ? La citation ci-dessus n'est pas des évangiles, mais d'Aristote, Comment s'étonner si les païens en remontent ici aux chrétiens, au point

de les défier sur le terrain de « l'administration des choses » ? Justice ? Sans doute. Mais seulement celle d'une bonne gestion économique. La charité chrétienne, était-ce cela ? N'était-ce qu'équitable répartition, rappelée avec émotion en époque de barbarie, dans l'attente du retour en faveur des justes organisateurs ?

Pourtant la justice gestionnaire n'a pas la puissance de la Nature, et la science répartitive demeure infirme. Toutes les initiatives mettent en péril la rationalité, toutes les passions font cortège à l'injustice distributive. Alors il faut contraindre, prendre tout en charge et tous les hommes, mettre chacun en servitude pour lui donner le juste pain, la juste ration. Et si la charité n'enjoint que cela, il lui reste à motiver la précipitation vers le gouffre du totalitarisme. Elle prêche encore, çà et là, l'aumône privée. Mais par vieille habitude qui s'efface devant sa vérité : « des choses égales pour des choses égales, des choses inégales pour des choses inégales. »

Sans doute le Christ disait-il autre chose, mais ce sont peut-être les propos qu'il faut « interpréter », comme celui qui enjoint de tendre la joue gauche. Il disait, dans la parabole de l'ouvrier de la dernière heure, « des choses égales pour des choses inégales », égalitarisme absurde, injuste, magnifié par la joie du père au retour du fils prodigue ! Le chrétien ne sait-il que faire bon marché de la raison dès qu'il transgresse la justice distributive ? Pourtant, il n'a rien appris d'autre. Rien d'autre à rendre à Dieu, que cette miséricorde divine qui est bien sa folie.

Pendant, le Christ a dit autre chose, qu'il fallait rendre à César... A César qui gouverne les hommes, ou au Grand Inquisiteur qui administre les choses ? A César. Au pouvoir politique, non à la gestion économique.

Ici devrait commencer la réflexion, qui vaut plus qu'une heure- de peine. Et commencer par un étonnement qui, certes, ne contrebalance pas la surprise devant l'invite divine à la « folie » de la miséricorde, mais qui l'accompagne : rendre à César... Lui reconnaître une autre transgression de la simple raison naturelle : traiter également les hommes, par un droit qu'il leur garantit, en dépit de leurs inégalités de force. Connaître et reconnaître un droit de liberté, un être d'esprit, contredire et contrefaire, par la force du pouvoir, les rapports de puissance, les lois des plus forts, donner force au faible en tout rapport social, telle est sans doute la norme politique, le droit qu'il institue contre la nature. Mais quoi, César remplit mal sa fonction ? Sans doute, et il faut faire en sorte que sa force soit juste. Mais est-ce le faire que d'en appeler furieusement à la tyrannie étatique, à l'administration totalitaire des choses, plutôt que « rendre à César » ?

Pendant, il faut « rendre à Dieu ». Connaître et reconnaître la justification qui sauve, qui barre d'une Croix la mort des entreprises politiques comme celle des êtres naturels. Telle est la tâche, plus difficile quand tout conspire contre l'esprit fragile. Mais comment faire, pour faire, comme Dieu, miséricorde ? Retenir, d'abord, les ordres de justice que met en ordre le christianisme, nous apprenant l'un, étendant l'autre à tous, rappelant le troisième.

Il est une justice de l'Esprit, qui ne fait acception ni des mérites, ni des fautes, ni des forces, ni des rôles. Pour elle, le démuné est l'innocent qu'elle exalte, et c'est pourquoi elle innocente en s'exerçant. Celui qui l'exerce se fait le plus proche, transgressant infiniment l'ordre du droit égalitaire.

Il est une justice d'un autre ordre, politique. Elle résout par la force d'un pouvoir, au service du droit de chacun, la contradiction entre rapports de force et rapports de liberté. Cette justice traite également les hommes, à distance de chacun. C'est pourquoi elle limite et sanctionne.

Il est une justice de proportion, qui distribue en fonction des oeuvres économiques. Elle ne fait point acception de l'esprit et demeure sourde à la vocation de liberté. Elle fait produire et consommer, ignore les ruses de l'égoïsme mais gère le système des capacités et des besoins. Cette justice est d'un autre ordre, naturel.

### Le public et le privé

Réfléchir sur l'histoire récente devrait exorciser une confusion entre deux distinctions : entre celle du collectif et de l'individuel, et celle du privé et du public. Le privé concerne l'exercice personnel de la liberté, le public le droit politique et l'activité économique. L'un n'est pas plus solitaire que l'autre n'est collectiviste. Or, longtemps, les chrétiens ont confondu le privé et l'individuel. L'oeuvre de charité devait s'accomplir en marge des actions collectives, l'une à l'ombre, l'autre au grand jour. Mais le public s'avère maintenant capable de l'individuel et relègue dans le désordre archaïque les initiatives de chacun. La bonne et saine gestion n'est plus globale ni d'ensemble, elle est systématique, inscrivant tout individu dans son mécanisme de répartition. Alors les chrétiens ne savent plus que faire qui soit attestation de leur foi.

Ils exerçaient une suppléance, quand la gestion était mauvaise, la répartition injuste. Ils corrigeaient et ajustaient l'organisation collective en donnant aux individus un peu de la juste part. Telle était, en tout cas, l'habitude, la routine, faut-il dire, de la « charité » qui prenait en charge les oubliés et les marginaux.

Mais quoi, la charité n'est-elle pas juste distribution, donnant au pauvre ce qu'elle prend au riche ? Point, elle est partagée avec le prochain. Elle suppose, certes, une justice. Ni celle qui sait ajuster les revenus, ni celle qui fait du talion sa règle. Exclusivement, celle qui fait de l'autre le proche, comme un frère. Un frère, rendu à l'unique Paternité, non l'ami que les affinités et les circonstances m'ont fait préférer. Et le prochain n'existe par aucune proximité de fait, de voisinage, d'idée ou d'idéologie, mais par l'acte de réconciliation qui fait l'intimité, hors sentiment, comme celui du Samaritain qui est initiative de partage, en dépit de toute inculpation légitime, par l'a *priori* de l'innocence qui fait imiter Dieu seul.

Tel est l'ordre de miséricorde, si aisé à tourner en dérision puisqu'il y faut faire abnégation de toute vengeance :

- Pas de partage sans don de soi ;
- Pas de don de soi sans réconciliation.

Toute autre justice récuse l'oeuvre chrétienne de charité. Mais elle n'a pas cours dans l'ordre public du politique et de l'économique. Elle n'est point affaire de gouvernement ni de gestion. Pourtant elle tient la subordination de l'économique au politique pour sa condition dans notre Cité séculière. En effet, il lui faut, au jour de la société historique, l'initiative d'une rencontre, il lui faut un terrain commun de liberté avec *tout* homme, où l'acte réconciliateur ait ses chances et son droit. Toutes conditions qui se résument dans la fonction du pouvoir politique, qui doit garantir à chacun l'exercice de sa liberté, et par conséquent la sauvegarde de la sphère du privé. Par contre, quand le politique capitule devant l'économique, quand le gouvernement des hommes cède à l'administration des choses, alors la vie privée est en menace de liquidation par une servitude implacable.

C'est bien pourquoi l'existence chrétienne doit toujours rendre à César et, aujourd'hui où tant de forces conspirent à l'économisme, être en dure volonté de régénérer le politique.

En contre-coup d'une marche forcée à la richesse, le christianisme s'est affaissé, surpris par une abondance inattendue quand on répétait, sans vouloir comprendre, à la manière d'une assurance : « il y aura toujours des pauvres parmi nous ». Il faut nous demander enfin si le démuné n'est point le pêcheur sans miséricorde et non le mal traité de l'assistance publique. Autrement, nous ne comprendrons plus les demandes d'esprit, équivoques sans doute, récupérées par leur contraire, et qui se traduisent en révoltes contre le matérialisme moderne, avant de mourir au bruit du monde. Demandes d'esprit contre le « Système », contre l'organisation de la vie exécutant la communion des coeurs et tarissant l'initiative. Sans doute vaudrait-il mieux puiser à l'inépuisable leçon divine de miséricorde, plutôt que remettre au goût du jour de vieilles idéologies fascinantes.

La miséricorde recèle bien l'esprit, par toutes ses puissances, que les demandes inquiètes formulent confusément. Elle dit la pure gratuité de *l'inventivité* créatrice. Elle est l'imprévisible, la *spontanéité* d'un absolu commencement. Elle transgresse la dure loi égalitaire, défie la proportion distributive comme le système du talion, par l'imprenable *énergie* de son oeuvre. Elle réalise, en son pardon, l'intimité qui prouve sa vertu *unitive*. Elle s'accomplit dans la *discretion* spirituelle de son abnégation. Et toutes ces instances rayonnent de leur centre commun, de l'acte pur de l'esprit qu'est l'absolue *liberté*.

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932. Agrégé de Philosophie, Docteur ès-lettres, Professeur de Philosophie à l'Université de Tours. Publications : *L'affirmation de Dieu et Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel* (Seuil, 1964), *Philosophie du corps* (Seuil, 1968), *Schelling ou la quête du secret de l'être* (Seghers, 1970), *La raison politique* (Fayard, 1974), *Le droit de Dieu* (Aubier, 1974).

Jean LADRIERE :

## Ethique et politique

*Caractères distincts et implications mutuelles du politique, de l'éthique et du religieux.*

SI la politique n'était qu'un jeu de forces, conditionnant l'existence de l'extérieur, elle pourrait être traitée comme une sorte de nature, avec laquelle on devrait compter, dont on devrait tenter de connaître les lois, sur laquelle on pourrait s'appuyer pour atteindre les fins qui relèvent de l'action libre. Mais ce qu'il y a en elle d'étrange — et de fascinant —, c'est qu'elle est le lieu même où les libertés se rencontrent, et que, si elle est nature, ce n'est qu'en un sens secondaire et dérivé, en tant que l'action, en créant son propre champ d'effectuation, suscite d'elle-même une extériorité à laquelle elle se heurte comme à une force étrangère. Elle ne peut dès lors être considérée seulement comme un domaine de moyens, en soi indifférent aux fins (auxquelles l'action peut l'ordonner), mais elle doit être reconnue comme un lieu où les fins sont immédiatement présentes et où même — selon une mesure qui demande à être précisée — elles se décident. Bref, on ne peut réduire la politique à une technique ; il y a un recouvrement, en tout cas partiel, entre politique et éthique. Et c'est probablement à cause de sa charge éthique que la politique pose une question au chrétien et peut même mettre en question la foi chrétienne. Il est significatif que, pour suggérer une représentation de l'idéal moral (qui, selon le concept, constitue l'horizon régulateur de la raison pratique), Kant ait utilisé trois paraboles, dont la première est empruntée au domaine de la nature (un univers régi par des lois), la seconde au domaine de la politique (une « cité des fins »), et la troisième au domaine de la vie religieuse (un *corpus mysticum*).

### L'analogie théologique de la politique

L'analogie sur laquelle est construite la première parabole a pour pivot l'idée de loi : de même que le monde physique est régi par des lois, ainsi le monde moral est gouverné par une exigence fondamentale qui s'exprime

sous forme de maximes à portée universelle. L'analogie qui est à la base de la deuxième parabole est centrée sur l'idée de communauté : de même que la cité est constituée par un système juridique formel, en lequel s'expriment de façon concrète les conditions d'un accord mutuel des libertés, et, par là, d'une véritable communauté, ainsi la fin suprême de la raison pratique est l'établissement d'un royaume des esprits qui serait fait de la reconnaissance mutuelle des libertés (selon les impératifs de la loi morale, qui pose précisément les conditions à la fois nécessaires et suffisantes d'une telle reconnaissance). Et enfin, l'analogie qui fonde la troisième parabole met en oeuvre l'idée théologique de la communion des saints ; de même que leur commune appartenance au Christ lie entre eux ceux qui vivent avec lui de façon à en faire vraiment un seul corps, ainsi l'accomplissement de l'idéal moral doit réunir les hommes, en tant qu'êtres éthiques, dans une unité spirituelle concrète dont la métaphore du « corps » exprime avec force le caractère proprement organique.

Il y a donc, selon cette triple analogie, une proximité significative entre l'éthique, la nature, la politique et la vie religieuse. Mais les trois paraboles ne se situent pas au même plan. L'analogie centrale est sans doute celle de la « cité des fins », parce qu'elle ne se base pas seulement sur une ressemblance, mais sur une relation de médiation : si le politique peut constituer un *analogon* de l'ordre éthique, c'est en un sens particulièrement fort, parce qu'il est le lieu où l'éthique prend sa figure concrète, encore que toujours inadéquate, précisément par la médiation du droit; L'histoire est interprétée, dans cette perspective, comme le cheminement concret de la moralité, comme l'effort de l'idée morale pour se projeter en un système concret de rapports humains (sous la forme d'une communauté politique à vocation universelle), à partir des déterminations qui, en elles, ne font que prolonger la nature, et en se servant du reste des orientations qui s'y dessinent (au niveau d'une finalité naturelle, secrètement ordonnée à une finalité plus élevée, d'ordre proprement humain). C'est précisément ce côté « naturel » de l'histoire qu'appelle et justifie la première analogie, dans laquelle la relation de similitude est moins immédiate. Quant à la troisième parabole, elle est sous-tendue par une certaine conception, partiellement réductrice, de la vie religieuse, selon laquelle celle-ci serait ordonnée à la réalisation adéquate de l'idéal éthique, dans une existence affectée par un « mal radical ». La présence du mal au coeur même de la volonté libre rend l'homme incapable d'atteindre par ses propres ressources à la plénitude de la vie éthique, dont l'exigence est pourtant inscrite dans sa volonté même. Il faut, pour que le mouvement profond de la volonté puisse aller jusqu'au bout de lui-même, qu'il bénéficie d'un secours venu de Dieu (dont la réflexion sur les conditions de possibilité de la raison pratique a pu montrer qu'Il est le véritable et indispensable fondement de l'ordre éthique). C'est pourquoi la politique, tout en exprimant dans des déterminations institutionnelles les exigences de l'éthique, ne peut jamais y répondre que d'une façon partielle, précaire, inchoative, et ne peut offrir précisément, dans son ordre, qu'une parabole de l'ordre éthique. C'est

dans la vie religieuse que celui-ci trouve son expression pleinement adéquate : entre l'approximation politique de l'éthique et sa réalisation religieuse s'intercale le mystère du mal et du salut. Mais cette distance qui sépare la cité (même au niveau idéal et encore éloigné d'une communauté politique vraiment universelle) du Royaume de Dieu n'a pas le sens d'une exclusion mutuelle ; entre ces deux termes, il y a une relation positive, grâce précisément à la médiation de l'éthique.

### La médiation éthique — et son oubli

On comprend dès lors qu'il puisse y avoir une interprétation religieuse du politique et une interprétation politique du religieux. La première conduit à la théocratie et la seconde à la sécularisation absolue ; ces deux figures antithétiques relèvent en réalité du même type d'opération, qui consiste à effectuer un recouvrement du politique et du religieux, en oubliant le caractère médiateur de la médiation éthique. Dans le premier cas, la spécificité du politique est niée, à cause précisément de la portée éthique des décisions et dispositions que la vie politique met en jeu ; on ne retient plus comme contenu propre du politique que sa capacité à servir de support à l'instauration d'un ordre moral. Et comme on estime, par ailleurs, que l'ordre moral ne peut être fondé que sur des assises religieuses, on en vient logiquement à imposer à l'ordre politique une régulation transcendante qui soumet toute initiative relative à la cité aux normes positives par lesquelles s'exprime la morale religieuse. La forme pleinement accomplie de cette interprétation consisterait en un système institutionnel qui ferait dépendre les autorités politiques de l'autorité religieuse.

Dans le second cas, la politique est interprétée, à cause de son contenu éthique, comme l'espace concret dans lequel est appelé à se réaliser le Royaume de Dieu. Une telle interprétation passe, bien entendu, par toute une critique du « dualisme » religieux (opposant nature et surnature, temps et éternité, ici-bas et au-delà, monde de l'homme et monde de Dieu), de l'idéalisme des « arrière-mondes », et de tout le système de représentation qui tente de présenter le Royaume de Dieu comme situé dans un autre ordre de réalité que celui de la vie humaine concrète, telle qu'elle se déroule dans l'espace-temps où nous avons notre séjour. Une telle critique — qui construit en réalité elle-même le dualisme qu'elle prétend déconstruire — en arrive inévitablement à se proposer à elle-même la tâche d'une réévaluation conforme aux présuppositions sur lesquelles elle s'appuie, et qui reviennent en définitive à admettre que la réalité ne peut être que d'un seul tenant et que l'être se réduit à l'être-là du monde. Il s'agit alors de trouver un contenu « concret » (dans les termes des présuppositions ci-dessus) au concept (ou à la figure) de « Royaume de Dieu ». Et la vie politique est, tout naturellement, présentée comme fournissant ce contenu, puisque, selon son sens, elle est ordonnée très exactement à la constitution d'une communauté humaine

vraiment conforme aux exigences de l'humain dans l'homme, c'est-à-dire vraiment morale, et que, dans une interprétation naturalisante, le Royaume de Dieu ne peut précisément signifier que l'idéal d'une communauté vraie. La forme pleinement accomplie de cette manière de voir consisterait en un système institutionnel qui utiliserait les formes religieuses (dans leurs manifestations extérieures et même dans leur retentissement intérieur) comme expression symbolique de la réalité politique et support psycho-idéologique de la vie de l'Etat. Il faut bien reconnaître que le mouvement général des idées et des pratiques, au cours des derniers siècles, a été très nettement dans le sens de la seconde interprétation, non de la première. Il n'en reste pas moins que, sur le plan théorique, les deux interprétations sont étroitement solidaires. (Remarquons qu'il s'agit d'interprétations. Toute autre serait l'attitude franchement apolitique, qui rejeterait l'Etat entièrement dans le domaine du mal au nom d'une conception rigoureusement eschatologiste de la religion. Toute autre également serait l'attitude franchement athéiste, qui rejeterait purement et simplement la religion comme superstition ou idéologie et donnerait un fondement entièrement humaniste à la vie politique). Comme l'éthique constitue le pivot de l'ambiguïté, il importe, en vue de situer correctement l'engagement religieux par rapport à l'engagement politique, de tenter d'abord de situer correctement, l'un par rapport à l'autre, l'ordre éthique et l'ordre politique.

#### Relations directes, relations indirectes

En termes simples, on pourrait dire que l'éthique concerne l'avènement de l'humain dans l'homme. Mais cette caractérisation reste extrêmement formelle et, comme telle, indéterminée. Or si on essaie de lui faire comprendre un contenu, on se trouve renvoyé à la vie éthique concrète, qui est l'effort sans cesse repris par lequel, à travers des figures d'équilibre plus ou moins stabilisées et en ruptures instauratrices, les collectivités humaines ont tenté, depuis les origines, de reconnaître la qualité qui tente d'émerger dans l'être humain et de projeter dans leurs actions effectives les approximations qu'elles ont réussi à en élaborer. C'est que l'homme n'est pas donné à lui-même comme un être de nature, dans une essence qui n'aurait qu'à s'affirmer indéfiniment, dans le recommencement perpétuel des mêmes comportements et des mêmes rites. Il se découvre comme une question pour lui-même, question qui concerne sa réalité même, en tant qu'elle se présente comme réalité-à-être, non comme réalité toute faite, et dont il porte entièrement la responsabilité. Mais s'il lui appartient ainsi de décider de son être, c'est qu'il y a en lui un pouvoir qui est au niveau même d'une telle décision, qui ne porte pas sur telle ou telle modification particulière, mais sur ce qu'il est appelé à devenir, un pouvoir qui est pouvoir de se faire. C'est même ce pouvoir qui est en lui l'instance la plus centrale, la plus décisive, la plus

constitutive. C'est ce pouvoir même qui est en jeu dans la question à laquelle il lui appartient de répondre. A vrai dire, la réalité de ce pouvoir est faite non d'une simple capacité, mais d'un vouloir-être qui est exigence d'accomplissement intégral et qui ne peut être mesuré par aucune figure finie. La question qui est au cœur de l'éthique concerne en fait la réalisation de ce vouloir : comment, dans les circonstances concrètes d'une vie qui est conditionnée de toutes parts, le vouloir-être constitutif de l'être humain peut-il se frayer un chemin vers la satisfaction réelle et entière du vœu qu'il porte en lui ? De toute façon, il ne peut s'agir d'atteindre comme d'un seul coup à une sorte d'existence idéale. C'est bien dans la finitude et la particularité d'une existence que doit se forger le destin éthique.

La tâche qui se propose à l'action est de faire émerger, à travers l'épaisseur des circonstances, un sens capable d'annoncer déjà la qualité intégratrice toujours à venir et de préparer les chemins de son avènement. L'essentiel de l'effort éthique devra donc consister en l'aménagement des médiations. Or la médiation la plus significative, la plus décisive, la plus chargée de potentialités et aussi de périls, c'est, pour chaque liberté, celle des autres libertés. Le domaine des relations humaines est, par excellence, quoique *non de façon exclusive*, le lieu de l'éthique. Mais il faut distinguer les relations immédiates, réellement interpersonnelles, dans lesquelles un accès direct est possible à l'être même d'autrui, et les relations indirectes, qui ne s'exercent que par l'intermédiaire des pratiques, des institutions, des symboles, par le détour des choses, des œuvres, des traditions, des projets collectifs. Les questions qui se posent au niveau de la vie sociale proprement dite sont d'une tout autre nature que celles qui concernent les relations interpersonnelles, et on ne peut construire un modèle de la vie collective en extrapolant un idéal forgé à partir de l'expérience des relations immédiates. (Ainsi ce n'est qu'en un sens purement métaphorique que l'on peut parler de « dialogue » au niveau de la vie sociale). Mais cette différence même, qu'on ne saurait surestimer, pose à l'éthique un redoutable problème. La vie sociale, précisément parce qu'elle met en jeu des relations *immédiates*, est affectée d'une singulière ambivalence : d'un côté, elle est un milieu en lequel se croisent des libertés et où les volontés sont appelées à se rencontrer et à se reconnaître mutuellement dans leur vouloir-être, où, par conséquent, le destin éthique de chacun doit être en quelque sorte assumé par l'effort éthique de chacun des autres ; et d'un autre côté, elle est un système de médiations, qui pèse sur les actions d'une manière relativement nécessitante, qui a son inertie, son opacité, et en même temps sa dynamique propre, bref qui prend toutes les allures d'une seconde nature, avec laquelle il faut bien apprendre à compter exactement comme avec la première. Or s'il en est ainsi, ce n'est pas seulement parce que l'action s'objectifie, que les gestes les plus créateurs finissent par se durcir en habitudes, que les symboles les plus signifiants finissent par se dégrader en rituels inintelligibles ; c'est avant tout parce que la vie humaine est rivée aux conditions de l'espace, du temps, du devenir cosmique,

emprisonnée dans les déterminismes de la matérialité, confrontée à la rareté et à la précarité des ressources, à l'inertie des choses, à l'exiguïté des lieux, à l'usure du temps et à son indisponibilité. Dès lors se développent des phénomènes de concurrence, d'affrontement, voire d'antagonisme ; la lutte entre les individus, les groupes, les collectivités historiques est présente à tous les moments de l'histoire.

La question qui se pose, au point de vue éthique, est de savoir comment il sera possible de surmonter l'opacité de la vie sociale, ses contradictions et ses luttes, tout ce qui en elle s'oppose à l'émergence des libertés, pour faire apparaître des conditions dans lesquelles, en se voulant lui-même (à la fois dans son existence biologique et dans son être moral), chacun coopérerait à l'effort par lequel chacun des autres tenterait de donner forme à son propre vouloir-être. C'est ici que l'on pourrait situer la signification du politique : la vie politique, c'est cette forme de l'action collective en et par laquelle la vie sociale tente de s'assumer dans sa naturalité, pour se faire valoir selon sa vocation éthique. Autrement dit, elle est la médiation entre la société comme nature et la société comme réciprocité des esprits. En tant que telle, elle doit assurer la liaison des deux moments. Elle ne peut donc ignorer les conditions qui font de la vie sociale un destin et qui engendrent le conflit ; mais elle doit en même temps rester toujours tendue vers la réalisation d'un état de choses où chaque liberté pourrait se déployer en vérité. Cela signifie qu'elle aura à la fois à s'appuyer sur les conditions « naturelles » de la vie sociale et à les transformer, un peu à la manière dont l'activité technologique, tout en s'appuyant sur les lois de la (première) nature, réussit à créer des conditions « non naturelles », en fonction des objectifs que l'action humaine se propose. (La nature ne produit pas d'ordinateurs. Mais c'est en se servant des propriétés de semi-conducteurs que l'on peut construire des ordinateurs).

### L'opacité du pouvoir

Il lui faut donc, pour réaliser sa mission, être capable d'agir efficacement sur le fonctionnement de la vie sociale, c'est-à-dire disposer d'un *pouvoir*, portant non seulement sur les choses, mais aussi sur les actions humaines. Mais le pouvoir doit se concrétiser dans des institutions, être confié à des individus déterminés, se traduire par des décisions effectives. Et par là, il retombe lui-même du côté des pesanteurs qu'il était pourtant appelé à surmonter. En se superposant à la vie sociale pour l'élever à la hauteur de l'exigence éthique, lui assigner une finalité fondée sur la nature vraie de l'homme, la politique est donc amenée, par la force des choses, à introduire dans la « seconde nature » une nouvelle composante d'objectivation, de chosification, d'opacification, à bien des égards plus puissante et plus redoutable que toutes les autres, et à retomber ainsi elle-même dans le milieu des médiations inertiales. Le

paradoxe de la vie sociale se redouble donc en elle et y atteint son amplitude maximale : destinée à assurer consciemment et activement l'assomption de la vie sociale dans une finalité éthique, elle crée de nouveaux relais, suscite de nouvelles pesanteurs, qui peuvent d'ailleurs devenir - comme l'expérience le montre sans cesse — de très graves périls, et compromet ainsi la tâche à laquelle elle était en principe ordonnée. L'opacité introduite dans les rapports humains par le politique ne lui vient pas seulement de ce qu'il est obligé, selon sa destination originale, de prendre en charge les médiations sociales pour les plier à l'exigence qu'il assume, mais aussi de ce que les médiations propres qu'il fait intervenir, celles du pouvoir, possèdent cette remarquable et redoutable propriété de se présenter elles-mêmes, au moins partiellement, comme des fins, et de peser - de tout le poids de leur abstraction sur les rapports humains réels. La vie politique est, sans doute, selon son principe, visée d'une finalité globale qui correspond à un certain projet de l'humain, et elle concrétise cet objectif lointain en projets déterminés à portée relativement courte ; mais elle est en même temps toujours préoccupation du pouvoir. Il n'y a pas moyen de séparer, dans les démarches à portée politique, ce qui relève de la visée des fins ou même des projets, et ce qui relève de la lutte autour du pouvoir, qu'il s'agit toujours soit d'acquiescer, soit de conserver, soit de renforcer. Même le simple discours de persuasion, par lequel un projet s'expose et tente de se rendre crédible, est toujours en même temps une tentative en vue de créer ou de renforcer un pouvoir. (C'est que la base réelle et ultime du pouvoir est le consentement. La coercition n'est qu'un moyen second et en quelque sorte dégénéré ; elle présuppose toujours une base minimale de consentement, de la part d'une fraction suffisante de la collectivité).

Il y a donc une réalité originale et autonome du politique, qui tire son sens, sans doute, de l'horizon éthique dans lequel il s'inscrit principiellement, mais qui n'en a pas moins un contenu indépendant, constitué par des conditionnements, des tensions, des contradictions, des enjeux, des projets, des actions et des événements, à travers lesquels sont aménagées et réaménagées sans cesse les relations (indirectes) des hommes entre eux, telles qu'elles se développent à travers leurs relations aux choses, aux symboles et aux institutions. Si le politique définit un ordre singulier, c'est précisément parce que la vie collective n'est pas réductible à des relations immédiates, parce qu'il y a une « nature sociale », qui doit absolument être assumée pour que la vie collective puisse se charger d'un sens éthique ; et c'est en second lieu parce que la médiation politique elle-même, chargée d'effectuer cette assomption, secrète une nouvelle couche de naturalité, dont la contrainte est si forte que l'on a pu (et que l'on peut toujours) en parler en termes de forces, de masses, de potentiels, bref dans un vocabulaire qui évoque les déterminismes des mondes physiques. Il en résulte que l'on ne peut prétendre agir dans cet ordre comme s'il s'agissait seulement de répondre à une sollicitation éthique, en ignorant ses enjeux spécifiques, ses pesanteurs, ses lois de fonctionnement et, par dessus tout, ses ambiguïtés.

Le point nodal des ambiguïtés du politique se trouve dans le paradoxe du pouvoir : ce qui le nécessite et le justifie, c'est qu'il est le « médium » par le moyen duquel la nature sociale doit être transmuée en fonction d'une visée éthique ; mais sa dynamique propre a toujours tendance à le transformer en un obstacle qui met en péril la réalisation de cette visée. D'où la problématique spécifique du pouvoir : si l'on veut qu'il serve aux fins par rapport auxquelles il doit s'ordonner, il faut tenir compte des dangers qu'il comporte, et prévoir donc à la fois les moyens de le rendre efficace et ceux de le limiter. Ce qui explique et justifie les idées de contrôle, de partage, de participation, et aussi de décentralisation, de déconcentration, de subsidiarité, de complémentarité, d'équilibrage, et aussi naturellement d'institutionnalisation, de sécurité juridique, de définition stricte des compétences, de réduction de l'arbitraire, de libertés formelles, de droits garantis.

Il faut ajouter que le contexte de l'action, dans l'ordre politique, en raison même des conditionnements qui viennent d'être évoqués, est profondément différent de ce qu'il est dans d'autres domaines, comme celui de la technique par exemple, ou celui des relations humaines immédiates. Celui qui agit politiquement ne peut prévoir quel sens prendra en définitive son action. Car celle-ci est reprise dans les projets et les initiatives d'autres acteurs, à travers des relais institutionnels, idéologiques, ou tout simplement discursifs, de telle sorte que, en ce domaine, les résultats ne répondent jamais que fort imparfaitement (et parfois même pas du tout) aux intentions. Il faut donc beaucoup plus que de la bonne volonté, ou de l'intégrité morale, ou de la générosité, pour agir en ce domaine d'une manière efficace, par rapport aux finalités éthiques que l'on peut se proposer. Il faut être éclairé sur les circonstances de l'action, pouvoir faire à tout le moins des hypothèses fondées sur les évolutions probables et sur l'impact que risque d'avoir l'action projetée. Il faut aussi, sans doute, une certaine dose d'« intuition », faite à la fois d'expérience, de bon sens, de connaissance historique, et d'une certaine forme spécifique du sens des responsabilités.

### Le porche de la vertu

Mais l'autonomie (relative) du politique étant reconnue, il reste à préciser en quel sens, exactement, il contribue à acheminer les hommes vers leur destination éthique. Il n'y a réalité politique que dans la mesure où il y a une vie collective et où s'affirme la nécessité d'une médiation appropriée entre cette vie et les finalités éthiques. En tant que toute activité humaine est conditionnée par la vie collective, il y a une incidence politique en toute activité. Mais cela ne signifie nullement que la politique contribue à déterminer les conditions, en propre, pourront se dérouler. Et comme chaque ordre d'activité pose plus dans lesquelles les diverses activités humaines, chacune selon son ordre

problèmes éthiques, il y a ainsi une contribution indirecte du politique à la vie éthique. Mais comme cette contribution n'est qu'indirecte, une relative indépendance subsiste entre vie éthique, au niveau de l'action individuelle, et vie politique : la plus grande sublimité éthique est possible dans les circonstances politiques les plus désastreuses du point de vue éthique.

Cependant, le problème principal ne se situe pas au niveau de cette incidence indirecte du politique : il se pose à propos de l'ordre politique lui-même. Quel est le contenu éthique de cet ordre ? Comme on l'a vu, de soi, il est ordonné à une fin éthique ; par conséquent, pour autant qu'il réussisse à surmonter ses propres pesanteurs, il est appelé à faire exister une certaine qualité qui ne peut advenir que par lui. La spécificité de cette qualité tient à la situation médiatrice du politique. Ce qui est en cause, c'est la vie collective *en tant que telle*, c'est-à-dire les relations humaines en tant que médiates. La mission du politique, c'est de porter ces relations à un niveau éthique, au prix de transformations appropriées. Formellement, ce niveau éthique peut être défini comme un monde de relations dans lequel chacun est véritablement traité comme fin pour chacun des autres. Concrètement, la qualité éthique de la vie collective représente une exigence qui ne peut être enfermée dans une formule précise, qui ne peut être posée que comme un horizon de l'action. Mais en chaque moment historique, en fonction des développements du savoir, des moyens, des ressources, des possibilités institutionnelles, on peut voir se préciser cette exigence en projets déterminés, susceptibles d'orienter effectivement l'action. La vie politique est donc toujours un lieu de tension. Par elle-même, elle n'est pas encore la vie éthique, mais elle prend son sens de son ordination à cette vie. Elle est donc *un* champ de réalisation de l'éthique, mais non le domaine tout entier de sa concrétisation. Car si toutes les formes de l'existence passent par une médiation de la vie collective, encore une fois, il n'y a pas coïncidence, recouvrement, entre la vie collective et toutes les autres formes de l'existence. L'étrangeté du politique, c'est qu'il est en un sens une *double* médiation : d'une part il est médiation entre la « nature sociale » et l'exigence éthique de la réciprocité des consciences ; et d'autre part, en tant qu'il médiatise éthiquement la vie collective, il affecte indirectement les autres domaines où la destination éthique de l'homme est en jeu. C'est ce qui explique, bien entendu, son importance, et c'est ce qui marque aussi ses limites.

enfin à s'interroger, pour clarifier la question du rapport entre et le religieux, sur la manière dont se situent l'un par rapport ique et le religieux. Ici, l'interprétation kantienne est trop gisant du religieux la réalisation intégrale de l'éthique, elle plan de la raison pratique ce qui est en cause dans l'expé- euse. Le salut, c'est bien autre chose que la perfection



éthique ; c'est la participation au mystère de Dieu, c'est-à-dire à la vie de la Trinité. Le « Corps mystique » est bien autre chose qu'une communauté de la reconnaissance mutuelle ; c'est la forme concrète à travers laquelle, par la médiation du Christ, est assurée cette participation. Sans doute la vie éthique est-elle assumée dans la vie religieuse ; mais cette assomption est à la fois une reprise et une transfiguration. L'éthique de la sainteté, qui ne prend donc son sens que par rapport à Dieu, et suppose une transformation de l'âme au contact de l'action divinisante, sans être d'une essence radicalement différente de l'éthique de la bonne volonté, ou de la réciprocité universelle, propose à l'homme une réalisation de cette essence qui est au-delà de la « cité des fins ». Le vouloir-être, qui est à la base de l'éthique, trouve ici comme un prolongement et une expansion dont il ne pouvait avoir que le pressentiment, mais qui supposent une rencontre, un don, un acquiescement.

Ainsi, s'il n'y a pas identification de l'éthique au politique, mais seulement médiation de l'un par l'autre, et s'il n'y a pas non plus identification de l'éthique au religieux, mais seulement assomption de l'un dans l'autre, *a fortiori* ne saurait-il y avoir recouvrement du politique et du religieux. Ces deux ordres ne sont cependant pas sans rapport. Pour préciser ces rapports, il faudrait examiner de façon approfondie le rôle-pivot de l'éthique : en déterminant exactement comment, et dans quelles limites, il est médiation par le politique, et en déterminant par ailleurs comment il est lui-même repris dans l'ordre religieux, on pourra saisir comment l'ordre politique lui-même est repris dans l'ordre religieux, comment il l'affecte et comment il en est affecté. La communauté qui se construit historiquement n'est pas la « cité des fins », et celle-ci n'est pas le Royaume de Dieu. Mais ce qui s'édifie dans l'effort politique, à cause de sa signification éthique, n'est pas sans incidence sur l'avènement du Royaume de Dieu. L'homme a vraiment quelque chose à faire en ce monde et la politique est une des grandes dimensions de ses responsabilités. Et tout ce qui peut être sauvé, en ses oeuvres, est engrangé pour la moisson éternelle. Mais cela signifie que, secrètement déjà, la vertu du Royaume opère parmi nous et que la grâce chemine à travers les méandres de nos actions. C'est pourquoi, malgré les obscurités et les ambiguïtés, nous pressentons qu'un sens positif se fait jour, envers et contre tout. Le poids de nos responsabilités est immense. Mais l'espérance, qui accompagne la foi, en tant qu'elle est l'attente de la vie éternelle, est aussi espérance pour ce monde et pour ce que nous avons mission d'entreprendre.

Jean LADRIERE

Jean Ladrière, né en 1921. Etudes de philosophie, physique et mathématiques. Thèse : *Les limitations internes des formalismes*, 1957 (publiée à Paris et Louvain). Professeur à Louvain, membre du « Centre de recherches et d'informations socio-politiques » de Bruxelles. A publié : *L'articulation du sens*, Bibliothèque des sciences religieuses, Paris, 1970.

Simon DECLoux :

## L'Eglise et les Etats

*Il n'y a plus d'Etat de l'Eglise ; l'Etat du Vatican n'est qu'un moyen au service de l'universalité spirituelle du catholicisme.*

LA perspective de cet article est volontairement limitée. Nous ne cherchons pas à juger la situation actuelle des rapports mouvants entre l'Eglise et l'Etat dans tel ou tel pays, mais à comprendre la nature de ces rapports à partir de quelques aspects particuliers. Tous mènent à reconnaître trois paradoxes qui constituent l'Eglise et en éclairent la rencontre avec les Etats : l'Eglise est société universelle en même temps que particulière, société eschatologique en même temps qu'historique et institutionnelle, société irréductible à la dimension politique de l'homme et de la société en même temps que nécessairement présente à la réalité politique des personnes et des communautés nationales.

### 1. L'Eglise, société universelle et particulière

Une première affirmation — décisive — peut être posée pour distinguer la nature de l'Eglise de celle des Etats : alors que ces derniers sont nécessairement particularisés selon les nations dont ils organisent l'histoire, l'Eglise est de soi universelle, puisqu'en elle toute particularité historique est définitivement dépassée. Saint Paul ne l'a-t-il pas écrit dans ce raccourci auquel rien ne semble devoir être ajouté : dans l'Eglise, Corps du Christ, rassemblement des hommes en Jésus-Christ, « *il n'y a plus ni hommes ni femmes, ni Juifs ni Grecs, ni hommes libres ni esclaves* ».

Cette affirmation est vraie et décisive parce qu'elle définit l'Eglise en fonction du rassemblement opéré par Jésus de tous ses frères. En communiquant à tous les siens l'Esprit qui fait d'eux avec Lui et en Lui des enfants de Dieu, le Seigneur ressuscité n'opère-t-il pas l'unité de l'humanité au-delà de toutes ses divisions et de ses distinctions historiques ? Et l'Eglise peut-elle trouver ailleurs que dans cet Esprit de Jésus, qui fait d'elle son Corps à la gloire du Père, sa réalité propre ?

Affirmation vraie et décisive... Et que, cependant, à regarder les choses d'un autre regard, il ne serait pas difficile de mettre en cause et, en un sens, de renverser totalement. Prenez en effet un Etat, n'importe quel Etat ; ne devrez-vous pas nécessairement reconnaître que, dans l'unité qu'il compose, les différences religieuses découpent des groupes particuliers ? Et n'est-ce pas la leçon même du « pluralisme » aujourd'hui souvent répétée (comme au XIXe

siècle celle du libéralisme), de rappeler aux chrétiens qu'ils ne peuvent s'enfermer dans leur groupe particulier s'ils veulent concourir au bien commun, c'est-à-dire au bien universel du groupe social dont ils font partie avec d'autres ?

Bien plus, l'Eglise elle-même, *comme Eglise*, n'a-t-elle pas soin de préserver sa particularité propre lorsqu'elle revendique, par exemple, l'autonomie de l'Etat du Vatican, et la représentation de celui-ci auprès des Etats ? En agissant de la sorte, l'Eglise ne va-t-elle pas jusqu'à prendre, de sa propre initiative, la forme même de la particularité que nous supposons tout d'abord spécifique des Etats ? Le colonel Kadhafi a eu le mérite, lors du colloque récent de Tripoli entre chrétiens et musulmans, de rappeler aux représentants du Vatican la réalité apparemment oubliée de l'« Etat confessionnel » qu'ils avaient pour mission de représenter. Et si le dialogue de Tripoli déployait sans doute, dans le cadre de la rencontre Libye-Vatican, un volet proprement religieux, ne faisait-il pas partie cependant, en dépit de cette orientation plutôt inhabituelle en politique internationale, d'un genre beaucoup plus général : celui qui concerne les rapports entre les Etats ?

Pour tirer quelque peu au clair l'ensemble des questions dès à présent évoquées, il s'impose de préciser davantage ce qu'impliquent, dans chacun des trois paragraphes que nous venons d'écrire, les termes de particulier et d'universel.

Et tout d'abord d'éclairer cette particularité proprement politique de l'Eglise dont nous avons parlé en dernier lieu. L'Eglise, comme Etat particulier entrant en dialogue avec d'autres Etats : telle semble bien être en effet la vérité révélée non seulement par la dernière rencontre de Tripoli, mais aussi par l'ensemble de la diplomatie vaticane. Supprimez cette réalité, et vous n'avez plus apparemment ni concordats, ni accords à signer, ni représentations officielles d'ambassades auprès du Saint-Siège, ni de nonciatures auprès des Etats nationaux 1

Regardons-y cependant de plus près 1 Elle est bien curieuse, il faut l'avouer, cette réalité politique de l'Eglise, elle dont tous les « citoyens » — si on excepte les quelques citoyens du Vatican — sont en même temps citoyens des « autres » Etats. Et, s'il est normal que, dans les rapports internationaux, chaque Etat tende à sauvegarder les intérêts de ses propres ressortissants, il est bien moins normal, en simple logique politique, devoir l'Eglise entrer en dialogue avec les Etats pour veiller aux « intérêts » des citoyens de ces Etats eux-mêmes. Comme il serait effectivement étonnant de voir, par exemple, l'Etat italien conclure un accord avec la France pour la sauvegarde d'intérêts déterminés d'un certain nombre de citoyens français 1 Non, il faut le dire bien clairement : l'identification de l'Eglise à une réalité politique parmi d'autres ne résiste pas à une analyse simplement consciente des faits. Ce n'est donc pas le colonel Kadhafi qui a raison : l'Eglise ne peut se confondre en aucune manière avec l'Etat du Vatican, puisque ceux qui sont les « siens », qu'elle reconnaît officiellement comme les siens, sont aussi bien de partout, étant citoyens de tout les pays de la terre. La réalité territoriale du Vatican, à laquelle ne s'attache aucun pouvoir politique réel dans le concert international, n'est rien d'autre que le substrat géographique, administratif, juridique, permettant à l'Eglise, répandue parmi les peuples (et ne pouvant dès lors être identifiée purement et simplement avec aucun d'entre eux), d'affirmer et de manifester sa réalité propre selon les lois imprescriptibles de notre histoire.

Mais, précisément, selon ces lois mêmes de l'histoire, qui incluent la particularité déterminée parmi les composantes nécessaires de toute réalité sociale,

l'Eglise doit bien dès lors rester particulière : non plus de la particularité qui est propre aux Etats, mais d'une forme tout aussi réelle de particularité. Nous retrouvons ici l'autre aspect de la particularité ecclésiale évoqué plus haut. Conformément à cette particularité, l'Eglise ne doit-elle pas reconnaître qu'elle n'est pas le tout de l'humanité, qu'elle ne rassemble en chaque pays qu'un groupe déterminé de citoyens ? Qu'on la définisse non plus par l'Etat du Vatican, mais par l'ensemble des chrétiens baptisés, aux « intérêts » desquels veille entre autres l'administration vaticane, d'accord 1 Mais il n'en reste pas moins que, dans chaque Etat, les chrétiens ne peuvent s'identifier avec l'ensemble de la nation.

Il y a là une vérité à reconnaître, et qui nous invite à poursuivre notre réflexion. Si saint Paul avait raison de définir l'Eglise par l'universalité, il le faisait en reconnaissant en elle le Corps du Christ. Mais, précisément, ce Corps, réellement inscrit dans notre histoire, y reste « nécessairement » un corps en croissance, attendant l'avènement définitif du Fils (et des fils) de Dieu. En ce sens, une tension est présente au cœur de l'Eglise, tension qui définit l'histoire elle-même, et que nous essaierons de préciser quelque peu en parlant de la réalité eschatologique et institutionnelle de l'Eglise.

## 2. L'Eglise, eschatologie et institution

L'institution n'a pas bonne presse aujourd'hui. Et la plupart des jugements auxquels nous faisons allusion au début de cet article s'adressent effectivement à l'Eglise comme « corps institué ». En tant que porteuse d'un message « spirituel », intéressant chaque homme à l'intime de sa liberté — et respectant dès lors l'autodétermination qu'implique précisément la liberté — l'Eglise, dit-on parfois, ne ferait pas grande difficulté. Mais qu'elle se présente avec tous les défauts visibles et réparables d'une institution de ce monde, c'est bien le scandale contre lequel il n'est pas étonnant qu'on se révolte 1

Essayons à nouveau d'y voir plus clair ! Nous avons employé deux termes : « corps institué », dont l'explicitation peut aider à rejoindre certaines dimensions constitutives de l'Eglise. Si ces termes peuvent en effet s'appliquer à elle, c'est que nous retrouvons effectivement dans l'Eglise la visibilité d'un corps et l'organicité d'une institution.

Un corps : cette image est apparue déjà dans notre exposé, lorsqu'avec saint Paul, nous cherchions à définir l'essence même de l'Eglise. Un corps, et — précisions-nous — le Corps même du Christ, selon l'image paulinienne. Car c'est bien de ce Corps qu'il s'agit lorsqu'il s'agit de l'Eglise. Et celle-ci, animée par l'Esprit de Jésus, n'inscrit sa réalité visible et corporelle que dans le prolongement du mystère même de l'incarnation du Fils de Dieu.

De là vient, du reste, la particularité propre de l'Eglise. Jésus n'a-t-il pas été un homme particulier, un homme parmi les hommes ? Mais, d'autre part, sa vie actuelle de Seigneur ressuscité ne donne-t-elle pas à l'Eglise une particularité d'un type original ? S'il est vrai que l'Eglise vit dès à présent de la vie du Seigneur ressuscité, sa réalité corporelle ne doit-elle pas manifester des caractéristiques échappant aux lois habituelles de toute corporéité historique ? En d'autres termes, l'Eglise, *comme corps*, ne doit-elle pas manifester qu'elle n'est pas seulement un corps social parmi les corps sociaux qui composent l'histoire humaine ?

Il n'est pas tellement malaisé de le faire apparaître, du moins en un de ses aspects, celui qui précisément fonde tous les autres. Il suffit de reprendre

l'expression « Corps du Christ », en soulignant que celle-ci désigne « aussi » l'Eucharistie de Jésus en tant que réalité sacramentelle constitutive de la vie et de l'existence ecclésiales : « *Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous* ».

Les contestations les plus radicales de l'Eglise, aussi bien dans le domaine théorique que dans le domaine pratique, ne s'y sont pas trompées. Pour Hegel, dont la logique sans défaut annonçait le remplacement de l'Eglise par l'Etat, ce n'étaient pas certaines expressions plus ou moins accidentelles de l'institution ecclésiale qui devaient dès lors être « dépassées », ou les *e* interférences de l'Eglise dans le domaine politique » ; mais bien — comme il le définissait très lucidement — la réalité de l'Eucharistie, de la hiérarchie de l'Eglise et des vœux de religion. Et les oppositions « pratiques » à l'Eglise, partout où sa vie est menacée et radicalement mise en question comme « corps » autonome, depuis les premières persécutions jusqu'à ce jour, rejoignent d'une manière ou d'une autre la logique théorique de Hegel, lorsqu'elles s'en prennent à la vie sacramentelle, à la liberté de la hiérarchie et au recrutement et à l'expression de la vie religieuse. N'est-il pas normal, en retour, que l'Eglise soit particulièrement soucieuse de défendre sa propre vie en sauvegardant ces réalités signifiantes, même au prix de terribles sacrifices ?

Car ces différents aspects de l'Eglise sont reliés entre eux, et cela en vertu même de sa nature la plus profonde.

L'Eglise, disions-nous, est un « corps institué ». Et, si le sacrement de la présence transformante du Seigneur lui donne sa consistance propre de corps, c'est dans la hiérarchie par contre que se traduit l'autorité nécessaire à sa réalité institutionnelle. Pour le comprendre droitement, il faut dépasser la conception figée et statique que ce dernier mot évoque trop souvent dans nos esprits, pour penser d'abord à l'initiative active qui institue une réalité en la faisant exister. L'Eglise est instituée par Jésus dans la mesure où, en Lui, l'initiative du Père donne naissance au « Corps » de ses enfants rassemblés dans et par l'Esprit. L'Eglise est institution visible dans la mesure où elle apparaît comme le signe efficace de cette initiative et de ce rassemblement. Telle est bien la place et la tâche de la hiérarchie dans l'organisation du corps ecclésial. Cette tâche, elle la réalise fondamentalement en gardant et en annonçant la Parole ainsi qu'en distribuant les sacrements.

Quant à la vie religieuse, si elle manifeste à son tour une dimension spécifique de l'Eglise, c'est en étant — au cœur de l'institution ecclésiale et sanctionnée par elle — le signe et le garant de la nature eschatologique de la vie communiquée aux chrétiens. En elle se traduit dès lors de manière particulièrement significative la promesse d'universalité dont nous avons vu qu'elle était propre à l'Eglise. Tel est en effet le sens de la fraternité que tend à instaurer la vie religieuse, par-delà les structures propres des sociétés familiale, économique et politique.

Nous avons à préciser en quoi l'Eglise peut être dite eschatologiquement accomplie, en même temps que soumise au devenir historique ; nous avons à montrer comment cette tension qui constitue son être (et qui constitue l'histoire) se traduit dans le concret de sa vie. Tâchons donc de revenir quelque peu sur une telle affirmation, en rapprochant cette tension spécifique de l'autre tension antérieurement évoquée entre l'universalité et la particularité ecclésiale.

Que l'Eglise soit communauté eschatologique, cela résulte du fait qu'elle rassemble les hommes au niveau même de leur être et de leur liberté la plus intime. Comme telle, l'Eglise est constituée par la rencontre des libertés avec

Dieu et en Dieu, par leur ouverture commune à la vie de Dieu. Sa réalité consiste en l'intégration de l'humanité tout entière dans la résurrection de Jésus et dans le retour auprès du Père de tous les frères du Seigneur. C'est ce rassemblement de l'Esprit qu'elle accomplit dès à présent pour la vie éternelle.

Mais, en inscrivant institutionnellement sa réalité dans l'histoire, l'Eglise ne peut qu'y anticiper partiellement le rassemblement universel dont elle est déjà la promesse. Aussi un tel rassemblement, non encore accompli, confère-t-il à l'Eglise sa particularité propre. La communauté ecclésiale est maintenant formée de tous ceux — et seulement de ceux — qui ont pu reconnaître déjà explicitement comme leur Seigneur le Christ ressuscité. Universelle en tant qu'eschatologique, l'Eglise est donc particulière en tant qu'institution historique.

Mais, comme nous avons eu l'occasion tout au moins de l'évoquer, sa réalité institutionnelle, qui exprime sa réalité intime, manifeste visiblement la différence décisive de l'Eglise d'avec toute autre forme de société. Le Corps eucharistique de Jésus, en effet, apaise le désir de l'homme bien autrement que les objets multiples de ses multiples besoins ; il est pour nous source de vie dans la mesure où celle-ci n'est plus seulement livrée à sa fragilité mortelle ; et il s'offre à tous en partage indépendamment de toutes les distinctions que l'histoire érige entre les hommes ; ainsi ce Corps eucharistique du Seigneur manifeste-t-il, en la consacrant, l'unité de l'humanité, à ce niveau premier et ultime où chacun peut se reconnaître frère de tout autre, en se reconnaissant et en le reconnaissant, en et par Jésus, comme fils de l'unique famille de Dieu.

Quant à la hiérarchie ecclésiale, le pouvoir dont elle dispose pour donner cohésion à la communauté des croyants est un pouvoir dont la nature n'est pas spécifiquement politique ; c'est en effet directement au nom de Dieu que s'exerce un tel pouvoir, en référence à Sa révélation et à Sa vie ; et il s'adresse à tous ceux qui, dans la foi, adhèrent librement à ce sens dernier de leur existence et accueillent en Jésus la Vie qui transcende la mort. Ce n'est rien d'autre, en définitive, que la Parole et les Sacrements de Jésus qui constituent la source en même temps que l'objet de l'autorité hiérarchique dans l'Eglise.

Mais marquer, comme nous venons de le faire, la distinction entre l'Eglise et les sociétés politiques et nationales, n'est-ce pas nous écarter trop loin de notre première réflexion, oit il s'agissait avant tout des rapports nécessaires entre l'Eglise et les Etats ? C'est à l'ensemble de ces rapports qu'il nous faut revenir une dernière fois, en indiquant non seulement l'irréductibilité de l'Eglise à la réalité politique mais aussi, et inséparablement, sa présence nécessaire aux lieux où se construisent et existent les communautés nationales.

### 3. Irréductibilité et présence de l'Eglise au politique

Pour indiquer la transcendance du message chrétien par rapport aux réalités politiques, on utilise aujourd'hui l'expression de *K* réserve eschatologique ». Une telle expression consono en effet à nos développements précédents. Dans la mesure où l'eschatologie, la vie éternelle, transcende le devenir historique, dans cette même mesure le message chrétien dispose d'un surplus de sens et d'exigence, qui l'empêche de s'identifier avec quelque idéologie et avec quelque réalisation politique que ce soit. Et c'est la *K* réserve » dont elle dispose qui permet à la pensée chrétienne d'inspirer en même temps que de critiquer tout le domaine de la vie politique.

Notre réflexion, toutefois, attentive en premier lieu au corps de l'Eglise, a pris son point de départ dans une observation plus « empirique ». Et dans cette

mesure même, me paraît-il, elle a pu révéler non seulement cette sorte de surplus encore indéterminé qu'entraîne par rapport aux réalités politiques l'inspiration finalisante du message chrétien, mais aussi le corps déterminé qui affirme dès à présent l'indépendance de l'Eglise par rapport aux Etats. Peut-être oserait-on employer dans cette perspective, mais en élargissant le sens habituel de l'expression, le terme de « réserve eucharistique ».

C'est bien en effet, comme la chose a pu être évoquée, l'eucharistie, et l'ensemble des sacrements qui en dérivent, qui garantissent de la manière la plus immédiate l'irréductibilité de la société ecclésiale à toute autre société humaine. C'est elle d'abord qui lui conserve son indépendance propre, sans que celle-ci doive pour cela se confondre avec une inspiration purement intérieure, de type individuel et privé. C'est elle qui permet à l'Eglise d'être mêlée de tout près à la vie incarnée des hommes, dans l'ensemble de ses aspects — y compris politique — sans compromettre pour autant son universalité propre ni son espérance eschatologique.

Mais, écrivions-nous plus haut, si l'Eglise hiérarchique est gardienne des sacrements, elle l'est aussi de la Parole. Dans cette ligne également, il s'agit de montrer comment l'Eglise, annonciatrice de l'Evangile parce que vivant de la Parole de Dieu, dispose d'un langage irréductible aux discours politiques et cependant capable de les inspirer.

Son langage, en effet, elle l'apprend d'abord du Seigneur et elle le renourrit constamment dans la contemplation de son mystère ; aussi, par la force de son Esprit, est-elle chargée de le répandre sans cesse, à profusion, en actualisant dans toutes les situations et dans tous les débats humains sa connaissance du mystère de Dieu et, en Lui, du mystère de l'homme.

Il revient à l'Eglise de parler, mais d'une manière qui lui est propre : non pas seulement pour rappeler aux hommes leurs droits et leurs devoirs, mais avant tout pour leur révéler leur destinée. Irréductibilité, dès lors, de sa Parole et de son message à toute autre parole et à tout autre message ! Mais aussi, puisque la vérité divine qu'elle contemple montre dans l'humanité la famille des enfants de Dieu commençant dès à présent à se rassembler par la force de l'Amour, voici que la vision de l'Eglise reflue en quelque sorte sur toutes les expressions sociales de l'existence humaine, à la manière d'une exigence. De là provient, dans le domaine politique, la puissance d'inspiration et de critique dont est porteuse la révélation chrétienne. Là, en particulier, où les droits sont menacés plutôt que défendus par le pouvoir, l'Eglise se doit de faire entendre sa voix. Et c'est parce que cette voix est crainte, voix qui s'impose au nom de la vérité, /le la justice et de la liberté, que les pouvoirs totalitaires, qu'ils soient de droite ou de gauche, cherchent toujours à l'étouffer. Mais si l'Eglise, en vertu de la violence qui lui est faite et non pas en vertu de son propre choix, peut être ainsi transformée en « Eglise du silence », la réalité « contre nature » de ce silence imposé suffit à condamner comme répressive, et peu soucieuse des droits humains, la société politique qui lui ferme ainsi la bouche. Il est en effet « contre nature », pour l'Eglise, de se taire, surtout là où l'homme n'est pas respecté dans ses droits les plus essentiels. Il est de sa nature, au contraire, partout où elle le peut, partout où cela s'impose, d'être en tout premier lieu dans la société politique la voix des hommes sans voix... Ce qu'elle ne s'est jamais privée d'être tout au cours de son histoire, quelles qu'aient été et quelles que soient encore les peurs, les cécités et les lâchetés des pauvres pécheurs que nous sommes, nous qui formons ensemble l'Eglise du Seigneur. Au cours des dernières années en particulier, en France comme ailleurs, les évêques eux-mêmes n'ont-ils pas choisi à plusieurs reprises

de rappeler certaines exigences de l'Evangile dans l'organisation de la vie politique ?

Partout aussi — et particulièrement peut-être à travers ses religieux dont la vie témoigne d'une manière spécifique de sa « réserve eucharistique » —, l'Eglise a toujours témoigné du surplus de la charité qui vient de Dieu et retourne à Dieu, par rapport à la justice des hommes. Là les initiatives des citoyens et celles de l'Etat ne suffisaient pas à donner du pain aux affamés, à secourir les malades et les isolés, l'Eglise a manifesté et continue à manifester que la charité de Dieu ne peut être pleinement satisfaite par aucune justice humaine. Les « œuvres de miséricorde » font dès lors nécessairement partie de son histoire ; elles sont, si l'on peut dire — à la lumière même de l'eucharistie de Jésus — son pain quotidien. Et, dans les situations extrêmes où l'homme est menacé par la force du pouvoir, l'Eglise, non seulement en paroles mais aussi en actes, est vouée à prendre la défense de la liberté et de la vie. Ces réalités ne sont pas d'hier seulement, mais aussi d'aujourd'hui ; et il n'est pas rare que l'Eglise ait de nos jours encore à donner aide et protection aux « hors-la-loi ».

Telle est bien, en effet, la marque de son universalité, à laquelle personne n'est définitivement soustrait, surtout pas ceux que nous appelons aujourd'hui les « marginaux ». Exclue en quelque sorte de la société, et parfois de ses lois, en qui ces hommes pourraient-ils mettre leur confiance pour être rattachés à leurs semblables et retrouver un visage humain ? En qui, sinon en la communauté de ceux qui contemplent dans la Pâque de Jésus, dans sa mort et sa résurrection, la longueur, la largeur, la profondeur de la charité de Dieu à laquelle rien n'échappe ?

Ce que nous venons d'évoquer est à la fois réel et — reconnaissons-le humblement — pas assez réel : non pas par défaut de nature — si l'on peut ainsi parler — dans l'Eglise de Dieu, mais par défaut de foi et de charité en ceux qui la composent.

Il nous faut, pour terminer, revenir encore quelque peu sur certaines façons concrètes dont les chrétiens peuvent traduire leur présence de chrétiens à la réalité politique comme telle. Ces façons sont toujours et nécessairement particulières, comme sont particulières les sociétés politiques et leur histoire ; mais en chacune d'entre elles, cependant, est enfoui d'une manière ou d'une autre le levain de l'évangile.

La vie éternelle, en effet, est déjà commencée : l'Eglise l'annonce et en témoigne. Il faut donc que la nature propre de cette vie informe entre autres l'organisation politique, c'est-à-dire notamment la confection et l'application des lois. Cela peut se traduire parfois — cela ne se traduit certes pas toujours — par la création de « partis chrétiens ». Il est bon de le rappeler : ces partis, parce que partis, relèvent de la logique propre au politique. Leur programme ne peut donc s'identifier tout simplement avec l'évangile ; il ne peut pas non plus en être la déduction immédiate. S'ils sont fidèles à leur projet, tout au plus ces partis peuvent-ils chercher à traduire, dans la particularité des situations historiques, et en vertu des équilibres que doit respecter le pouvoir politique dans son oeuvre de justice, un certain nombre d'impératifs fondamentaux puisés dans le message évangélique.

D'autre part, la particularité de tels partis ne peut coïncider avec la particularité propre à l'Eglise. Sans compter que celle-ci n'est enclose dans les frontières d'aucune nation, elle ne trouve son unité et sa consistance propres que dans la Parole et les sacrements de Jésus. On ne peut confondre avec eux le programme d'un parti ou ses réalisations. Aussi cette différence, cette distance

nécessaire, se traduira-t-elle forcément par une diversité même des regroupements humains. Ainsi, ce ne seront pas tous les chrétiens ni seulement les chrétiens qui se prononceront en faveur d'un parti chrétien.

Que ce ne soit pas tous les chrétiens, cela tient surtout à l'impossibilité de traduire de manière univoque, dans un programme politique donné, les requêtes de l'évangile. Que ce ne soit pas seulement des chrétiens, cela peut être un signe, entre autres, de l'universalité même de l'Eglise. Universalité qui peut se traduire ici dans la valeur universellement humaine d'options inspirées par l'évangile, et selon la mesure même de cette inspiration. C'est une conviction dont les chrétiens devraient sans doute moins souvent douter dans notre monde « pluraliste » ; c'est sur elle que reposera souvent pour le chrétien la norme la plus décisive de ses choix politiques.

Mais l'universalité spécifique de l'Eglise apparaît plus clairement dans les démarches et dans les déclarations où elle s'engage expressément comme Eglise. Si en effet, dans le temps de l'histoire, elle ne peut encore s'égaliser à l'humanité tout entière, bien qu'elle porte en elle la promesse du rassemblement universel, voici que la préoccupation de l'Eglise pour l'homme, pour sa vie, pour ses droits, pour son avenir, ne peut s'arrêter aux frontières à présent repérables de son corps visible. Ce sont les droits de l'homme, de tout homme et de tout l'homme qui l'intéressent. C'est de l'homme et de tout homme dès lors que les déclarations conciliaires sur « l'Eglise dans le monde de ce temps », les encycliques et les documents du pape et des évêques, ont réellement le souci et la responsabilité de parler. Telle est en effet la responsabilité universelle confiée à l'Eglise par son Seigneur. Se fondant sur la « vocation éternelle » de l'homme, comme l'écrit « Gaudium et Spes », n'est-elle pas chargée de prêcher « la vérité de l'évangile » et dès lors d'éclairer « tous les secteurs de l'activité humaine par sa doctrine et par le témoignage des chrétiens » ? N'est-ce pas ainsi qu'elle respecte et promeut « la liberté politique et la responsabilité des citoyens » ?

Dans le domaine international, où le pouvoir de décision et d'imposer des décisions n'appartient à aucune autorité constituée, où le droit positif ne peut suffire à trancher les problèmes qui continuellement se posent, les rapports entre les hommes relèvent plus directement encore des exigences universelles de la morale, qui comme telle transcende toutes les législations particulières. Est-il dès lors étonnant qu'ait été invité à parler dans le concert des Nations-Unies, il y a plus de dix ans déjà, celui en qui se symbolise l'unité universelle de l'Eglise ? « Pèlerin de vingt siècles d'histoire », Paul VI faisait entendre aux représentants de tous les pays alors reconnus, et à travers eux à l'ensemble de l'humanité, le message de paix, d'amour et de concorde qu'annonce l'évangile et qui interpelle comme tel l'ensemble des Etats. Assistant, par la grâce de la télévision, à cette visite du Souverain Pontife à l'Assemblée Générale de l'O.N.U., il nous était donné ce soir-là de voir s'inscrire de manière particulièrement significative sur le petit écran la présence concrète, en même temps que l'irréductibilité décisive, de l'Eglise à la politique des nations.

Simon DECLOUX, s. j.

Simon Decloux, né en 1930. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1948 ; prêtre en 1958. Docteur en philosophie de l'Université grégorienne. Professeur de philosophie, puis provincial de la province belge méridionale, enfin supérieur des maisons interprovinciales à Rome. Outre des articles dans la *Nouvelle Revue Théologique* et dans *Foi et temps*, a publié *Liberté et temps selon Aristote et saint Thomas d'Aquin* (Desclée De Brouwer).

*La problématique qu'on vient d'esquisser implique deux caractères déterminants pour la situation politique des chrétiens, ou plutôt de la situation chrétienne du politique.*

— *D'abord, il semble impossible d'identifier aucun projet politique à l'instance chrétienne, et réciproquement.*

— *Ensuite, c'est en tant que tel que le fait chrétien a un impact politique : du strict point de vue politique, il constitue toujours une anomalie, qu'on sera tenté d'éliminer comme un kyste, ou qu'on interrogera comme une révélation.*

*Or ce fait chrétien se manifeste par des communautés concrètes, que qualifie l'universalité de l'unique Eglise du Christ. C'est donc à ces communautés qu'il faut demander comment il prend, comme tel, une importance et une signification politiques (1).*

*Pour ne pas limiter notre approche au canton francophone de la catholicité, nous avons fait un large appel à la dimension internationale (ou mieux : catholique) de Communio. D'où des articles qui offrent : soit l'analyse d'un problème qui concerne le statut politique de toute l'Eglise d'un pays (R.F.A.-U.S.A.); soit l'exposé de la situation politique d'une communauté particulière, qui ne reflète pas (et épuise encore moins) la variété des positions chrétiennes dans un même pays (Italie) ; soit enfin la lecture critique de la situation faite, dans tel ou tel contexte politique, aux chrétiens, ou mieux, à la transcendance qui les rassemble (C.F.D.T. en France, Pologne)..*

*Il va sans dire que ces approches n'ont à nos yeux que valeur d'exemple. Elles peuvent au moins servir à l'rv édification mutuelle ». Leur caractère concret interdit pourtant d'y trouver des modèles trop facilement exportables. Leurs divergences ne convergent que sur le seul point qui nous importe ici : l'événement chrétien, comme tel et sans conversion à l'envers, travaille la politique du monde.*

J.-L. M.

(1) Pour cette raison, nos habituelles rubriques « Intégration » et « Attestations » sont regroupées dans un même « Dossier international ».

Mgr Manfred MULLER :

## L'épiscopat allemand et l'enseignement religieux

*En Allemagne Fédérale, la « religion » figure au programme de l'enseignement public. Pour les catholiques, cette institution ne reste chrétienne qu'A certaines conditions, posées à l'Etat comme à l'Eglise. Les évêques allemands les ont formulées.*

L'INSTRUCTION religieuse scolaire (1) — c'est d'elle qu'il s'agira ici, et non du catéchisme paroissial — commence à faire « parler d'elle ». Jusqu'alors elle n'était qu'un domaine particulier de l'éducation scolaire qu'il n'était pas du tout question de remettre en cause ; et de ce fait elle ne mobilisait l'intérêt que de quelques spécialistes ainsi que des organes administratifs compétents de l'Eglise et de l'Etat. Mais voilà qu'aujourd'hui elle trouve dans le public une audience croissante : témoin les débats à la radio et à la télévision, les commentaires critiques dans les journaux et les revues, une véritable marée de documents sur la pédagogie religieuse, sans compter un grand nombre de plaintes, protestations, requêtes — et du côté des élèves eux-mêmes, du moins dans le second cycle, une sorte de « vote par les pieds » (2) se traduisant par un nombre croissant, et d'une ampleur jusqu'alors inconnue, d'élèves demandant à ne pas être inscrits au cours de religion. Tels sont les signes extérieurs d'une crise qui affecte aussi bien les catholiques que les protestants.

Inquiets, de nombreux parents se sont plaints : « *Au cours de religion, on discute de tout et de rien — en tous cas pas de foi chrétienne ; et il n'est pas question, bien sûr, qu'on y prie ou qu'on soit invité à participer*

(1) En RFA, du fait du Concordat, l'instruction religieuse est une matière enseignée au même titre que les autres dans les écoles, lycées et collèges.

(2) « Voter par les pieds » : fuir devant l'arrivant, sans attendre qu'il vous convoque — peut-être — à une autre forme de suffrage.

à la messe du dimanche ! » Lothar Zenetti brosse cette situation en un tableau humoristique et quelque peu caricatural qu'il intitule « Le Credo de base » : « *Eh bien, Jésus, les enfants, c'est tout simple : il croyait à ce qu'il faisait. C'est cette conviction intime qu'il a appelée Père. Il s'est occupé des marginaux, des opprimés. Il voulait que tous les hommes soient des amis et qu'ils s'entendent bien pour qu'il y ait la paix partout. Il a voulu établir une société nouvelle, où personne n'opprime l'autre et où tous soient égaux. C'est ce qu'il a appelé, en utilisant le vocabulaire de son temps, le Royaume de Dieu. Et c'est au nom de celui-ci qu'il a lutté contre les dirigeants et la classe possédante. Bien qu'il ait été vaincu dans ce combat et qu'il ait échoué sur la Croix, le soulèvement n'était pas terminé. C'est ce que nous appelons la Résurrection. Et il y a eu des hommes pour continuer son combat. C'est ce que nous appelons l'Eglise. Ils ont combattu avec courage et enthousiasme. C'est cela, l'Esprit Saint. Vous le croirez si vous voulez, voilà ce que 36 élèves — et même plus, je le crains — ont appris à l'école pendant le cours de religion catholique* ».

Bien sûr, les évêques allemands et les instances responsables se sont eux aussi préoccupés sans cesse, ces dernières années, de cette crise profonde de l'instruction religieuse, d'autant plus qu'on ne peut la considérer comme un fait isolé : bien au contraire, la question de l'instruction religieuse n'est qu'un aspect partiel — mais essentiel — d'un problème plus vaste qui intéresse la vie interne de l'Eglise et qui se pose à la fois aux niveaux théologique, scolaire et social. Tous les bouleversements, toutes les ruptures radicales auxquels le système scolaire de l'Etat est exposé ont justement trouvé leur écho dans cette discipline particulièrement sensible : l'instruction religieuse. Il en va de même pour les tempêtes qui ont secoué l'Eglise-institution, son enseignement, sa Tradition et son rôle dans la société. Nous ne nous étonnerons donc pas que, lors d'un récent Congrès religieux, (3) un observateur neutre ait pu faire du débat sur l'instruction religieuse l'épicentre d'un tremblement de terre d'où partent toutes les secousses de l'instruction religieuse pour enfin ébranler la théologie — il ne s'agit ici d'ailleurs que d'une constatation et non d'un jugement de valeur.

Cette situation délicate de l'instruction religieuse a attiré maints reproches, explicites ou non, aux évêques : ils auraient laissé faire. Mais vouloir désigner des coupables n'avance à rien. Jusqu'à une époque récente, ceux qui « dénonçaient » les institutions et « démasquaient » les autorités par des provocations, que ce soit dans l'Eglise ou dans la Société, étaient sûrs d'être applaudis très fort. Pour les responsables de l'Eglise comme pour les autres, il était alors plus difficile que jamais de prendre en mains, pour leur donner une orientation, les évolutions nécessaires, souhaitables, ou néfastes, de l'instruction religieuse scolaire.

(3) A. von Schirnding dans la *Süddeutsche Zeitung*, compte-rendu du congrès de la Province Académique bavaroise des 15-16 novembre 1975.

## Le Synode des évêques (1974)

Telle était la situation au moment où le Synode des évêques de la RFA, s'appuyant sur les décisions du deuxième Concile du Vatican, entreprit d'approfondir les principes qui fondent l'enseignement de la religion dans le monde scolaire. L'auteur de cet article était lui-même membre de la commission qui élaborait le texte du Synode. Le document dans son état définitif fut adopté, en deuxième session, lors de la 6e Assemblée générale du Synode, du 20 au 24 novembre 1974, par 223 voix sur 240 exprimées ; en même temps, il entra en vigueur dans les différents diocèses par la voie des publications officielles. Ce résultat tout à fait probant (il n'y eut que 8 voix contre et 9 abstentions) mérite d'être évoqué parce qu'il prouve que la communauté de foi de l'Eglise catholique d'Allemagne est capable d'un vrai consensus, malgré un éventail d'opinions très largement ouvert, en ce qui concerne l'enseignement de la religion. Du fait qu'il existe une grande diversité d'opinions, à l'intérieur de l'Eglise, dans le domaine de la pédagogie religieuse, il était absolument nécessaire de préciser sans équivoque les principes qui sont à la base de l'enseignement de la religion catholique : un cours de religion ordonné à la confession de la foi n'est possible qu'à cette condition ; en effet, ainsi qu'en ont décidé non seulement les pères de la Constitution de notre pays, mais aussi les partis signataires du Concordat, l'enseignement religieux est « l'affaire des Eglises et de l'Etat ». Or l'Etat, d'après sa propre définition philosophiquement et confessionnellement neutre, s'engage à « assurer » l'enseignement de la religion dans la formation scolaire, et ceci comme discipline « à part entière » : il ne pourra assumer cette responsabilité que si son partenaire dans les questions religieuses, l'Eglise, face à lui, parle un langage *unique*.

Le cardinal Döpfner, président du Synode, n'a pas manqué de le souligner : il a constaté avec un vif plaisir que la déclaration des évêques allemands des 22 et 23 novembre 1972 sur les finalités de l'enseignement de la religion a été reprise intégralement dans le rapport du Synode (paragraphe 2.5.1) qui l'a approuvée de façon impressionnante à une énorme majorité. Depuis que les activités scolaires sont orientées non plus tellement — même dans l'instruction religieuse — d'après des contenus que selon des finalités, il est d'une importance capitale d'avoir pu fournir les justifications théoriques d'une discipline autonome, le cours de religion catholique : c'est dans cette optique que les évêques et le Synode sont parvenus à définir clairement des finalités qui soient en harmonie avec les fondements mêmes de la foi catholique.

Fixer les finalités d'une discipline particulière ne signifie pas pour autant, remarquons-le bien, qu'on se détourne du principe qui veut que l'instruction religieuse soit dans l'avenir plus étroitement liée aux finalités scolaires en général. Cette idée, la commission compétente du Synode y tenait particulièrement, la formulation le montre bien : il suffit de partir de la Constitution où, dans des déclarations sur les finalités et le

rôle de l'éducation scolaire, l'Etat prend des engagements, pour s'apercevoir qu'une instruction religieuse ainsi conçue apporte une contribution spécifique et indispensable à la réalisation des finalités de l'éducation scolaire ; et c'est par là qu'elle devient légitime, discipline « à part entière ». Pour les responsables de l'Eglise, essayer de consolider la légitimité d'un enseignement confessionnel en un moment où l'instruction religieuse pratiquée par l'Eglise se voit contestée de toutes parts, est d'une importance décisive. C'est bien en effet aux organes responsables de l'Eglise que revient sans conteste la charge de défendre les positions juridiques de l'Eglise, dans un dialogue de partenaires avec les organes étatiques compétents ; c'est à eux qu'il revient d'exposer et d'interpréter, face à ces derniers, les principes qui fondent la foi catholique : « *L'Eglise a toujours eu des instances légitimes (à savoir : pape, Concile, évêques) qui sont en mesure d'exposer de manière authentique les fondements de la foi catholique* » (Décret Synodal, 1.2.2.).

Cet exposé des faits et des problèmes met bien en lumière le rôle de la fonction épiscopale : préserver dans l'Eglise l'unité dans la diversité, ceci tant pour son enseignement en général que pour l'instruction religieuse en particulier. La situation est déjà suffisamment difficile : d'une part l'instruction religieuse catholique se doit de s'affirmer au sein d'une « *société pluraliste et en partie indifférenciée* » (Document Synodal n° 1) ; d'autre part, comme elle s'appuie sur une science qui lui est propre, la théologie, elle est confrontée à des conceptions philosophiques et scientifiques très diverses : or les catholiques ne sont pas habitués à une telle pluralité. Il faut donc trouver un moyen terme. Le Décret du Synode s'élève avec raison contre ceux qui ont une conception trop étroite de l'unité, et c'est pour cela qu'on s'est efforcé non pas d'aboutir à des définitions dures, des délimitations strictes et des impératifs catégoriques, mais de rechercher l'ouverture et la liberté de manoeuvre. Pour qui est sûr de soi, il n'est aucunement besoin de tout délimiter anxieusement. Il est clair qu'il existe dans ce domaine encore bien des malentendus, parfois très douloureux ; dans l'enseignement de la religion, le droit d'avoir des méthodes qui laissent la liberté de mettre les accents où l'on veut a toujours existé.

Et pourtant l'instruction religieuse n'est pas une matière qui puisse être enseignée de manière arbitraire. Là où le Message confié à l'Eglise est attaqué de l'extérieur dans sa substance, là où il est faussé ou évidé de l'intérieur, l'Eglise ne peut faire autrement que de réagir — même si cela se produit dans le cadre de l'instruction religieuse dispensée en son nom à elle. C'est pour cette raison que la Conférence épiscopale ouest-allemande a promulgué un décret réglementant la remise et le retrait de la *Mission Canonique* ; ce décret a deux fonctions : d'une part il garantit au professeur de religion, en cas de contestation, une procédure rigoureuse, et fait parvenir à l'évêque les avis des experts ; d'autre part il assure à l'évêque la possibilité d'intervenir là où le devoir de sa fonction l'exige, au nom de l'intégrité du dogme.

## L'ensemble et l'essentiel

Mais les responsables n'ont pas seulement le souci de l'unité de l'Eglise ; ils veulent aussi, parallèlement, préserver l'instruction religieuse dans sa totalité et dans son essence. Or, si l'on veut que l'instruction religieuse soit ouverte aux problèmes d'aujourd'hui, aux finalités de l'éducation scolaire et aux désirs des élèves, il faut en même temps éviter à tout prix que la quintessence de l'instruction religieuse finisse par se diluer totalement. En reprenant la genèse du *Décret Synodal*, on s'aperçoit que ce qui a conduit les pères du Synode, c'est le désir de concentrer l'instruction religieuse sur les fondements de la Foi et de saisir l'ensemble de la Foi à partir de l'essentiel. Il reste qu'on a cherché, dans les commissions et l'Assemblée plénière, des formules précises ; qu'on a transformé certains paragraphes et qu'on en a introduit de nouveaux : tout cela montre que dans ce domaine subsistent des zones délicates auxquelles il faudra bien s'intéresser de plus près lorsqu'on passera de la théorie à la réalisation pratique : faire les emplois du temps, voter les crédits nécessaires.

Le désir d'assurer à l'instruction religieuse une place centrale dans la foi de l'Eglise était central chez les Pères du Synode. Aussi la Conférence Episcopale Allemande a-t-elle demandé qu'on fasse ressortir clairement que le christianisme est plus qu'une simple « *illustration* » de notre « *religion occidentale* » et que les concepts de « *religion* » et de « *foi* » soient mieux précisés. Lorsque le mot « religion » est compris « en première approche » dans un sens large — comme une manière de voir la vie ou de donner un sens au monde par la Transcendance — il faudra préciser les choses : il ne sera question d'instruction *religieuse* que lorsqu'on précisera cette première approche en se mettant d'accord sur la formulation suivante : le Dieu personnel est venu à nous en Jésus-Christ.

De plus, la Conférence Episcopale allemande a constaté qu'il était insuffisant de justifier la fonction et la finalité de l'instruction religieuse uniquement à un niveau théologico-scientifique et de les concevoir à partir de l'éducation scolaire ; il faut au contraire les définir directement en fonction de la mission de l'Eglise, c'est-à-dire de la mission d'enseignement transmise par le Christ à son Eglise. Or, c'est à la fonction épiscopale que revient dans l'Eglise catholique, le soin de préserver directement la charge transmise par le Christ à son Eglise. Si bien qu'on attend du professeur de religion non seulement qu'il possède une compétence scientifique et des connaissances systématiques, mais aussi qu'il ait une foi personnelle et qu'il soit prêt à s'engager avec conviction pour la cause de l'Evangile.

## Comment peut-on être « professeur de religion »

Dans une conférence sur « l'espérance et la Mission de l'Eglise »(4),

(4) Séminaire des 15-16 novembre 1975 de la Province Académique de Bavière.

Joachim Dikow montre à quoi s'engage le professeur de religion lorsqu'il demande à recevoir la *Mission Canonique* : son cours de religion « devra être, sans ambiguïté possible, en harmonie avec l'enseignement de l'Eglise catholique ». Et l'auteur de souligner que si l'on veut savoir ce qu'il faut entendre par « enseignement de l'Eglise catholique », il ne peut y avoir qu'une seule réponse : « *C'est l'enseignement dont les évêques, en communion avec le Saint-Père, sont les porte-paroles* ». Un problème non moins important est soulevé par l'expression « avec conviction ». Le fond du problème, selon le même auteur, réside dans le fait que pour le professeur de religion, « *religion et foi ne sont pas seulement objet de science, elles sont également un point de vue du sujet* ». Cette exigence du Synode est, à son avis, difficile et astreignante, mais il est impossible d'y renoncer, ne serait-ce qu'à cause de l'élève. Selon un voeu de la Conférence Episcopale Allemande, on exigea du professeur de religion non seulement un indispensable recyclage permanent, mais aussi (3.5.) qu'il prenne lui-même des initiatives pour approfondir sa foi.

Qu'on ne vienne pas soupçonner les évêques de tourner le dos à l'orientation humaniste récemment prise et de donner le pas à nouveau exclusivement au « spirituel » ; ce qui reviendrait à rétrécir les orientations déjà définies, si bien qu'on retomberait dans le danger d'avoir une instruction religieuse centrée sur le Moi de l'élève et où l'on ne ferait que donner des réponses toutes faites à des questions toutes faites. Bien au contraire : il faut qu'à un élargissement du champ théologique (par l'inclusion des sciences humaines dans l'instruction religieuse) corresponde un approfondissement des vérités de la foi. C'est essentiel si l'on veut éviter que cette discipline perde son caractère propre et unique. C'est donc à juste titre que l'enseignement de la religion s'occupe de science des religions, de philosophie, de sociologie, d'éducation sexuelle et de littérature ; mais il n'est possible d'aborder ces questions que si on les relie aux réponses de la foi, car c'est elles qui donnent les points de repère permettant de mener une vie de croyant et d'homme à la fois.

En cela le texte du Synode est tout à fait dans la ligne des « Directives générales pour la catéchèse » promulguées par Rome en 1971 ; dans la préface de celles-ci le cardinal Wright écrit : « *Il s'ensuit que les thèmes « humains » qu'on peut traiter (l'amour, la guerre, la justice sociale, la paix, la culture...) n'entrent pas seulement dans la catéchèse à titre d'exemples ayant valeur pédagogique ; ils en font partie comme son contenu même, auquel la Parole de Dieu doit apporter son éclairage* ».

Et c'est bien là l'essentiel : l'éclairage par la Parole de Dieu, l'enracinement dans celle-ci. Un professeur de religion qui mettrait cet enracinement entre parenthèses tromperait ses élèves sur l'essentiel, sur son apport spécifique : la position d'un chrétien sur les problèmes de son temps. Bien plus, il contribuerait, qu'il le veuille ou non, à la dégradation de l'instruction religieuse. Sous les applaudissements du Synode, le ministre des Cultes et de l'Instruction publique, le Dr Vogel, le 11 mai



1975, allait dans ce sens en nous demandant de nous arranger pour qu'au cours d'instruction religieuse il soit d'abord question de Dieu et qu'on puisse aussi y prier (Protocole, p. 205).

Il est certain que, pour une bonne part, le cours de religion dépend essentiellement du professeur de religion. Voici ce que dit de lui le premier schéma du *Décret synodal*: « *N'est compétent en matière d'instruction religieuse que celui qui dispose de connaissances précises et qui en même temps a un minimum de relation existentielle à cette matière* ». Ce « minimalisme » a été trouvé par trop insatisfaisant. On raya donc le mot « minimum » sans le remplacer. Voyons-y la volonté du Synode de ne pas avoir affaire à des professeurs de religion qui s'engagent au ralenti. Quant au texte final, il dit ceci (2.8.1.) : « *N'est compétent en matière d'instruction religieuse que celui qui dispose de connaissances précises et systématiques et qui possède des qualités pédagogiques et didactiques* ».

Le premier schéma stipulait que le professeur pouvait « ... proposer aux élèves ses propres jugements de valeur d'ordre religieux, les réponses de sa foi, afin qu'ils les reprennent à leur propre compte... Mais on avait ensuite ajouté : « ... sans pour autant oublier de mettre en oeuvre l'intelligence critique qui permet à l'élève de prendre du recul tant devant son professeur que devant les réponses que celui-ci apporte ». La formulation actuelle (2.4.4.) est beaucoup plus équilibrée ; elle n'attend plus du professeur de religion qu'il fasse ses propositions (qui faisaient penser à une offre commerciale « sans engagement de votre part ») de manière tellement réservée que l'élève puisse prendre du recul **aussi bien** devant son professeur que devant les réponses apportées par celui-ci.

Ce recul joue également un rôle dans les rapports du professeur de religion à son Eglise. Dans le Projet B/b, on lit (p. 22, l. 7) : « *Le fait d'appartenir à l'Eglise n'exclut pas une certaine distance critique...* » Tout cela est très beau. Mais il ne faudrait pas, sous prétexte de distance critique, qu'il devienne impossible d'être spontanément proche de l'Eglise ; ni que la distance à garder devienne une zone de sécurité masquant en fait une défiance paralysante.

Le texte définitif du *Décret* (2.8.5.) est très équilibré : « *Il n'y a pas de raison pour que l'Amour pour l'Eglise et la distance critique s'excluent mutuellement. Ils forment un équilibre harmonieux lorsque l'intelligence critique s'accompagne d'écoute et de dévouement* ». Or le professeur qui se distingue par son dévouement ressent parfois l'acuité du problème du bulletin de notes dans une discipline telle que l'instruction religieuse. Le problème est plus facile à résoudre lorsqu'on considère l'instruction religieuse dans la ligne de l'éducation scolaire en général. Et ce sont justement des professeurs de religion consciencieux qui nous ont renforcés dans notre volonté de persévérer dans ce sens : il est absolument nécessaire que les notes obtenues en religion restent un critère pour le passage dans la classe supérieure. Ainsi le Synode déclare-

t-il (3.7.) : « *Il est évident, que, comme toute autre discipline, l'instruction religieuse doit apporter un approfondissement des connaissances qui soit vérifiable.* »

D'autre part, tout le monde s'accorde pour dire que l'instruction religieuse doit être plus qu'une matière à examen, même plus noble que les autres. Plus qu'en toute autre discipline, l'instruction religieuse devrait se distinguer par une certaine qualité de relations. Par ailleurs il faut aussi laisser une place aux questions d'ordre religieux posées par les élèves, qui doivent avoir une certaine portée. C'est ce qu'exprime clairement le texte final (2.3.3.) : « *Mais l'élève ne doit pas seulement avoir connaissance des articles de foi qui ont donné naissance à la Tradition. Il faut aussi qu'il puisse prendre en compte et formuler les questions et les besoins des hommes, car ils correspondent aux réponses et aux promesses de la foi. Poser des questions et se remettre en cause : deux processus qui peuvent être également libérateurs et qui sont aussi souhaitables l'un que l'autre* ». Dans ses dernières conclusions et ultimes recommandations, le *Décret Synodal* s'exprime ainsi (3.7.) : « *Le Synode souhaite que, dans la ligne des récentes découvertes de la pédagogie moderne, l'instruction religieuse se réfère à la situation des élèves, se pose leurs questions, cherche à connaître leurs problèmes et s'efforce de rassembler des expériences* ».

#### « Qui fait de nos enfants des chrétiens ? »

A cette question, posée dans le cadre d'une émission de la Radio Bavaroise (4 avril 1976), Wolfgang Nastainczyk, professeur de Pédagogie Religieuse à l'Université de Ratisbonne et Conseiller au Synode, vient de répondre ceci :

« En Allemagne Fédérale l'instruction religieuse scolaire a toujours été et reste un service important rendu à l'éducation religieuse chrétienne des enfants et des jeunes ; c'est une mission essentielle de l'Eglise dans et pour la société (...) Un nombre toujours croissant de jeunes de notre pays rencontre la foi chrétienne pour la première fois et exclusivement dans le cadre de l'instruction religieuse ; et cela à un niveau relativement conscient, exempt de préjugés, et de manière systématique (...). D'autres élèves — ceux qui ont grandi depuis leur petite enfance, à l'exemple et sous la direction des parents, dans la foi et l'Eglise — sont souvent reconnaissants à l'instruction religieuse de parachever et même de redresser ces processus de socialisation (...). Or une large majorité de la population, surtout parmi les spécialistes, demande d'un commun accord qu'on définisse une voie médiane établissant solidement la théorie et la pratique de l'instruction religieuse. Ceci a commencé par le Synode Général des évêques de la RFA qui a décidé de réformer l'instruction religieuse tout en maintenant le lien à la Tradition. Dans sa Résolution finale, le Synode se déclare pour une instruction religieuse au service de l'éducation scolaire et de ses finalités. Il souhaite une instruction religieuse qui prenne en compte les intérêts des élèves et de la société, à condition que les situations concrètes, les expériences et les problèmes de vie sur lesquels elle s'oriente

aient une valeur spécifiquement religieuse. Selon les vœux du Synode, l'instruction religieuse doit pouvoir conduire à un engagement critique et efficace. Quoiqu'il en soit, l'instruction religieuse doit s'inscrire dans le cadre de la mission et de la Tradition de l'Eglise catholique et se servir des moyens qui lui sont propres.

« Les finalités de l'instruction religieuse ainsi définies par le Décret synodal répondent bien aux données propres à notre pays : en effet, on ne peut présupposer la foi chrétienne chez tous les élèves qui suivent le cours de religion. Il n'y a même pas d'espoir pour que l'instruction religieuse donne à tous l'occasion d'être confrontés aux questions que pose la foi chrétienne. Pourtant on peut attendre de tous les élèves de notre pays si imprégné de christianisme qu'ils puissent, en partant de la tradition chrétienne, aborder certaines questions décisives, capitales, comme le sens de la vie, le salut, l'amour et le bonheur, le péché et la mort.

« Je pense que l'instruction religieuse permet à tous nos élèves de manifester un minimum de compréhension pour leurs camarades qui s'engagent dans la foi chrétienne ».

« Pour l'Allemagne d'aujourd'hui, il est plus que jamais nécessaire de préconiser une instruction religieuse de ce type, se situant entre l'expérience de la foi (...). L'instruction religieuse nouvellement conçue, orientée essentiellement sur des thèmes précis, est donc obligée de partir de suggestions, de critiques et de discussions. Une chose en tous cas est certaine : l'instruction religieuse à l'école est souhaitable et utile à l'éducation chrétienne, surtout pour l'évolution spirituelle ; mais même l'instruction religieuse la meilleure ne peut donner toutes les impulsions nécessaires pour devenir et rester chrétien (...). Les différentes étapes de catéchèse qui accompagnent les hommes au long de leur vie sont une aide décisive pour leur foi chrétienne ».

En conclusion, constatons ceci : la crise incontestable de l'instruction religieuse pendant cette dernière décennie, a conduit à entreprendre un travail de recherche sur les problèmes que la pédagogie religieuse avait mis en évidence ; elle a entraîné des conceptions nouvelles qui ont pour but de sortir l'instruction religieuse de son isolement à l'intérieur de la vie scolaire ; et elle a enfin permis de tenter des expériences qui ont fait apparaître l'urgence des problèmes touchant la nature de l'instruction religieuse et du professeur de religion.

Nous pouvons constater avec satisfaction que le terrain s'éclaircit et qu'au moins les contours d'un nouveau *consensus* se dessinent. Mais il est non moins évident que le travail véritable, la transposition des idées dans la pratique, reste encore à faire, car l'instruction religieuse trouve sa réalisation, comme tout enseignement, là où un professeur travaille face à ses élèves, et là seulement.

### Une diaconie

Nous autres chrétiens sommes sûrs que le message de l'Evangile a vraiment quelque chose à dire aux jeunes d'aujourd'hui, et qu'une instruction religieuse qui s'épuiserait dans des questions purement

anthropologiques et sociologiques resterait à la périphérie et négligerait de donner aux jeunes précisément ce à quoi ils ont droit, dans la société pluraliste actuelle : leur montrer la possibilité d'orienter leur vie sur les réponses qu'apporte la foi aux questions actuelles. L'instruction-religieuse ainsi conçue est une diaconie, et l'Eglise se doit de rendre ce service aussi longtemps et aussi bien qu'elle le peut — et en cela nous rejoignons nos frères protestants.

Avant de quitter ses fonctions, l'évêque protestant luthérien D. Dietzfelbinger, dans une sorte de testament spirituel, écrit aux professeurs de religion de son diocèse, au sujet de l'instruction religieuse comme discipline scolaire « à part entière » :

« Il ne me paraît pas du tout opportun que l'Eglise abandonne ses droits constitutionnels et donc qu'elle se retire des établissements d'enseignement public. Quant à la discussion actuelle sur ce problème auquel on a fait trop souvent une publicité hâtive, sans avoir examiné auparavant toutes les données essentielles, elle me paraît d'un intérêt douteux. Cette pleine reconnaissance officielle de l'instruction religieuse est un droit qui est transmis non pour le prestige de l'Eglise mais pour le service des enfants qui grandissent dans son sein. C'est en leur nom que l'Eglise a le droit et le devoir de prendre en compte la possibilité qui lui est offerte à travers l'instruction religieuse scolaire, et cela aussi longtemps et aussi bien qu'elle le pourra. Tout le monde connaît les critiques qu'on peut lui adresser. Puisse-t-on voir avec la même évidence la chance qui nous est offerte et savoir l'utiliser ».

**Manfred MULLER**

(Traduit de l'allemand et adapté par Yves de Torcy)

Val J. PETER :

## L'avenir catholique de l'Amérique

*Aux Etats-Unis, les catholiques restèrent longtemps des marginaux, qui voulaient conserver leur identité tout en assimilant les valeurs fondamentales de l'Amérique. Après deux cents ans, il semble pourtant que l'avenir de l'Amérique passe par le catholicisme.*

L'AMERIQUE a beaucoup à attendre du catholicisme. L'Amérique, avec ses contradictions, c'est d'abord une expérience originale de l'espace et du temps. Le catholicisme américain, parce qu'américain, a été marqué par cette expérience. Mais parce que catholique, il peut en corriger les limites.

### La primauté de l'espace

Un essai décisif de Sidney Mead a développé en 1954 la thèse suivante : « *Dans la formation- de l'esprit américain, l'espace a nettement pris le pas sur le temps pour donner un sens aux choses de la vie* » (1). Les Américains sont pourtant venus de pays où c'était précisément le contraire qui était vrai. Les Européens étaient confinés dans des limites spatiales familières que fixaient la langue, l'état, la religion, la tradition et la coutume. Ils ont pour la plupart façonné leurs idéaux à l'intérieur des frontières de pays où leurs ancêtres restaient enterrés, comme pour rappeler aux générations présentes et futures le sens de leur existence. Chaque nouvelle génération naissait dans le même espace bien circonscrit. S'il y avait des idéaux de liberté à atteindre ou de grâce à recevoir, ce qui était nouveau était le moment, et non le lieu.

Le Nouveau Monde est né dans un espace apparemment illimité, tandis que les liens temporels avec les générations précédentes étaient brisés. La perception ty-

piquement européenne du confinement dans l'espace avait disparu. Au lieu de cela, les Américains ressentirent l'espace comme quelque chose de vide, de libre et d'illimité. Même s'il fallait lutter pour survivre dans un territoire immense et sauvage, cette nouvelle expérience de l'espace marqua de son empreinte l'homme nouveau, l'Américain. Ce qui lui a manqué dans sa lutte pour survivre et pour découvrir un sens à sa vie, ce ne fut pas l'espace, mais le temps. La conception américaine de la liberté comme possibilité d'agir à sa guise est bien moins une innovation que la découverte d'espaces vides, libres et sans limite.

Mead donne *L'étoile d'Occident*, de Stephen Vincent Benet, comme l'un des nombreux exemples qu'offre la littérature américaine de ce renversement de l'espace et du temps. Par un jour triste et froid, les pionniers s'arrêtent un moment pour creuser une petite tombe dans la terre gelée et y déposer un enfant. Pourtant :

Nous n'avons pas le temps de pleurer maintenant, pas le temps ; Il est seulement temps de poursuivre notre tâche dans le froid (2).

Mead illustre encore ce qu'il appelle « la grande vérité » sur ces Américains par un extrait du journal de Francis Parkman. Chassant un jour pour trouver son repas dans l'Oregon, Parkman abat une antilope et écrit :

Quand j'arrivai à côté de la bête, elle tourna vers le ciel un oeil mourant. On aurait dit celui d'une femme, sombre et brillant. « Heureusement que je suis pressé », pensai-je. « Le remords pourrait m'être indifférent, si j'avais le temps de m'attarder » (3).

Les pionniers et les colons sentaient que leur destin devait s'accomplir dans l'espace vide qu'ils voyaient cerné par des gens que Dieu avait stirement rejetés. Il y avait au Nord les catholiques français du Canada, et au Sud les catholiques espagnols et portugais. Le gouverneur William Bradford interprétait donc l'aventure des Américains comme un nouvel Exode : « *Nos pères étaient des Anglais qui avaient traversé le grand océan et étaient prêts à périr dans ces contrées sauvages ; mais ils ont crié vers le Seigneur, et il a entendu leur voix et les a protégés dans l'adversité* » (4). Et Josiah Strong pouvait encore écrire en 1902 : « *Nous sommes le peuple choisi* » (5).

Pour ce qui est des indigènes indiens, le gouverneur du Colorado déclarait en 1870 : « *Dieu nous a donné ce pays tout entier... Je ne crois pas que nous puissions abandonner à ces païens paresseux la meilleure partie de notre territoire* » (6).

C'est ainsi que des Anglo-Saxons blancs et protestants, « consacrés » par Dieu pour occuper le continent, entreprirent de créer un « empire évangélique », où l'expérience primordiale de la liberté dans l'espace rendit possible une tolérance curieuse et nouvelle entre les diverses sectes protestantes du « peuple choisi ». Il restait toujours assez de place pour que ceux qui n'étaient pas d'accord puissent partir et s'installer plus loin. Il n'était encore à l'époque question d'aucune liberté pour ceux dont les pères n'étaient pas anglais, mais Africains et Indiens, et aux dépens desquels l'empire se construisait. Ce n'est que progressivement que ces

(2) Stephen Vincent BENET, *Western Star*, New York, Farrar and Rinehart, 1943, p. 145.

(3) Francis PARKMAN, *The Oregon Trail*, New York, Farrar and Rinehart, 1931, p. 133.

(4) Cité dans Martin MARTY, *Righteous Empire : The Protestant Experience in America*, New York, Dial Press, 1970, p. 17.

(5) *Ibid.*, p. 198.

(6) *Ibid.*, p. 7.

(1) Sidney MEAD, « The American People : Their Space, Time and Religion », dans *The Journal of Religion*, 34 (1954), 244.

rêves d'impérialisme protestant firent place à un désir de partager l'expérience américaine avec d'autres, quand les exigences du temps s'affirmèrent de nouveau.

James Sellers a longuement développé les implications de l'expérience américaine de l'espace. Pour lui (7), les Américains ont d'abord résolu leurs problèmes en prenant l'initiative de disposer de leur espace, personnel aussi bien que communautaire. Les deux principes traditionnellement opposés de la « morale » de la conquête de l'Ouest, à savoir la liberté de conscience et le droit à la propriété, sont en fait enracinés sur le même droit à la disposition de soi-même qui reste au centre des préoccupations morales de l'Amérique.

En effet, la liberté de conscience peut fort bien rester un vœu pieux si elle ne trouve pas d'espace vital. La propriété est de même secondaire : elle n'est qu'un facteur d'organisation du voisinage dans l'espace. Au lieu que la conscience soit le critère assuré de la conscience morale, et au lieu que le désir de posséder soit une marque certaine d'égoïsme, l'un et l'autre sont en Amérique l'expression d'un seul et même besoin d'être son propre maître. Ce besoin est fondé sur la libre disposition de l'espace.

### L'ambiguïté du temps

Les nombreuses crises qu'a connues l'Amérique peuvent toujours être comprises comme des problèmes de libération de l'espace. Mais les tensions apparaissent toujours dans l'interprétation du temps.

Par exemple, les deux principes opposés : « la loi et l'ordre » et « l'action directe » (en dehors de toute loi) (8) sont deux réactions symétriques à une tyrannie réelle ou imaginaire, dont le prototype est ce « temps » bien particulier de l'Amérique que fut le contrôle despotique qu'exerça l'Angleterre sur les treize colonies, sur leur « espace vital ». Ce « temps » (pour autant qu'il en restait — et l'expérience est ici l'inverse de celle d'autres mouvements révolutionnaires, comme les Vietnamiens ou les Palestiniens, chez qui la patience est une forme de détermination) fut façonné par l'urgence d'une révolution, par le désir de restaurer l'autodétermination et de rester éternellement vigilant contre l'autorité.

Après la Révolution, une conclusion fut la « sage idée » que toute autorité est dangereuse et doit en conséquence être soupçonnée, puisqu'elle porte inévitablement en elle les germes d'une renaissance de la tyrannie. D'où cette croyance largement répandue que plus le gouvernement est faible, mieux les citoyens s'en portent. La version moderne en est : « Il ne faut faire confiance à aucune personne revêtue de la moindre parcelle d'autorité ». Le temps est ici primordial, car si l'on ne passe pas à « l'action directe », la promesse révolutionnaire du moment ne sera pas tenue.

L'autre réaction possible fut l'idée également « sage » que la Révolution américaine, menée à bien depuis longtemps, avait une fois pour toutes donné au

peuple la libre disposition de lui-même. Le temps n'est donc pas aux révolutions, puisque ce temps est révolu. D'où l'idéal d'un gouvernement *x* par les lois, et non par les hommes ». Cette attitude est un appel à l'ordre, à la confiance dans les processus démocratiques éprouvés, et surtout à l'obéissance aux lois. Car celles-ci sont le plus sûr rempart contre la tyrannie de ceux qui exercent le pouvoir. D'où la crainte que l'instauration fragile et providentielle de la liberté dans l'espace soit compromise par une renaissance intempestive de l'esprit révolutionnaire qui incite à « prendre les choses en mains ».

Ces deux traits contradictoires de la vie américaine portent la marque indélébile d'une période où la libération décisive de l'espace a coïncidé avec le début du « temps américain ». Ceux qui ont le culte du passé comme ceux qui adorent l'avenir le font ainsi à travers le prisme d'une expérience unique, celle d'une liberté essentiellement spatiale.

Cette possibilité d'agir à sa guise — ce qui revenait souvent à fuir les problèmes sous le prétexte d'aller plus loin — fut exaltée par certains, redoutée par d'autres, et subtilement exploitée par d'autres encore. Tout dépendait de la manière dont le temps était vécu. On peut distinguer trois attitudes, qui caractérisent aujourd'hui toujours trois « types » d'Américains.

Il y eut des pionniers qui n'étaient que des aventuriers, des hommes qui ne se régalaient que d'interminables pérégrinations. Ils n'avaient aucun goût pour le passé et pas la moindre seconde à lui consacrer. Ils se souciaient peu des misères du moment, car leur désir d'aller de l'avant était trop fort pour que rien lui résiste. Il y eut aussi ceux qui, malgré eux, suivaient les aventuriers, ceux qui craignaient la liberté dans l'espace vide, ceux que menaçaient chaque nuit des dangers imprévisibles dans un environnement hostile. Ils n'avaient que de doux et douilleux souvenirs d'un passé toujours plus lointain au fur et à mesure qu'ils avançaient plus inexorablement dans l'Ouest. Et puis il y eut les colons, qui marchaient sur les talons des aventuriers et de leurs compagnons craintifs. Leurs intentions ou leur argent ne les emmenaient pas plus loin que la lisière de la forêt où d'autres venaient s'installer avec eux. Ils s'enracinaient là et entreprenaient de construire ce qui ressemblait, en des lieux nouveaux, aux rêves de leur passé. C'est avec les colons surtout que la catégorie du temps a commencé à exercer son influence pour définir ce que signifie la liberté. Car il y avait au plus profond d'eux ce sentiment que « *d'une manière ou d'une autre, la liberté humaine doit s'instaurer dans le cadre de modèles stables et traditionnels — espoir fondé sur l'idée que si l'espace sur cette terre est évidemment limité, le temps l'est moins, et pourrait même bien être sans limite* » (9).

### Deux conceptions de l'égalité

Ces trois types d'Américains ont fait progresser la notion d'égalité chère aux Pères fondateurs. Pour ceux-ci, à travers le succès d'une révolution et d'une mise au point constitutionnelle, la vérité incontestable de l'égalité prit instantanément la forme d'une reconnaissance des différences et de la séparation des églises et de

(7) James SELLERS, *Public Ethics ; American Morals and Manners*, New York, Harper and Row, 1970.

(8) *Ibid.*, p. 116.

(9) Sidney MEAD, *op. cit.*, p. 249.

l'Etat. Un tel accord entre des groupes si divers (particulièrement au niveau religieux) ne fut au départ possible que dans un espace si vaste que chacun pouvait y vivre à sa guise sans gêner les autres.

Comme Sellers le souligne, cette prise de position pluraliste a débouché sur deux convictions opposées, toutes deux fondées sur l'égalité dans l'espace : « chacun pour soi » (option des aventuriers), et « la majorité au pouvoir » (choix des colons — les craintifs partageant ce choix par prudence, mais sans en percevoir les raisons profondes) (10). La première option fait de l'individu le lieu privilégié de l'égalité, et n'accorde aux exigences de la communauté qu'une place secondaire. L'égalité signifie bien, à l'origine, la *même* possibilité pour chacun de faire *ce* qu'il veut, du moins *où* il veut. Au fur et à mesure que les titres de propriété ont restreint le terrain encore disponible, les possibilités offertes par cette première attitude se sont trouvées sérieusement limitées (sans toutefois que cette option soit éliminée). Mais les Américains se sont trouvés, surtout à partir de la Guerre de Sécession, en demeure de réorganiser leur espace pour permettre la participation des Noirs et d'autres groupes ethniques qui avaient été d'abord légalement, puis socialement exclus. Cette seconde attitude, suscitée par le choix pluraliste de l'origine de l'Amérique, revient à comprendre l'égalité dans un sens communautaire plutôt qu'individuel. La valeur essentielle n'est plus ici l'individu livré à lui-même, mais la volonté de la majorité dégagée selon la règle démocratique du suffrage universel.

La première option donne l'individualisme féroce, l'indépendance et la confiance absolue en soi qui sont classiques en Amérique. Cet aspect correspond à ce que Sellers appelle « le syndrome d'auto-nomination » ; sous la forme d'initiatives individuelles, le désir d'égalité crée le redoutable besoin de se porter volontaire et de se nommer soi-même pour gérer l'environnement (11). Nous disons souvent de nous-mêmes : « Après tout, j'en vauds bien d'autres ». Tocqueville l'avait déjà remarqué et disait : « *Si un Américain était condamné à limiter ses activités à ses propres affaires, il se verrait frustré de la moitié de sa vie* » (12). Il n'y a pas ici de hiérarchie divinement ou humainement instituée : le droit d'être volontaire et de s'occuper de tout est accessible à tous. Le volontariat et le volontarisme nourrissent cet idéal d'égalité.

La seule solution de rechange à l'option individualiste qui se soit fait jour en Amérique somme expression de l'égalité est le choix majoritaire, qui revient à se conformer, à faire comme tout le monde (13). Cela n'aboutit le plus souvent qu'à un activisme bavard, mais sans engagement personnel, ou bien à une sentimentalité invincible mais passive. On épouse toutes les « grandes causes », et l'on compte sur les autres, ou sur les autorités auxquelles on a délégué le pouvoir, pour faire quelque chose. Les « bonnes actions » symboliques remplacent alors avantageusement les œuvres de justice, comme se le disent beaucoup d'Américains pour justifier leur crainte de sombrer dans l'individualisme anarchique et brouillon. Le conformisme et la bonne volonté alimentent cet idéal d'égalité.

(10) James SELLERS, *op. cit.*, p. 132.

(11) *Ibid.*

(12) Alexis de TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, New York, 1841, I, 293.

(13) David M. POTTER, « The Quest for the National Character » dans *The Reconstruction of American History*, édité par John Highman, New York, Harper and Row, 1962, p. 197-220.

## Comment peut-on être Américain et catholique ?

L'expérience des catholiques en Amérique est relativement récente. Et surtout, elle est très différente de celle de leurs « ancêtres » puritains et pionniers telle qu'en rendent compte les livres d'histoire. Les catholiques qui ont débarqué en masse à New York ou à Boston étaient des ouvriers de la onzième heure, non pas tant au sens chronologique qu'au sens spatial, pour trouver leur place dans l'espace américain. Cet espace n'était plus si vide. Son âpreté ne résidait plus dans les distances de terres vierges et sauvages, mais dans la force brutale des grandes villes industrialisées.

Bien sûr, certains catholiques furent des ouvriers de la première heure. Ceux du Sud et de l'Ouest étaient installés avant que l'Amérique n'existe. Ce ne sont pas eux qui sont allés en Amérique, c'est l'Amérique qui est venue à eux. D'autres catholiques sont partis vers l'Ouest en même temps que les Anglo-Saxons protestants, et ont fondé des colonies rurales, où l'expérience de la liberté dans l'espace fut très proche de celle du premier rêve américain.

Mais pour la très grande majorité des catholiques, la difficulté de leur situation se résuma à deux questions : qu'est-ce qu'être catholique ? et qu'est-ce qu'être américain ? Au départ, ils surent beaucoup mieux répondre à la première question qu'à la seconde. Ils avaient des liens plus étroits, à la fois ethniques et religieux, avec l'Europe. Ils attachaient plus d'importance que les autres Américains à la tradition, dans la théorie comme dans la pratique. De plus, ils étaient soumis à des dirigeants hiérarchiques, d'abord français, puis irlandais qui parlaient le langage non-démocratique du passé et les pressaient de s'américaniser tout en restant fidèles au souverain pontife (qui, pendant longtemps, fut aussi un chef d'Etat européen).

Les catholiques américains savaient que les traits caractéristiques du catholicisme représentaient ce que leurs compatriotes détestaient le plus. La plupart des catholiques étaient blancs ; certains seulement étaient anglo-saxons ; mais aucun, et pour cause, n'était protestant. La citoyenneté américaine leur est venue par conquête, par traité, ou du fait d'un étrange mélange de compassion et d'opportunisme de la part d'un pouvoir et d'un peuple dont les racines n'étaient pas les leurs.

Les « hordes » d'immigrants catholiques ont pénétré dans un empire protestant comme une minorité ethnique, religieuse et économique. On essaya parfois de les convertir. Mais « *de tels efforts devinrent impopulaires, d'abord parce qu'ils n'aboutirent à rien, ensuite parce que trop de catholiques n'avaient même pas les origines ethniques qui leur auraient permis de devenir des protestants acceptables* » (14). Ainsi, soit parce qu'ils ne pouvaient être assimilés dans la société américaine, soit parce qu'ils s'y refusaient délibérément, les catholiques restèrent en marge. « *Garder la foi des immigrants et construire une vigoureuse sous-culture catholique devint alors la préoccupation essentielle de l'Eglise américaine* » (15). Même à cette époque, néanmoins, la réussite de la hiérarchie dans ce que l'on appelle maintenant l'édification d'un « ghetto catholique » ne fut appréciée ni des protestants américains qui y virent une

(14) Martin MARTY, *op. cit.*, p. 127.

(15) David J. O'BRIEN, *The Renewal of American Catholicism*, New York, Paulist Press, 1971, p. 74.

activité « non américaine », ni des catholiques européens qui y virent une oeuvre non catholique.

Les catholiques immigrés (ou leurs descendants) ressentirent alors le besoin de prouver qu'ils étaient de vrais Américains aussi bien que de fidèles catholiques. S'ils s'engagèrent dans les forces armées dans des proportions beaucoup plus importantes qu'aucune autre partie de la population, ce n'est pas seulement parce qu'ils appartenaient aux couches sociales les plus défavorisées. De la même manière, leurs écoles servirent à la fois à américaniser et à promouvoir la foi. De ces efforts naquit une sorte de super-loyauté à la patrie et au Pape (16). Les possibilités de contestation adulte s'en trouvèrent considérablement limitées, et les jeux typiquement adolescents de la révolte gratuite ou de la conformité engourdie n'en devinrent que plus attrayants (17).

Pour ces Américains catholiques, l'élection de John F. Kennedy et celle d'Angelo Roncalli, suivies par le Concile Vatican II et par un certain « malaise dans la civilisation », ne signifiaient que très provisoirement que les catholiques étaient « arrivés » en Amérique et que le catholicisme s'était « ouvert », assoupli et s'américaniserait plus facilement. En réalité, ces événements marquèrent une étape nouvelle dans la difficulté d'être à la fois catholique et américain. La plupart des catholiques surent désormais bien mieux répondre à la seconde question (qu'est-ce qu'être américain ?) qu'à la première (qu'est-ce qu'être catholique ?). Et tandis que certains théologiens protestants se mettaient à envisager avec plus d'optimisme le rôle que pouvait jouer le catholicisme dans l'avenir, nombre de catholiques commencèrent à se demander si les vieilles questions sur la spécificité du catholicisme avaient encore un sens. Le problème de l'autorité et de la liberté (du contrôle extérieur sur l'espace vital) prit une acuité nouvelle. Le passé catholique américain fut bientôt réinterprété de points de vue largement contradictoires. Les libéraux voulurent doubler le cap du passé et manquèrent le port. Les conservateurs manquèrent le bateau qu'ils prirent pour une nef de fous. Les uns comme les autres s'embarquèrent sur les vieilles antinomies des idéologies européennes (progressiste-réactionnaire, droite-gauche, etc.), qui ne sont en réalité ni américaines, ni catholiques, et par conséquent ne résolurent aucun de leurs problèmes.

### L'avenir catholique de l'Amérique

C'est parce qu'ils se trouvent depuis toujours dans une situation de conflit fécond que les catholiques américains peuvent apporter dans les efforts de renouveau de l'Eglise catholique les richesses de l'expérience américaine, et dans les tentatives de régénération de l'Amérique les trésors de la tradition catholique.

Le théologien protestant Langdon Gilkey a écrit que la plus grande espérance d'avenir pour le christianisme reposait sur les épaules des catholiques, en Amérique et ailleurs (18). Il a relevé certains éléments propres à l'Eglise catho-

lique, qui non seulement expriment une conception authentiquement biblique du peuple de Dieu, mais encore contiennent les perspectives les plus fécondes pour l'avenir du christianisme, en raison de leur impact et de leur pertinence aujourd'hui. Pour Gilkey, la richesse la plus précieuse de l'Eglise romaine est son caractère catholique ou universel, qui permet à tous ses membres de se sentir membres du Corps mystique du Christ, par-dessus les barrières des classes sociales, des races et des cultures. C'est une unanimité, une communion dont les Américains ont désespérément besoin aujourd'hui.

Gilkey dégage quatre aspects de cette expérience de foi catholique. La communauté ecclésiale apprécie d'abord la tradition (et donc le temps) à sa vraie valeur : « A un âge séculier, où l'on ressent peu le besoin de racines historiques, et dans une religion fondée sur des faits historiques, mais de plus en plus exclusivement orientée vers le présent et l'avenir, une telle conception de la tradition peut être une grande force .» (19). En second lieu, il y a « la grâce de la charité » : un amour tout simple de la vie, une acceptation paradoxale de la faiblesse humaine dans l'exercice de la charité et l'exigence d'une justice absolue dans le monde. Troisièmement, les catholiques ont un sens unique de la présence sacramentelle du Dieu vivant : « Le principe catholique de communication du mystère divin dans la vie humaine la plus concrète, par une riche variété de symboles, pourrait bien se révéler le moins anachronique, le moins 'superstitieux', le moins restrictif de tous » (20). En dernier lieu, on trouve dans l'histoire du peuple catholique une tendance irrésistible à la « rationalisation » : « une insistance pour que le mystère divin manifesté dans la tradition et la présence sacramentelle soit autant que possible pénétré, défendu et expliqué au moyen des réflexions rationnelles les plus rigoureuses » (21).

Gilkey souhaite en fait que chacun de ces éléments du catholicisme soit adapté pour devenir créateur dans le monde moderne. Je ne comprends pas la conscience catholique d'aujourd'hui et n'envisage pas son « adaptation » exactement de la même manière que Langdon Gilkey. Il est néanmoins très positif que l'on commence à découvrir les possibilités qu'offre le catholicisme pour l'avenir, précisément à un moment où, pour nombre de catholiques, le désespoir déconcerté aboutit à une perte douloureuse de leur identité.

Pour que les possibilités créatrices du catholicisme soient libérées, il faudra que les blocages d'aujourd'hui soient remis en cause par des réflexions plus approfondies, des engagements plus radicaux et plus charitables (dans tous les sens du terme). Beaucoup trop de catholiques, libéraux et conservateurs, font leur le jugement ironique de Gibbon, que « l'histoire contemporaine se ramène au catalogue des crimes, des aberrations et des malheurs de l'humanité » (22). Ils ne diffèrent que par la liste qu'ils dressent des crimes et des coupables. Les conservateurs s'identifient à l'expérience passée du catholicisme américain et restent attachés aux traditions patriotique et fidéiste. Les libéraux s'identifient à tout ce qui est moderne et récent dans l'expérience catholique. Tout ce qui est nouveau et ne vient pas d'Amérique est rapidement assimilé, car c'est pour eux, en un sens, la Révélation aujourd'hui.

(16) Dorothy DOHEN, « The New Quest of American Catholicism », dans *The Religion of the Republic*, édité par Elwyn A. Smith, Philadelphie, Fortress Press, 1971, p. 85.

(17) *Ibid.*

(18) Langdon GILKEY, *Catholicism Confronts Modernity, A Protestant View*, New York, Seabury Press, 1975.

(19) *Ibid.*, p.17.

(20) *Ibid.*, p. 19.

(21) *Ibid.*, p. 21.

(22) Cité par Marvin R. O'CONNELL, « Clio and Aggiornamento : the Misuses of History », dans *International Catholic Review : Communio*, 2 (1975), 400.

Mais si les catholiques américains doivent tenir leurs promesses, ils ne peuvent le faire qu'en tant que communauté unie. Abraham Lincoln avait compris que les liens qui faisaient l'unité du peuple américain ne pouvaient pas être rompus par une ligne de partage géographique entre le Nord et le Sud, la conception spatiale de la liberté se révélant en l'occurrence inadéquate (23). Les catholiques américains devraient encore mieux comprendre que la consécration de leurs différences par la division en « partis » et factions relève d'une fausse conception de la liberté chrétienne. Elever le débat par la critique, la réflexion et la prière ne revient pas à élever la voix, mais le niveau de notre espérance. Car c'est mettre en oeuvre les conditions nécessaires pour que la grâce de Dieu nous convertisse tous.

En pressant de dépasser les petites querelles d'aujourd'hui entre ces frères ennemis que sont libéraux et conservateurs, le catholicisme américain n'est pas riche de promesses pour le christianisme seulement, mais pour l'Amérique aussi.

Reprenons l'analyse de Philip Slater, qui montre que trois désirs humains fondamentaux sont expressément et gravement frustrés par la culture américaine (24). Il y a d'abord le désir de communauté (vivre en collaboration confiante avec ses concitoyens pour former un peuple concret). Ce souhait est directement réprimé par l'accent mis en Amérique sur la vie privée et la concurrence. Il y a ensuite le désir d'intervenir personnellement dans les problèmes de la société qui concernent chacun. Cette aspiration est directement frustrée en Amérique par ce dogme qu'il faut éviter les problèmes embarrassants (désengagement par la fuite et le recours aux gadgets de la technique). Il y a enfin le désir de dépendance (que tous partagent dans l'interdépendance la responsabilité de contrôler leurs instincts et d'orienter leurs vies dans une direction commune). Ce souhait est explicitement refoulé en Amérique par le privilège accordé à l'indépendance et à l'individualisme. Slater remarque que, contrairement à ce que l'on croit, les Américains ne sont pas des héros tragiques qui luttent virilement contre l'oppression de la société. Car chacun d'eux se fait très tôt et très ardemment l'auteur des complexes dont il souffre.

Les catholiques américains n'ont pas seulement intérêt à ce que ces problèmes soient résolus et à ce que ces aspirations reçoivent au moins un début de satisfaction. Car ils sont ceux qui disposent des plus grandes ressources pour y parvenir. Être catholique en effet, c'est prendre conscience d'appartenir à une communauté qui ne vit pas plus de concurrence et d'intimité jalousement gardée que de grégarisme. Vivre en catholique, c'est associer la tolérance dans la charité avec un souci de justice sans compromis, qui excluent le « chacun pour soi » tout autant que le conformisme passif. Vivre en catholique, c'est faire l'expérience de la présence sacramentelle de Dieu à travers des signes concrets qui provoquent à confronter les problèmes personnels et collectifs à bien davantage que des gadgets, pour affronter directement dans la foi, l'espérance et l'amour, l'impulsion diabolique à prendre la fuite sous prétexte d'aller de l'avant. Vivre en catholique, c'est créer l'espace sur terre pour la liberté dans la dépendance filiale, en attendant la fin des temps et le retour du Fils.

(23) Sidney MEAD, *op. cit.*, p. 251. Voir aussi, du même auteur, *The Lively Experiment*, New York, Harper and Row, 1963, chap. V.

(24) Philip SLATER, *The Pursuit of Loneliness*, Boston, Beacon Press, 1972. Voir aussi Margaret MEAD, « *We are all Third Generation* », dans *The Character of Americans*, édité par Michael McGiffert, Homewood, Illinois, Dorsey Press, 1967, p. 131-143.

Au moment de fêter son deux-centième anniversaire, l'Amérique est encore une terre de promesses. C'est peut-être autre chose que ce qu'annonçait son passé, et plus encore, que lui promet le catholicisme qui y a pris racine.

**Val J. PETER**

(Traduit de l'anglais et adapté par Jean Duchesne)

Val J. Peter, o.s.b., est professeur associé de théologie à Creighton University (Omaha, Nebraska), et membre du Comité de Rédaction de l'édition américaine de *Communio*.

Michel COSTANTINI :

## La dialectique finira-t-elle par ne plus casser de briques ?

Questions à la C.F.D.T. après son 37e Congrès

*La seconde centrale syndicale française ne se reconnaît plus de référence chrétienne, mais les chrétiens y restent nombreux. Permettront-ils de dépasser un simple renversement de la dialectique maître-esclave, pour que soit reconnue une autre manière d'envisager les rapports entre groupes sociaux ?*

Le nouveau visage que le syndicat issu de la Confédération française des Travailleurs Chrétiens vient d'achever de se donner en cette fin de mai 1976 intéresse la réflexion théologique à double titre. D'abord en raison de l'origine de la C.F.D.T. et des convictions actuelles de la majorité de ses adhérents ; ensuite parce que, derrière les positions et les propositions du congrès d'Annecy, la compréhension de l'historicité qui s'y implique peut être, ou n'être pas, chrétienne (1).

### Détournement de la violence

Qu'il s'agisse d'organiser à l'avance ou d'expliquer après coup la pratique quotidienne des revendications, des contestations, des grèves ou des actions anti-institutionnelles, deux attitudes sont imaginables, deux conceptualisations possibles. Pour simplifier, la première prendra nom *lutte des classes* et la seconde

*lutte anti-dialectique*. Mais il doit rester bien clair que, dans la réalité des discours tenus, l'emploi de l'une ou l'autre des expressions « lutte des classes », « lutte de classe », « lutte anti-hiérarchique », « lutte anti-capitaliste » peut renvoyer tantôt à l'une, tantôt à l'autre de ces deux conceptualisations. C'est d'ailleurs en grande partie de là que découle l'ambiguïté de ces propos.

De deux choses l'une, donc. Ou bien on se situe soi-même dans la position de l'esclave (de l'opprimé, du prolétariat, des forces populaires, etc.) et on lutte contre le maître (la bourgeoisie, le patron, l'Etat-patron), etc.) ; on dénonce sa violence (l'offensive du pouvoir), et on en use réciproquement (la défensive doit se muer en une puissante offensive). Le but essentiel consiste alors à opérer le « *renversement d'ensemble du rapport de forces* » (2). La dialectique fonctionne : du vieux surgira à travers tous bouleversements, le neuf. Mais la nouveauté se fondera sur une relation identique à celle qu'on récusait, où des acteurs différents joueront les deux seuls rôles possibles : concrètement, nous retrouverons n'importe quelle oppression, par un parti, un appareil d'Etat, une bureaucratie, éventuellement *cet raffinement de la lutte des classes* » que sont les gardiens des camps (3). Faut-il dire alors « *qu'après la chute de l'ancienne société, il y aura une nouvelle domination de classe, se résumant dans un nouveau pouvoir politique* » (4) ?

Marx, on le sait, répond négativement, parce qu'il assimile la position d'esclave aujourd'hui à la classe ouvrière. Cette dernière, du fait de ses « *souffrances universelles* » (5) se transmue en Prolétariat, entité à former, à forger, dont l'attribut principal est la vocation à l'universalité. Dès lors, en s'émancipant, un tel esclave ne peut qu'« *émanciper toutes les sphères de la société* ». L'antagonisme qui oppose Maître et Esclave peut alors s'achever en suppression universelle des antagonismes, en instauration de l'harmonie universelle. Mais cette réponse suppose résolu *a priori* deux problèmes dont la solution correcte semble pouvoir être donnée seulement *a posteriori*. Le premier est celui de la différence entre l'universalité de la classe ouvrière et celle de toute autre classe dominante : s'il est vrai que *toute nouvelle classe qui prend la place de celle qui dominait avant (...) est obligée de donner à ses pensées la forme de l'universalité* § (6), on peut se demander pour quelle raison cet ancien esclave-là ne ferait pas lui aussi prévaloir, sous les espèces de l'universel, ce qui ne serait en fait qu'un intérêt de classe particulier. Le second est celui du fractionnement de la classe ouvrière : il est actuellement bien visible, par exemple dans le fossé qui tend à se creuser entre responsables (militants activistes, permanents...) et simples adhérents. Au nom de quoi pourrait-on postuler qu'il ne se reproduirait pas en cas de victoire de l'esclave, et par ce biais, ne relancerait pas la dialectique, redistribuant les relations d'aliénation, changées de nature certes, mais néanmoins persistantes ? Quoi qu'il en soit, la proposition selon laquelle *la destruction de la société capitaliste amènera la suppression de l'exploitation et de l'aliénation* » (7) et toutes les positions connexes, ressortissent à ce type de conceptualisation.

(1) Les principales catégories qu'on utilise ici sont empruntées à l'ouvrage fondamental du Père G. Fessard, *De l'Actualité Historique*, Paris, DDB, 1960. Par ailleurs, on utilisera essentiellement le rapport général du 37e Congrès de la C.F.D.T., publié en supplément au n° 1590 de *Syndicalisme-Hebdo*, sous le titre « Rapport » ; et l'ouvrage collectif de E. Maire, F. Krumnov, A. Detraz, *La C.F.D.T. et l'Autogestion*, Paris, Cerf, 1973, 94 p., ici cité sous le titre de *Autogestion*. On se référera aussi à André Glucksmann, *La cuisinière et le mangeur d'hommes*, Paris, Seuil, 1975, notamment p. 11 (sur le « Nouveau ») et p. 42-50 (sur l'esclave — le « bouseux »).

(2) Avant-propos du « Rapport » paragraphe 29, publié dans *Syndicalisme-Hebdo* n° 1584.

(3) « Camarade Staline », poème d'un prisonnier de camp sibérien.

(4) Karl Marx, *Misère de la Philosophie*, II,5, éd. Pléiade, p. 135.

(5) Citation (de Marx) et commentaire : Fessard, *op. cit.*, p. 169.

(6) K. Marx, *L'idéologie Allemande*, Editions sociales, p. 88.

(7) Rapport d'Orientation du Congrès Académique du S.G.E.N.-C.F.D.T. de Versailles.



Ou bien, et c'est l'autre attitude possible, le point de vue de l'esclave est admis comme parcellaire, loin de porter l'attribut d'universalité. Le point de vue de celui qui ne maîtrise pas se justifie pour deux raisons, qu'on indique seulement ici : parce que le point de vue du Maître est celui de la stabilité, de l'état maintenu et vise ainsi à nier que le neuf puisse advenir, ou doit advenir ; parce que, autant la maîtrise est l'espace de la fermeture, du refus, cet espace d'où l'entrée vers le Royaume n'est pas aisée, autant l'espace de l'humilié et de l'offensé est celui de la réceptivité au Nouveau (8), s'il est vrai que « *aux humbles Dieu dévoile ses secrets* » (*Siracide 3, 19*). Prendre position pour le point de vue de l'esclave, c'est alors se placer dans la meilleure situation pour promouvoir et recevoir le Nouveau qui peut être engendré à travers les éventuels bouleversements. C'est aussi, en reconnaissant ce point de vue comme fragmentaire, renoncer à maîtriser l'évolution (par exemple avec une analyse qui nous dirait à combien nous sommes du but, et quel est le « mouvement réel » de la « marche de l'humanité »). Car le Nouveau vient où on ne l'attend pas ; le Nouveau vient là où on ne le reconnaît pas (9). Mais il est au moins sûr que rien de neuf ne peut advenir à l'histoire sans que soit critiquée la maîtrise en tant que telle, sans qu'on ait visé à la rendre inefficace, sans qu'on ait dénoncé et démonté son caractère irrationnel — et proprement blasphématoire puisqu'elle est l'accaparement d'un pouvoir qui appartient à Dieu seul (il n'est de hiérarchie que sacrée).

S'installant alors au lieu d'où part l'abolition des rapports de maître à esclave, en participant à la vie de Celui qui n'a pas retenu ses privilèges de maître et s'est fait esclave (10), on est alors habilité à tout mettre en œuvre pour travailler ces rapports jusqu'à les transformer. On est habilité à poser la question, devant l'oppression d'une personne, mais aussi d'un groupe, ou d'une classe définie par son rapport à la production : « *De quel droit écrasez-vous mon peuple et osez-vous broyer le visage des pauvres ?* » (11) ; et devant la possession des biens : « *De qui les tiens-tu ?* » (12). On est en mesure de récuser toutes pratiques « avilissantes » (fonctionnement hiérarchique des entreprises, notation des personnels) ou « aliénantes » (rémunération au rendement, à la pièce), de prôner des outils — tels statut et grille uniques — « *propres à unifier les travailleurs et (à) réduire les inégalités* » (13). Chaque fois qu'on réclame des instances d'expression et d'action pour chacun, là où il se trouve, dans son atelier, dans son entreprise, son quartier, chaque fois qu'on cherche le biais grâce auquel il est possible de « *briser les schémas hiérarchiques, démasquer l'autorité paternaliste, remettre en cause les structures et les manifestations d'oppression et de domination à tous les échelons* » (14), alors quelque chose s'opère dans l'histoire qui amenuise ou défait l'exercice — et pas seulement l'exercice aveugle — de la domination.

(8) Dans la notion, qu'il faudrait préciser, de Nouveau, la majuscule indique le Christ, en tant que, pour saint Irénée, il nous advient comme la nouveauté en personne : « Sachez que le Seigneur a apporté toute nouveauté en apportant sa propre personne annoncée par avance » (*Contre les Hérésies*, IV, 34, éd. « Sources Chrétiennes », p. 847).

(9) Sur le *kainos/novum*, qui se distingue de l'avenir historique, ou de tout ce qui pourrait se penser à partir d'un avenir, on pourrait se reporter à notre étude, « Le temps de la patience », *Résurrection* n° 42, Paris, 1973, pp. 8-25. La citation qui précède est de Marx, *Idéologie Allemande*, p. 69-70.

(10) *Philippiens* 2,6.

(11) *Isaïe* 3,14-15.

(12) Saint Basile, *Homélie*, VI, 7.

(13) « Rapport », p. 36.

(14) *Ibid.* p. 69, puis 62.

Dans cette perspective, les contre-pouvoirs, les contre-institutions qui prétendent, tout en proposant une alternative aux institutions existantes, mettre à jour la négativité que ces dernières comportent, représentent un espace de libération où la dialectique du Maître et de l'Esclave est détournée de son fonctionnement ordinaire (15). On sait que la prise en mains de la production à un moment donné par ceux qui n'en ont pas le « droit », le contrôle de leurs conditions de travail par ceux qui n'ont d'autre habitude que de les voir réglées par des circulaires ministérielles (ou autres) représentent des embryons de contre-institutions. L'attribut spécifique de la lutte à mort, la violence, ne s'abolit pas pour autant, on le voit. Violence de l'institution ou de la révolte, du langage officiel, du discours revendicatif, voire du silence, toutes restent inhérentes à l'historicité. Le détournement de la violence consiste en ce qu'au lieu d'être employée au bénéfice de la relation du maître et de l'esclave, qu'il s'agisse de la conserver ou de renverser, elle vise à modifier et la nature et l'existence même de ce rapport. L'ennemi est moins le maître (ou l'esclave) que le rapport de maîtrise.

**La question première est donc de savoir si la C.F.D.T. en fait — qu'importe le discours — met en œuvre un processus revendicatif qui aboutisse à l'inversion des rapports de pouvoir, ou, au contraire, à ce qu'on peut appeler leur modification (16).** De savoir si ses militants tentent de lutter à l'intérieur de la dialectique canonique — esclave contre maître vers la suppression (illusoire) et la redistribution (bien réelle) des pôles de maîtrise —, ou s'ils engagent le processus de leurs actions inachevées et fragmentaires contre le fonctionnement même de cette dialectique.

#### a. Le mystère du rapport de l'homme à l'homme »

Lutter contre cette trop élémentaire mécanique de la lutte à mort, c'est déjà reconnaître que plus fondamentale, plus originaire est la mécanique de l'union, de la lutte amoureuse où s'engendre la réalisation objective commune. Comme expérience de l'unification, la dialectique de l'homme et de la femme — où t le rapport de l'humain à l'humain » s'exprime de façon « *non-équivoque, décisive, évidente, nue* » (17) — précède et fonde celle du Maître et de l'Esclave comme expérience de la scission. Aux deux termes dissociés, elle est toujours présente : t *Elle agit en eux, sans même qu'ils l'aperçoivent, pour diriger la lutte vers sa solution* (18). Les actions inachevées et fragmentaires se justifient non pas en accomplissant le chronologique, en le menant vers sa fin ultime, mais en recelant le pouvoir d'en modifier la valeur. L'agir modifie l'historicité d'une double façon : recto, en distordant les rapports donnés de Maître à Esclave ; verso, en travaillant à mettre en jeu initiative et accueil, don et réception réciproques.

Reconnaître le jeu de cette dialectique, c'est refuser d'attendre la fin des aliénations pour la promouvoir, d'attendre l'avènement du Prolétariat pour croire possibles les actualisations ponctuelles et précaires de l'association. Un responsable révéral de la C.F.D.T. entendait « *agir de telle façon que l'Amour puisse de plus en plus imprégner les structures sociales, politiques, économiques et tous les rapports humains.* » (19). Il n'oubliait pas qu'il faut tendre, au sein

(15) Sur l'action anti-institutionnelle, cf. R. Lourau, *L'analyseur Lip*, Paris, UGE, 1974.

(16) « Rapport », p. 59.

(17) K. Marx, *Manuscrits de 1844*, éd. Pléiade, t. II, p. 78.

(18) G. Fessard *op. cit.*, t. I, p. 169.

(19) F. Krumnov, *Croire ou le feu de la vie*, Editions Ouvrières, 1975, p. 142, puis 109.

même des luttes, à l'unification des volontés humaines, ni qu'il existe la voie de modestes créations communes, nées de l'amour et engendrant l'amour. Sur cette voie, le conflictuel et l'anticonflictuel se reconnaissent pour soubassement le *mutuel*, sans pour autant nier leur rôle propre dans la confection de l'histoire. « *Tant de conflits violents, ajoutait-il, ne doivent pas empêcher de discerner l'Amour comme la base sur laquelle (l'homme) peut et doit construire son destin* ».

Chaque fois que la revendication demande l'institutionnalisation d'instances de fraternité (réorganisation de la Sécurité sociale, retraite complémentaire, etc.) ou d'instances décentralisées et communautaires (maison médicale de quartier ou unités sanitaires de base, etc.) ; chaque fois aussi qu'une mutuelle fécondation est sollicitée — qu'il s'agisse d'appeler les « *ingénieurs, organisateurs et spécialistes... de développer et coordonner (la) créativité (des travailleurs) muselée par les schémas de décision hiérarchiques* » (20) ou de « *démontrer que les propositions (sur le plein emploi et le meilleur emploi, sur l'embauche d'effectifs suffisants) sont d la fois cohérentes et crédibles* » (21) : chaque fois s'avance une autre dialectique dont le but n'est pas l'asservissement, mais le « contrat », « l'alliance », « l'entente » (plutôt que le compromis, qui n'est qu'un moment, semble-t-il, de l'autre dialectique). Dans ce cadre-là peut se définir une juste stratégie de la négociation : celle-ci ne doit pas être conçue sur le modèle offensive-défensive (quand il faut l'obtenir par la grève et que le préalable de la négociation, voire son seul but, devient la levée des sanctions aussitôt prises par le Maître) ; et simultanément, même si le rapport de force provisoire est favorable, les objectifs revendicatifs doivent écarter tout maximalisme (22).

**La question est alors de savoir** si la C.F.D.T. ne prend appui que sur le rapport engendré par la bipolarité Maître-Esclave. Auquel cas elle s'attarde à considérer la seule opposition patronat-classe ouvrière, ou encore monopoles-t nouveau bloc historique » : mais cette dernière notion n'est qu'un aménagement, devant l'impossibilité de répéter l'équation entre une collection d'individus (opprimés), une catégorie homogène (classe ouvrière) et le moteur de l'histoire (Prolétariat). Cet aménagement permet de conserver la bipolarité, et de ne pas reconnaître la spécificité de tous autres pôles réels de la dialectique. Cette reconnaissance serait un premier pas : l'aliénation spécifique des femmes, ou des cadres, des immigrés ou des « jeunes », etc., ne doit pas seulement être comprise comme un *trait* qui diversifie la classe ouvrière. Cette aliénation se retrouve dans d'autres classes et n'est pas uniformément d'essence économique. Elle détruit simplement la bipolarité du champ dialectique. C'est dans ces conditions que le syndicat peut se voir attribuer une nouvelle vocation : il devient le lieu rassembleur où l'ensemble des mouvements en lutte contre le rapport d'asservissement peut, se transcrivant en termes politiques (par exemple), « *acquérir une signification générale* » (23). Il n'est plus le porteur de la valeur universelle du Prolétariat, mais « *l'opérateur politique des mouvements sociaux* ». Si la C.F.D.T. se comporte ainsi, elle ne pourra plus reléguer les réalités sociales extérieures au monde ouvrier au rang d'adjuvants des deux acteurs-sujets de l'histoire que seraient bourgeoisie et prolétariat. Paysans et intellectuels, petits-bourgeois ou lycéens seraient alors capables, dans cette perspective, de poser des actes collectifs historiques — actes

(20) *Autogestion*, p. 59.

(21) « Rapport », p. 35.

(22) Voir *C.F.D.T.-Aujourd'hui*, n° 19, mai-juin 1976, p. 15-28.

(23) *Ibid.*, p. 79 et 80.

d'initiative ou d'accueil — et non pas seulement des actes d'appoint tantôt à gauche, tantôt à droite, selon la conjoncture (24).

La C.F.D.T. accepterait alors de voir s'actualiser en chaque individu ou chaque groupe un moment de l'une ou l'autre dialectique, s'interdisant de distinguer artificiellement entre « moteur » et t alliés  $\Lambda$ . Alors il lui faudrait rassembler les volontés non pas autour de leur commune situation dans le mécanisme où alternent Maître et Esclave, mais féconder des propositions résultant d'une union, « *cimenter la mobilisation populaire sur la base d'un projet positif et non pas sur une somme de refus r* » (25). D'où une exigence qui est finalement d'une grande acuité. Car s'il est ordinaire de stigmatiser la collaboration de classes, il faudra discerner et dissocier la collaboration que propose le Maître dans son hypocrisie (26), et celle qui s'instaure par l'interaction de l'initiative et de l'accueil, celle dont naît l'oeuvre « *où prend corps l'unité des partenaires* ». Certes, la position de la centrale syndicale sur l'échiquier des forces politiques, et la tradition marxiste dont elle tend à singer les attitudes, bien que « *tant d'horreurs aient été commises en son nom* » (27), lui interdisent partiellement de prendre en charge la dialectique de l'unification. Néanmoins, dans la mesure où précisément elle cherche à déplacer les affrontements du plan économique-social au plan proprement politique, et envisage de ce fait une « *mutation de la lutte des classes.* » (28), Il n'est pas impossible de penser que ce passage favorisera le renouveau du rapport Homme-Femme, expression du rapport de l'humain à l'humain (politique), et non du rapport de l'humain à la nature (économique), thématiquement par la relation du Maître à l'Esclave (29).

**« Un jour pourtant un jour viendra couleur d'orange »**

Les mécanismes dialectiques sont universels et méritent d'être pensés comme tels : ils investissent les individus et les collectivités, ils les traversent. Le rapport du Maître à l'Esclave s'établit entre groupes, au sein des groupes, entre nous et en nous — de même que la relation de l'Homme à la Femme, présente visiblement dans la différence sexuelle, s'installe aussi « *au plus intime de chaque être humain* » (30). Entre le responsable, en particulier le permanent, et le simple adhérent, un rapport de maîtrise, on le constate trop souvent, peut se développer. Selon les cas, trois modalités peuvent y servir : le savoir (celui qui lit la presse syndicale et celui qui l'ignore), le pouvoir (le responsable mandaté pour certaines questions sera peut-être amené à se déterminer seul et arbitrairement sur des problèmes immédiats — voir l'exclusion, au congrès d'Annecy, du conseiller pour les affaires sociales à l'ambassade des U.S.A. à Paris), et même le vouloir (celui qui consacre du temps aux réunions, et celui qui suit de loin l'agitation des autres). Alors très naturellement s'esquisse un rapport maître-esclave, qu'il est bien difficile d'enrayer. Comme la dialectique investit tout, on la retrouvera

(24) *Bulletin Académique du S.G.E.N.-C.F.D.T. de Créteil*, avril 1976.

(25) « Rapport », p. 60.

(26) Fessard, *op. cit.*, p. 143, puis 167.

(27) Deuxième intervention d'Edmond Maire au Congrès d'Annecy.

(28) P. Rosanvallon, « Le vocabulaire militaire de la lutte des classes », dans *C.F.D.T.-Aujourd'hui*, n° cité, p. 59-70.

(29) Un exemple précis dans le sens de tout ce développement : l'hommage à Jean Sargueil de Maurice Clavel (*Le Nouvel Observateur* du 3 mai 1976).

(30) Fessard, *op. cit.*, t. 1, p. 165.

même dans une pratique qui était pourtant prônée en réaction contre la précédente. La notion d'autogestion des luttes s'oppose à la domination exercée par les membres d'un appareil ; mais elle favorise la prise de pouvoir d'une minorité agissante et parfois seule présente aux assemblées. La fraction des agitateurs, les « *minorités manipulatrices* » dénoncées par le Congrès (31), qui programment des actions sans commune mesure avec les aspirations des travailleurs adhérents, réintroduisent alors, par la double maîtrise qu'elles parviennent parfois à exercer sur la volonté des adhérents et sur celle des responsables, la dialectique même que la notion d'autogestion entendait récuser. Ici comme ailleurs, il faudra toujours se demander si « *le consentement lui-même n'était pas l'oeuvre de la manipulation* » (32).

Lorsque toutes ces relations en cours d'instauration sont démasquées, lorsqu'on se préoccupe de permettre aux adhérents « *d'exercer leur pouvoir de décision dans l'orientation de la section syndicale* », lorsque prôner l'autogestion des luttes signifie que « *les militants n'ont pas de savoir inné, ne peuvent prétendre assumer l'expérience de tous, ont besoin de la réaction et de la créativité des masses x* (33), alors s'amorce un renoncement au schéma bipolaire, et, en même temps, une autre compréhension du mode de présence, diversifié, multiforme, toujours inachevé et toujours renaissant, des dialectiques au sein de l'histoire. Leur interaction indéfinie constitue la trame de l'historicité naturelle et humaine. Toujours inachevé et toujours renaissant, car le « *jour couleur d'orange... où les gens s'aimeront* » (34) n'appartient pas à l'histoire. Il ne s'agit pas de canoniser la lutte en tant que telle, ni de rêver d'une perpétuation indéfinie de l'agitation, dont le but serait l'agitation elle-même. Il suffit de reconnaître que nos actes ne s'additionnent pas en une somme qui deviendrait la synthèse, le Tout de l'historicité, ou, ce qui revient au même, aboutirait à faire passer de la préhistoire de l'humanité à sa véritable histoire non-aliénée. Nos actes sont des brisures du tissu chronologique, des craquèlements légers, des fragments où se reflète plus ou moins de lumière, où s'investit plus ou moins de vérité. Le jour couleur d'orange, nous le connaissons bien, mais nous n'en maîtrisons pas l'avènement dans l'histoire ; ce jour de la Parousie qui nous vient d'ailleurs, nous ne pouvons que le hâter (35), et nous ne pouvons le hâter qu'à remplir tout instant historique, toute minute temporelle du poids, de la force de cet Événement (36).

Qu'est alors toute réalité digne d'intérêt, toute nouveauté à élaborer ? Elle n'est assurément pas le jalon d'un futur utopique, mais l'accueil à cette force, à ce poids. L'association entre travailleurs, la « coalition », ne vaut pas en tant que « premier essai » qui mènera d'abord progressivement, puis brutalement à l'association généralisée comme fondement de l'harmonie universelle. Si elle vaut, c'est dans la triple mesure où elle s'oppose à la dialectique Maître-Esclave, où elle réalise un aspect de la dialectique Homme-Femme, où, en définitive, elle permet de transformer le monde par l'accueil au Nouveau. (La méthode de

détermination proudhonienne qui, à travers les contradictions et leur histoire, découvre le positif d'un acte et cherche la « *formule synthétique x* (37) propre à le rendre plus réceptif en l'occurrence à l'Égalité, n'était pas si mauvaise). Ainsi la réalité à discerner ou à conquérir doit être vue comme *fragmentairement épiphanique*. Le lecture des instants épiphaniques est assurément un exercice périlleux et secondaire, mais l'essentiel réside dans l'accord sur ce rapport de la partie au Tout, du fragment à la Présence — que l'Esprit ait rôdé ou non dans les rues du Quartier Latin en 1968 et aux abords de Palente en 1973. Le Tout, la Présence de Celui en qui toute dialectique s'épuise, se résorbe et se couronne : le moindre de nos actes, dû au moindre de nos frères, est produit en vue, en accueil et en hâte de ce retour sollicité : e *Viens, Seigneur Jésus* » (*Apocalypse* 22, 20). Le moindre de nos actes peut devenir « parousial ».

**La question, pour finir, est alors de savoir** si la C.F.D.T. pense marcher vers la suppression du rapport de domination (société sans classes, abolition de l'exploitation et des aliénations, disparition du syndicat après la victoire du socialisme,...) et choisit de vivre une dialectique à la fois réductrice, puisqu'elle ignore la multiplicité de ses investissements concrets, et totalisante puisqu'elle prétend articuler la totalité des moments historiques sur et vers le Tout du Temps. Auquel cas elle s'illusionne, car s'il est toujours possible et nécessaire de supprimer un rapport donné de domination, il est exclu que s'abolisse, sinon avec l'histoire, le rapport de maîtrise ; ou bien si elle entend regrouper tous ceux qui se veulent les *intendants fidèles*, ceux qui sont soucieux de gérer les instants à eux confiés au mieux de leur réceptivité à la Présence, présence finale, hors histoire, qu'ils attendent et dont ils vivent.

Dès lors, le débat n'est plus entre les « corporatistes » et les « politisés », entre les « réformistes » et les « révolutionnaires », les patients et les pressés, les conscients et les irresponsables. Il est bien entre ceux qui accordent à la classe ouvrière (ou autre) une « valeur messianique » — et le secrétaire général, au congrès d'Annecy, a su mettre en garde contre eux (38) — et ceux qui affirment : « Les dialectiques ne cesseront de casser des briques — et d'élever des architectures — qu'aux derniers jours de la Parousie, lorsque reviendra celui en qui et par qui « *il n'y a plus ni Maître ni Esclave, ni Homme ni Femme, ni Juif ni Grec* ». C'est au prix de ce choix que la C.F.D.T. ne se vouera pas — soit qu'elle se laisse absorber par le seul syndicat qui puisse jouer sérieusement le pur jeu de la lutte du Maître et de l'Esclave, soit qu'elle lui serve de relais — à la disparition ou à l'insignifiance.

Michel COSTANTINI

(31) Résolution finale votée le 18 mai 1976.

(32) Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Paris, éd. de Minuit, 1968, p. 141.

(33) *Autogestion*, p. 18.

(34) Aragon, *Le fou d'Elsa*.

(35) Nous entendons cette expression non pas au sens où nous pourrions presser la parousie du Christ, mais où nous ne la pressons jamais autant qu'en l'attendant, d'une « ardente patience » : en prenant chaque instant qui nous en sépare non comme un retard, mais comme un don.

(36) Voir M. Costantini, « Le non-sens de l'histoire », *Résurrection* n° 35, Paris, 1971, pp. 44-63.

(37) Proudhon dans *Misère de la Philosophie*, éd. Pléiade, t. I, pp. 84-88.

(38) Deuxième intervention d'Edmond Maire au Congrès d'Annecy.

Michel Costantini, né en 1949. Ecole Normale Supérieure en 1967 ; agrégé de grammaire en 1970. Chargé de cours de sémiotique à l'Université Paris VIII (Vincennes). Militant du S.G.E.N.-C.F.D.T. à Orly. Marié, un enfant.

Luigi GIUSSANI :

## Une expérience italienne : « *Comunione e Liberazione* »

Le fondateur de *Comunione e Liberazione* donne ici la première présentation en français d'un mouvement chrétien qui renouvelle, d'une manière très contestée, mais certainement originale, la participation de catholiques à la vie politique et culturelle italienne.

*Comunione e Liberazione* a vingt ans. On a peu parlé à l'étranger de ce mouvement né parmi les étudiants dans les années 1950, sur l'initiative d'un prêtre milanais, don Luigi Giussani. Le Mouvement a connu une crise interne en 1965-1966, qui s'est aggravée sous le coup des événements de 1968: il en est sorti fort d'environ soixante mille adhérents, comme l'expérience chrétienne de base la plus importante et la plus dynamique de l'Italie d'après-guerre. L'opinion internationale s'est intéressée au Mouvement, ces derniers mois, à cause de sa décision de militer, à l'intérieur de la Démocratie Chrétienne, pour y transformer la présence des catholiques et redonner au «Parti» son âme populaire lentement perdue en trente ans de pouvoir. La jeunesse du mouvement, son dynamisme, le talent de ses orateurs ont pu faire oublier, au milieu des accusations croisées d'« intégrisme » théologique et de « gauchisme » politique, le principe directeur de C Er L: l'expérience chrétienne est un fait historique qui possède, en tant que tel, une fonction politique, sociale, culturelle. Aux accusations d'« intégralisme » (1), C Et L répond en soulignant la dichotomie (le « dualisme ») de ceux qui sont chrétiens « à l'église » et païens ou athées dans leur milieu de travail, dans leur école, dans leur quartier. Fortement représenté à Milan, dans sa région et en Romagne (Rimini), C F L s'étend à toute l'Italie, surtout dans les milieux scolaires et universitaires où il a pris naissance; il offre aux observateurs un exemple saisissant de vie de foi communautaire et ecclésiale, profondément insérée dans les réalités quotidiennes.

J.-R. A.

(1) On rend ici par « intégrisme » l'italien *integrismo*, que trahirait le français « intégrisme ». Alors que la notion d'« intégrisme » renvoie à une revendication indistincte de tout le passé, l'« intégralisme » est une application du christianisme à la totalité des activités et relations humaines. Certains milieux espagnols opposent *integrismo* (fermé) à *integralismo* (fidélité ouverte). La partie « intégration » de l'édition francophone de *Communia* repose sur un certain « intégralisme » (NdIR).

On peut remonter en 1954 pour les débuts du mouvement chrétien qui s'appelle aujourd'hui « *Comunione e Liberazione* », lorsque vous avez quitté les fonctions de professeur au Grand Séminaire de Milan pour y devenir aumônier de lycée. Qu'est-ce qui vous a poussé à abandonner un chemin d'études et d'enseignement ecclésiastiques pour vous intéresser aux problèmes de la jeunesse, à Milan puis dans toute l'Italie ?

Don Giussani : Tout a commencé par un petit épisode, destiné à changer toute ma vie : me rendant sur l'Adriatique pour des vacances, par le train, je me suis mis à parler avec des lycéens et les ai trouvés terriblement ignorants des réalités de l'Eglise ; je fus conduit à attribuer à cette ignorance leur éloignement de la foi et je décidai alors de m'attacher à reconstruire dans le monde scolaire et universitaire une présence chrétienne. J'ai demandé et obtenu de mes supérieurs mon changement de poste et suis ainsi devenu aumônier du lycée G. Berchet. Dès les premiers jours de mon travail, je me rendis compte de la justesse de l'intuition initiale : j'arrêtais dans la cour les garçons qui portaient à la boutonnière l'insigne de l'Action Catholique ou des Scouts, et je leur demandais : s Crois-tu vraiment en Jésus-Christ ? ». Ils me regardaient, surpris par cette question insolite, et je me souviens bien qu'aucun ne m'a répondu Oui ! » avec cette spontanéité vive et franche qui provient d'un enracinement de la foi en profondeur. Je posais aussi, à tous, une autre question : s Selon toi, le christianisme et l'Eglise sont-ils présents dans l'école, ont-ils quelque impact sur la vie scolaire ? » J'obtins le plus souvent comme réponse de l'étonnement ou un sourire. Ceci se passait vers le début des années cinquante, lorsqu'on disait encore que l'Eglise occupait une position solide dans la société italienne ; c'était vrai, à la manière du déclin d'un passé non encore révolu, mais déjà attaqué par des creusets d'hommes nouveaux et de nouvelles sociétés que sont l'école et l'université. Il m'a paru alors évident qu'une tradition (ou, en général, toute expérience humaine) ne pouvait pas défier l'histoire, sinon dans la mesure où elle réussissait à s'exprimer et à se communiquer selon des modalités dotées d'un statut culturel.

L'Eglise était encore solide et forte de son passé, mais cette solidité reposait sur deux facteurs : d'abord la participation de masse au culte catholique, due souvent à la force d'inertie ; et d'autre part, paradoxalement, un pouvoir politique extrêmement mal utilisé du point de vue ecclésial. L'Eglise, comme les partis, ne se rendait évidemment pas compte de l'importance de la créativité culturelle et, par conséquent, se désintéressait des problèmes éducatifs : tout se ramenait à l'augmentation du nombre des inscriptions dans les organisations catholiques officielles. Le contenu de vie de ces organisations se réduisait ensuite (à part quelques moments d'enthousiasme) à un pur et simple moralisme : toute la complexité vivante de l'expérience chrétienne se ramenait à l'observance de quelques commandements (en fait, même pas du Décalogue en entier).

La seule manifestation culturelle était un enthousiasme sollicité, provoqué et entretenu par les cérémonies, moments forts d'une manifestation de masse dans la vie de l'Eglise. Et de fait, les manifestations de masse sont un geste culturel élémentaire, à la portée du plus humble des chrétiens : j'en ai eu pour preuve qu'à peine la manifestation de masse a-t-elle été dépréciée dans l'Eglise (à partir de positions intellectualistes), elle a été reprise ailleurs avec une force renouvelée, au point de devenir le geste culturel et l'instrument politique le plus utilisé durant la crise de 1968. On peut dire des manifestations de masse catholiques des années cinquante ce que l'on peut dire de celles de 1968 (et surtout de celles des années suivantes) : on avait oublié pourquoi on les faisait. Elles risquaient donc de devenir des gestes superficiels, dépourvus de valeur éducative. Ils n'étaient pas

le résultat d'une éducation, et donc d'un développement critique. La personnalité des participants, avec ses racines, restait en dehors, toujours plus perdue. Tout était tenu pour acquis. Il s'agissait bien pourtant, et j'y insiste, de « gestes culturels », parce qu'il est dans la nature de l'Eglise d'être « sacrement », et la sacramentalité de l'Eglise se manifeste dans des signes visibles : ces manifestations de masse étaient certainement des signes. Mais il s'agissait de signes privés de leurs motivations.

Notre tentative naquit donc comme une réponse à cette situation d'absence des chrétiens des milieux concrets dans lesquels la plupart des gens, chrétiens compris, passent une grande partie de leur vie ; comme réponse à une situation où les chrétiens s'autoéliminaient de la vie publique, de la culture, de la réalité populaire, au milieu des encouragements et des applaudissements des forces politiques qui prétendaient les utiliser et les remplacer sur la scène politique italienne.

A partir du moment où la majorité des gens (y compris ceux qui allaient à l'église) était coupée psychologiquement de la réalité du fait chrétien, il convenait de dépouiller le message évangélique de tout ce qui pouvait être secondaire et contingent pour le faire ressortir dans ce qu'il avait d'essentiel. Visions surtout, disais-je, à annoncer ce que le Christ nous a apporté, non pas ce qu'on a pu ajouter au message primitif, et notre annonce en sera plus efficace. Quelle est donc alors l'essence du fait chrétien ? **L'annonce de Jésus-Christ** : c'est là le centre de la vie de l'homme et de son histoire. Et cela se vit en communauté, parce que le Christ, dans l'histoire, se continue dans cette communauté qui est l'Eglise, à l'égard de laquelle les communautés particulières sont comme la main qui caresse : celle-ci n'est pas toute la personne, mais elle est aussi la personne dans le concret d'un geste. Nous utilisons beaucoup alors le mot *communauté* : le concept de *communio* n'était pas encore bien distinct de celui de *communauté* (réalité sociale qui trouve dans la communion son principe propre de vie et d'inspiration), et l'idée de *peuple* était encore vague.

Nous avons commencé ainsi : en parlant de Jésus-Christ, en cherchant à affronter tous les problèmes à partir d'un point de vue chrétien, à partir de ce qui nous paraissait être le point de vue de la parole du Christ, authentifiée par la tradition et le magistère ecclésiastique. Et nous nous sommes réunis pour vivre ce projet. Rien d'élitiste ni d'intellectualiste, mais d'abord une préoccupation existentielle.

**A ce que vous avez dit, C Et L semble être essentiellement une expérience ecclésiale, tandis que l'opinion publique aujourd'hui en connaît Surtout l'aspect d'une grande organisation, bien structurée et très efficace au niveau politique, particulièrement au niveau électoral.**

**Don Giussani** : En effet, notre image actuelle aux yeux de l'opinion publique ne nous paraît pas conforme à ce que nous sommes en réalité et nous en sommes navrés. Nous demandons au Seigneur, et également à l'Eglise, d'être aidés à comprendre le sens de la foi et ses conséquences sur la vie : c'est là notre unique désir. Il n'est certainement pas facile de cerner aujourd'hui le caractère spécifique d'une expérience qui ne veut être que ce que j'ai dit. Nous vivons, en fait, dans une société où l'exigence fondamentale qui germe inévitablement dans tout homme et que l'on peut appeler « le sens religieux », non seulement n'est prise en considération dans aucune autre culture que le christianisme, mais encore est censurée et réprimée. S'il y a aujourd'hui un désir humain violemment opprimé, c'est bien le sens religieux. Il serait du reste intéressant de faire des recherches pour voir quels dommages et quelles déviations naissent de ce reflux dans

le psychisme de l'homme moderne. Et toujours à cause de cette censure, l'Eglise, même lorsqu'on l'accueille comme une présence dont on doit tenir compte, est vue comme un pouvoir politique, soit comme un pouvoir culturel et social, soit comme une tribune de moralité, alors qu'elle est née et s'est miraculeusement maintenue dans l'histoire pour cette unique fin : **donner une réponse exhaustive et définitive au besoin incoercible de l'homme, qui est le besoin religieux**. A mon avis, le sens religieux est la dimension du besoin réel et entier de l'homme, qui se cache dans tous les besoins particuliers. Il en est l'unique horizon, et l'oublier conduit tout effort et tout engagement, même bien intentionnés, à être mystifiés et mystificateurs. La dimension religieuse est la prémisse fondamentale pour répondre de manière adéquate (et donc pas partielle ou illusoire) à tout besoin que l'homme ressent. C'est le facteur d'un équilibre réel sans lequel tout besoin tend à devenir autosuffisant, à prendre des proportions illégitimes, à susciter des problèmes et des solutions déséquilibrés et envahissants, en somme un comportement idolâtrique.

Les deux cultures prédominantes de notre époque, le libéralisme et le marxisme, sont là pour le confirmer : l'un est incapable de comprendre le lien immanent entre l'individu et le grand dessein commun, l'autre ne peut pas comprendre la situation personnelle de l'homme (ou, du moins, reste impuissant devant elle). Tous deux paient le prix de leur situation à l'extérieur de ce contexte ultime et adéquat. Ces deux visions du monde affirment, chacune à leur manière, mais avec une égale conviction, que ce que j'ai appelé « sens religieux » est une mystification, une approche superficielle du véritable problème humain. Elles montrent dans leurs applications pratiques qu'elles ne s'inspirent pas d'une expérience humaine concrète, mais d'une idée abstraite de l'homme, d'une image préconçue, produite par des raisonnements a priori. Il s'ensuit qu'elles sont toujours contraintes de nier ou d'oublier quelque chose, alors que le problème de l'homme, s'il est affronté dans l'horizon religieux, est toujours saisi de manière compréhensive et adéquate.

En réalité, le sens religieux affleure en tout homme, et tout homme est disposé et stimulé à rencontrer le Christ. Mais il ne constitue, en aucune manière, une anticipation ni un produit de substitution de cette rencontre. **Le Christ est la réponse historique — imprévisible et impensable par l'homme — à cette dimension fondamentale du besoin religieux chez l'homme**. Ce qui veut dire que le Christ répond au besoin religieux en se faisant le compagnon de route de l'homme ; petit à petit, tandis que l'homme vit sa propre vie comme fidélité au Christ, se mûrit et se déroule l'expérience de cette réponse comme prémice de la plénitude à venir qui ne peut mûrir et se développer qu'au cœur d'une vie humaine, et non pas parallèlement au cours des années et des événements, comme dans un autre monde. C'est donc une insupportable violence que ce cordon sanitaire (e la religion à l'église ! ») dans lequel on voudrait limiter et contraindre cette dimension propre de l'homme, le sens religieux, et tout ce qui jaillit pour y répondre. Le sens religieux est la dimension de toute la dynamique humaine. Et toute réponse qui y est apportée ne peut pas ne pas rejaillir en quelque sorte sur les autres activités de l'homme dans la cité. Lorsque Jésus dit : t qui me suit aura la vie éternelle et le centuple dès ici-bas », il fait allusion, me semble-t-il, aux conséquences de la vie de foi sur l'expérience quotidienne. C'est pourquoi ceux qui (ignorant la contemporanéité et le lien étroit de ces deux niveaux de la vie humaine) prétendent qu'il faut résoudre d'abord les problèmes socio-politiques avant d'annoncer l'évangile, assèchent le cœur même du message chrétien, où le salut est Jésus-Christ, et Lui seul.

Notre critique s'adresse également à toutes les idéologies non chrétiennes contemporaines, c'est-à-dire aussi bien au libéralisme qu'au marxisme. Il est donc absurde d'en déduire, comme le font certains critiques, que C & L soit pour une « troisième force » sur le plan politique. Notre objection fondamentale aux deux idéologies antagonistes et dominantes est que, pour nous, le problème n'est pas d'accepter ou de refuser le capitalisme — même si par ailleurs il est bien connu que nous sommes pour la transition vers une société qui ne soit plus fondée sur la division et le profit. Une sensibilité commune nous réunit et nous fait sentir une harmonie fraternelle avec tout homme qui cherche Dieu avec sincérité, à quelque organisation religieuse qu'il appartienne.

Nous témoignons cependant que c'est dans la rencontre avec le Christ que le sens religieux trouve une clarté, une limpidité et une capacité d'impact sur l'humain qui sont incomparables, offrant ainsi une force profonde qui renouvelle la capacité humaine pour affronter et changer la vie. Ce n'est pas là une affirmation gratuite, mais une invitation à tous pour tenter l'expérience. **Cette expérience se déroule, croyons-nous, dans le lieu désigné par le Christ pour assurer Sa présence dans l'histoire et Sa rencontre réelle avec l'homme : l'Église de Dieu.** Je me rends bien compte que la foi au Christ contredit les idéologies dominantes : alors que tout aujourd'hui se présente, s'engage, s'oriente ou se combat en termes *d'idées*, les chrétiens affirment que le véritable salut vient d'une *personne*. *Mais cela ne date pas d'aujourd'hui* : de tous temps, l'homme dominé par une conception de type rationaliste ou naturaliste a raisonné selon le schéma suivant : perception des besoins, leur analyse, déduction à partir de cette analyse d'une théorie qui sert comme hypothèse de travail pour une pratique tendant à répondre aux besoins primitifs, astreinte de soi-même et des autres dans les cadres de la théorie ainsi construite et de la pratique conséquente. L'homme se fait donc gouverner par les idéologies, et celles-ci ne peuvent pas ne pas recourir au despotisme pour leur fonctionnement. En fait, toutes les idéologies sont, par nature, partielles. Si parfois elles le reconnaissent en théorie, elles ne peuvent l'admettre en pratique, sous peine de perdre la capacité de mouvoir les masses selon leur propre conception. Elles finissent donc toutes, d'une manière ou d'une autre, en contrainte violente, qu'elles sont portées à justifier ensuite théoriquement.

L'homme religieux, en revanche, est un garant de vie démocratique, par sa conscience critique (la conscience de sa précarité et de la relativité de ses efforts) comme par son respect naturel et profond de l'histoire et donc des traditions des groupes sociaux. Ce sont là, en fait, les sources d'où jaillissent les valeurs nécessaires à notre participation au contexte social. La démocratie est nécessaire pour obéir et respecter le dessein de Dieu, pour ne pas altérer le développement unitaire de l'individu et des réalités sociales. La conscience critique de sa pauvreté, de sa partialité, de son dénuement, dispose l'homme à un devenir qui ne provient pas de lui-même, mais qui s'introduit dans sa vie, dans son histoire, comme une ressource neuve, qui lui demande sans cesse d'être concret, positif, authentique et l'aide à le devenir, qui lui donne énergie et ténacité ainsi que la capacité de se reprendre continuellement, ou, pour le dire en termes chrétiens, une possibilité de pardon : l'annonce du christianisme dans l'histoire est l'annonce qu'un tel devenir est déjà parmi nous, c'est la reconnaissance d'une Présence qui, depuis deux mille ans, est en action au milieu de nous et avec nous. Ce n'est pas une affirmation gratuite : c'est une invitation, c'est un défi à l'homme d'essayer de vivre cette expérience, et d'en découvrir le bien-fondé en l'expérimentant.

**Je vous pose maintenant une question que beaucoup se posent : C & L aujourd'hui, qu'est-ce que c'est ? Comment vivent, dans le fond, les membres du Mouvement, comment l'expérience d'église que vous décrivez se vit-elle dans la pratique de tous les jours ?**

**Don Giussani :** Dans l'Italie d'aujourd'hui, C & L se présente comme un ensemble, vaste et complexe, d'éducation à une vie de foi dans l'Église : c'est-à-dire non pas à une vie individualiste, comprise comme un système abstrait de pensée ou un catéchisme à savoir par cœur, ou un ensemble de rites. Nous aspirons à ce qui est véritablement la foi : reconnaître le Christ présent parmi les hommes, avec son insondable profondeur de mystère, mais d'une présence visible manifestée dans la communauté des croyants. C'est le mystère profond dont Paul parle dans *l'Épître aux Galates* (3, 27-28), et qui touche l'être même du chrétien, membre d'un seul et unique corps, vrai, réel et mystérieux à la fois, le corps du Christ (saint Hilaire parlait d'une « véritable unité naturelle » entre les chrétiens). Cette unité, mystérieuse et réelle, doit se manifester visiblement comme telle dans les contingences de la vie de l'homme. La communion doit devenir de façon existentielle visible et prouvée. C'est à cela que revient tout l'effort de la vie de l'Église. Une telle unité devra trouver des modes d'expression visible, surtout dans le partage des fardeaux les uns des autres, et le pardon réciproque : il faudrait relire ces pages stupéfiantes où Paul rappelle les principes de cet idéal communautaire. Mais cela aura aussi pour conséquence un idéal de jugement commun sur les formes culturelles, sociales, politiques qui nous entourent. Par là, C & L n'est pas seulement ni essentiellement, mais secondairement une forme d'engagement politico-culturel.

Le mouvement ne consiste pas non plus en une série de grands moments de ferveur religieuse séparés les uns des autres. Il n'a pas davantage essayé de réunir une élite culturelle, politique ou religieuse qui n'aurait cherché l'appui de la masse que dans les moments où cet appui lui aurait été nécessaire. **Sa force profonde est de naître d'une expérience de base : C & L s'adresse à chacun en l'invitant à reconnaître la communauté à laquelle il appartient :** communauté de quartier, d'usine ou d'école, composée soit d'adultes, soit d'étudiants, soit de jeunes travailleurs, soit des uns et des autres. Au sein de ces groupes, sous la conduite d'une autorité (de préférence un prêtre), dans une assemblée hebdomadaire, on relit la parole de l'Évangile et on s'efforce de la vivre dans l'actualité, on s'édifie du témoignage des frères, on discute des problèmes qui se posent et des événements qui se produisent ; on s'exhorte à vivre authentiquement la foi ; on projette et on organise des activités communes (on connaît l'engagement important des militants de C & L dans le domaine coopératif, dans des réalisations diverses et souvent importantes) ; on se préoccupe de l'aide matérielle et morale, non seulement aux membres du groupe, mais encore au prochain, qu'il soit proche ou lointain (les groupes de C & L aident les entreprises missionnaires au Brésil, en Ouganda et au Zaïre, sans compter les groupes communautaires dans les pays de l'Est). Le thème proposé, chaque année par les évêques italiens comme méditation pour les fidèles est traité dans des opuscules imprimés et diffusés par nos soins. Chacun est invité à le méditer chaque jour, tandis que les assemblées hebdomadaires essaient de l'appliquer à leur situation concrète.

La vie de la communauté est donc l'horizon global de toutes les activités : nous ne nous limitons pas à tel ou tel aspect de la vie de chacun, au contraire d'autres mouvements spirituels, qui laissent l'homme désarmé dans l'affrontement quotidien avec les idéologies destructrices.

**Pouvez-vous définir les trois dimensions nécessaires de l'expérience chrétienne, que vous avez souvent énumérées : la culture, la charité, la mission ?**

**Don Giussani :** Dès les origines du Mouvement, nous avons défini ces trois « dimensions » de la vie communautaire : la culture, la charité, la mission, comme s'en souviennent bien les membres de la *Gioventù Studentesca* (nom du Mouvement avant 1969).

Nous avons toujours défini la *culture* comme la **tentative d'exprimer et de critiquer de manière systématique une expérience de vie dans son ensemble**. Je cite souvent une phrase de saint Paul, qui me paraît la meilleure définition de la culture : « Examinez toute chose et gardez-en le meilleur ». De ce point de vue, la culture est comme une lumière organique qui ne peut jaillir qu'à l'intérieur d'une expérience effectivement vécue. Une vraie culture naît toujours d'une tradition populaire ; elle tend toujours à exprimer des expériences d'unité populaire. Le concept et le type de culture proposés et appliqués par le libéralisme (et aujourd'hui encore par ses héritiers de la gauche marxiste) sont un tissu d'idées reçues et non critiquées.

Par la dimension de la *charité*, j'ai voulu que les loisirs servent à partager les besoins des hommes, surtout des plus pauvres et des plus démunis. D'où une grande activité auprès des vieillards, des enfants, des handicapés, des prisonniers. A Milan, notre activité se déroulait dans la Bassa, une zone rurale pauvre aux environs de la ville : chaque dimanche, des centaines de garçons et de filles de la *Gioventù Studentesca* quittaient Milan pour aller, avec l'accord des curés locaux, enseigner le catéchisme aux enfants, les faire jouer, et prodiguer un minimum d'initiation technique ou économique aux parents. Certains dimanches, plus d'un millier de jeunes étaient ainsi occupés dans la Bassa, avec une ferveur et une ténacité qui étonnaient tout le monde. Voilà un bon moyen de réaliser ce que le castisme ou le maoïsme entreprennent avec des objectifs essentiellement idéologiques.

La dimension *missionnaire* est liée à des activités d'aide au Tiers Monde entièrement organisées et soutenues par des jeunes. A partir de 1962, en fait, plusieurs membres du Mouvement ont été envoyés au Brésil et aidés financièrement par la base, chaque garçon et chaque fille étant invités à verser des « décimes » à un fonds commun, selon les gains que pouvaient leur procurer de petits emplois. Nous attribuons aux « décimes » une grande valeur éducative : il n'y a prise de conscience effective des besoins de l'autre que si cela a une résonance réelle, pécuniaire, directe, sur la vie de chacun. Pour construire sa propre écclésialité, un mouvement chrétien a besoin d'aider d'autres frères lointains, au sens général d'activités de Tiers Monde ou au sens plus précis d'activités missionnaires, comme nous l'avons fait par la suite en Ouganda et au Zaïre : une vie d'Église est évangélisation.

**Comment s'est développée, dans le Mouvement, la présence des trois « dimensions », la culture, la charité, la mission ?**

**Don Giussani :** Nous avons précédé un courant de civilisation qui conteste le caractère monolithique de la culture. La culture est le fait de développer une réflexion critique et systématique sur l'expérience vécue à partir d'un facteur déterminant. Pour nous, ce facteur déterminant est un événement existentiellement et historiquement décisif, que nous reconnaissons comme la clef de voûte de toute la réalité, comme le principe d'unité de toute l'aventure humaine : le facteur déterminant, génétique, d'une culture est Jésus-Christ.

**Comment une définition de la culture comme celle que vous proposez échappe-t-elle à l'accusation d'intégralisme ?**

**Don Giussani :** Être cohérent d'une manière informée et critique peut difficilement passer pour de l'intégralisme ; ceux qui portent contre nous cette accusation partent de préjugés qui n'ont rien à voir avec tout ce que nous avons dit et fait. Nous n'avons jamais nié que des médiations soient nécessaires et que les méthodes et façons d'agir doivent être adaptées en fonction des lieux et des temps. Du reste, l'impérialisme culturel se démasque toujours par son démon favori : il veut manipuler les positions d'autrui pour les déformer selon ses propres schémas. C'est précisément ce que font bien de nos accusateurs à notre égard.

Selon nous, le monde de la culture est le monde *des* cultures. Comment ce pluralisme laisse-t-il une possibilité de rencontre, de dialogue ? Précisément parce que nous croyons à une identité substantielle dans l'origine, le développement et le destin de l'homme. L'humanité est *une* à l'intérieur du rapport dans lequel elle a été créée. Et cette unité passe à travers l'irréductible variété des modes personnels et collectifs, qui constitue l'histoire de sa mise en oeuvre. La base du dialogue est donc selon nous la commune espérance des hommes : ce n'est ni un doute commun, ni une simple juxtaposition. Le grief d'impérialisme culturel qui nous est souvent fait, provient de cette manière de concevoir la base du dialogue.

Si le dialogue n'a comme fondement (comme l'affirme la culture « laïque ») que la persistance d'un doute commun, alors tout témoin d'une certitude est exclu du jeu. Nous croyons, au contraire, que la persistance d'un doute n'est pas le début du dialogue, mais l'éloignement de l'autre. Au contraire, une espérance commune est ce qui rapproche, ce qui commande de s'adresser à l'autre avec patience et bonté, en restant attentif à toutes les nuances avec lesquelles se développe, chez l'autre, cette espérance. Notre définition de la culture, du reste, n'est ni élitiste ni démagogique. Elle n'est pas élitiste parce qu'elle n'est pas la cogitation de quelque intellectuel : elle reflète l'expérience quotidienne du peuple ; elle n'est pas pour autant démagogique, puisqu'elle renvoie cette expérience vécue à l'analyse critique des instruments scientifiques et philosophiques : nous avons toujours référé cette expérience à une réflexion théorique poussée, comme en témoigne l'activité de notre Centre d'Études Supérieures.

Pour en venir maintenant à la seconde dimension de notre Mouvement, la **charité**, le mot désigne la reconnaissance de l'amour que Dieu a pour l'homme, manifesté dans Son Christ et sa présence libératrice dans l'histoire (par son Église et ses sacrements). Comme conséquence de cette reconnaissance, le mot « charité » désigne l'unité profonde entre l'être propre de chacun et celui des autres. C'est le concept de « partage » qui est à la base de notre activité caritative, car le partage lie celui qui veut aider à la vie de celui qui est aidé. Tout autre type d'action risque, au lieu d'être libération, de devenir une aliénation où sont sacrifiées les personnes que l'on aide ou les valeurs originales qu'elles possèdent en propre. Bien des idéologies d'aujourd'hui. (à commencer par celles qui séparent une « avant-garde » des masses) refusent le partage : ce sont des entreprises totalitaires, qui ne peuvent aboutir qu'à l'aliénation des personnes, à la réification des forces. C'est le cas de toutes les idéologies qui prétendent imposer aux hommes le bonheur qu'elles ont choisi (et le faire, au besoin, par la force). Comme dit Eliot, « pour dissiper les ténèbres, on rêve aujourd'hui de systèmes tellement parfaits qu'il ne serait plus nécessaire à l'homme d'être bon ».

Dans certains milieux chrétiens, on ne pense plus possible d'aborder la réalité sociale et économique autrement qu'à partir de l'analyse marxiste. Or le choix non critique de ce type d'analyse (comme l'adhésion à des partis d'idéologie marxiste) me paraît la perte de notre identité chrétienne. En revanche, la collaboration effective me semble possible, à partir du moment où nous sommes en mesure, au niveau conceptuel et dans ses applications pratiques, de proposer une position qui nous soit propre, et où la coopération et la critique peuvent s'exercer sans que nous perdions la conscience que nous avons de nous-mêmes.

Enfin, le concept de **mission** doit être compris à partir des paroles du Christ : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie ». La grâce de la foi nous a été donnée pour que, par l'intermédiaire de notre vie, elle atteigne les autres. L'activité missionnaire consiste dans la passion de communiquer aux autres la rencontre avec Jésus-Christ, qui s'exprime surtout dans le milieu où nous vivons.

**Le grief d'« intégralisme » est le plus fréquent, aujourd'hui, contre C & L. A son tour, le Mouvement dénonce souvent, chez ses adversaires, le « dualisme ». Quel est, d'après vous, l'enjeu de ce débat ?**

**Don Giussani :** Je pense que l'accusation d'« intégralisme » a deux origines. D'une part, il y a la netteté de notre position : notre époque ne peut pas admettre qu'un groupe ait une identité claire et précise. D'autre part, il y a notre affirmation fondamentale d'un lien irrécusable et profond entre la foi chrétienne et la vie quotidienne. Ce sont là, je crois, les deux raisons fondamentales des accusations portées contre nous. Bien d'autres raisons, du reste, sont invoquées, qui me laissent pantois devant les facultés d'invention de nos détracteurs. Par exemple, on nous accuse souvent d'être assez naïfs pour prétendre tirer de la Révélation chrétienne, directement, un programme socio-politique. En fait, nous n'avons jamais pensé que les « médiations » soient superflues. Nous affirmons seulement que la foi remplit la totalité du sujet humain, et donc de son histoire et de son devenir. Si donc l'homme, sujet de l'histoire, vit sa foi en réalité, sa vie ne peut pas ne pas en être affectée, comme son comportement, ses décisions, ses actes. C'est ainsi que la foi agit sur le domaine culturel, politique, social, mais non sans des médiations. Je dirai seulement que la foi chrétienne, par sa loyauté profonde à l'égard du Créateur, par son intérêt passionné pour l'histoire, par son réalisme uni à un amour qui veut la mise en œuvre la plus complète de la personne et de la valeur de l'autre, rend l'homme plus scrupuleux sur le choix de moyens qui sont presque toujours produits et utilisés par d'autres que des chrétiens.

Pratiquement, qu'est-ce qui distingue l'action du chrétien dans la vie civile, culturelle ou politique ? D'abord, le sujet qui est présent et qui agit est un être ecclésial : en face des problèmes socio-politiques, la foi chrétienne, qui est une foi d'Église et donc une expérience communautaire, ne réagit pas de façon individualiste : agir en Église, signifie concevoir ensemble, espérer ensemble. Ensuite, cette expérience est vécue de manière originale : la foi chrétienne refuse le désespoir aussi bien que l'optimisme illusoire ; elle maintient l'espérance et, dans cette espérance, une distance critique.

**Après vingt ans d'expérience, C & L n'a pas dépassé les limites linguistiques italiennes, alors que d'autres mouvements contemporains comme les Focolari ont atteint des dimensions internationales. On pourrait citer des exemples plus anciens, comme le mouvement franciscain qui, dans les circonstances difficiles de l'Europe du XIIIe siècle, a atteint en vingt ans le rivage de l'Écosse**

— **L'Australie de ce temps-là. Comment expliquez-vous cette lente expansion du Mouvement que vous avez créé ?**

**Don Giussani :** La comparaison avec le courant franciscain fournit la meilleure explication : notre Mouvement est fait d'hommes moins forts, moins généreux, moins saints. Quant à la comparaison avec des organisations contemporaines, je dirais que notre Mouvement n'est pas un élan éthique, ni limité au seul spirituel, mais une vision globale de la société et de l'histoire. Notre ligne ne laisse guère de place à des interprétations sentimentales. Le danger qui nous guette serait plutôt une réduction intellectualiste.

D'autre part, notre position va tellement à contre-courant des tendances dominantes du monde actuel (y compris dans l'Église) qu'il ne peut pas se diffuser rapidement en Europe. Je crois pourtant que notre Mouvement va dans le sens du dernier Concile, dont le message a été si souvent déformé ou récupéré de façon inexacte.

(Propos recueillis par Robi Ronza)  
(Traduit de l'italien et adapté par J.-R. Armogathe)

Don Luigi Giussani, prêtre milanais de 55 ans, d'abord professeur au Grand Séminaire de Milan, puis aumônier d'étudiants, a fondé en 1955 le mouvement de la jeunesse étudiante, qui est devenu en 1969 *Comunione e Liberazione*, et dont il est toujours l'inspirateur. A publié plusieurs recueils d'entretiens : *Il senso religioso, Dalla liturgia vissuta, et Comunione e Liberazione : interviste a Luigi Giussani* (dont le texte ci-dessus est extrait), tous parus aux éditions coopératives Jaca Book, Milan.



Stanislaw GRYGIEL :

## Profanation ou communion

*Une personne ne peut forcer et tourmenter une autre personne qu'à condition que l'une et l'autre acceptent un mensonge commun, qui leur masque le mystère de l'homme. Ainsi, seule la vérité qu'énonce le Christ et que répète le martyr rend l'homme accessible à l'homme.*

### I. Profanation

CELUI qui dans sa vie n'aura jamais rencontré personne quittera ce monde avec le sentiment d'une existence dénuée de sens et de valeur. Personne n'ayant déposé sa trace en lui, ni lui en quiconque, il se dispersera dans le néant, il ne se sera pas reconnu au sein de l'univers. Celui qui n'a rencontré personne ne croit plus en soi. Il n'est même plus sûr d'exister. La rencontre de l'autre, au contraire, transforme la conscience qu'il a de soi (*metanoïa*). La rencontre entre les hommes leur confère un surcroît de réalité, chacun n'existant qu'à la mesure de l'Amour. Croyant en l'autre, je crois en moi-même, donc à ma propre existence et à sa pérennité qui réintroduisent le sens et la valeur. Qu'importe alors la durée de notre vie, puisque nous savons que l'essentiel s'est accompli.

L'homme, disait Platon, est la moitié de lui-même, la moitié d'un anneau brisé dont l'autre moitié est cachée chez un ami lointain. Par la rencontre, les hommes se reconnaissent à ce qu'ils s'assemblent comme les deux moitiés d'un ensemble rompu, ce que les Grecs nommaient des symboles. Ce n'est que dans le « nous » de deux êtres que surgissent l'homme et le moi. Séparés, ils ne sont que symboles, chacun symbole d'homme. Tant que l'autre n'est pas présent en nous, nous demeurons des esquisses d'homme, privées de moi personnel. Notre action reste le reflet du déterminisme qui nous entoure.

Dans sa quête, l'homme se mesure aux autres pour voir si tous les joints de la fracture coïncident. L'adaptation n'est jamais parfaite. Toujours, une partie de la cassure — celle qui s'avère plus tard la cassure

essentielle — reste sans contre-partie. Mais tout accord, même incomplet, si ténu soit-il, qui guérit et qui rassemble, transforme l'existence de l'homme et sa durée, en réintroduisant le sens et la valeur. Rien en l'homme n'échappe à la marque de la cassure : tout en nous est symbole d'un ensemble. C'est pourquoi, dans la rencontre de l'autre, nous voulons le saisir dans la réalité même de son être. Ce n'est qu'alors que la force unifiante nous enveloppe, même si, au-delà des identités, nous ressentons encore des différences. On peut chercher l'identité de l'autre sur toutes les routes de la vie. On peut lui être présent de bien des façons, Mais en réalité, il n'y a que deux voies.

Je peux m'approcher de l'autre comme d'un être qui, par mon action, va se transformer en objet. Je m'approche ainsi de la réalité lorsque je peux me l'approprier. Dans l'objectivation, la réalité me devient totalement soumise, d'autant plus complètement que je deviens incapable d'apercevoir ce que je ne peux m'approprier. Il y a d'innombrables aspects en l'homme que l'on peut s'approprier, parfois tellement que nous en oublions la réalité qu'il représente. L'approche qui consiste à identifier l'homme à la chose détermine l'homme. Qui pense ainsi peut contrôler l'autre, le façonner. On traite en objet, une fleur, un caillou ou un animal ; on peut le faire aussi de l'homme. Mais entre la fleur, le caillou et l'homme, il y a un abîme. C'est moi qui décide jusqu'où je traite la fleur en objet. Elle ne peut s'opposer à mon action qui l'agresse. Je peux faire d'elle tout ce que je veux, jusqu'à ce que je m'aperçoive qu'elle meurt ; ce sera son reproche pour l'abus de ma conduite. Sa mort est comme le cri de son autonomie, le cri de son opposition, — « Non ». Les choses qui périssent entre les mains des hommes, même les plus simples, témoignent que nous ne pouvons les manipuler totalement. Il y a en elles quelque chose de vivant devant lequel nous devrions nous incliner avec respect et renoncer à porter la main. Leur mort nous révèle leur véritable identité, tout autre que celle que nous nous permettons de leur imposer.

POUR l'homme, il en va différemment. Je peux le dominer dans les limites qu'il me concède lui-même. En cas de refus, il peut refuser ma domination avant que je ne réussisse à le détruire ; je reste alors impuissant et perplexe. Je peux le réduire à l'état d'objet pour autant qu'il se saisit lui-même comme un objet. Lorsque je m'approche de l'autre par cette voie de la connaissance objective, je cherche pourtant à l'identifier. Mais par quelles notions abstraites saisir son identité ? Quelles sont celles auxquelles il s'identifie lui-même ? De la réponse dépendent son sort, mon pouvoir sur lui et même ma personne. Je le regarde vivre. Mon observation oriente déjà ma saisie de l'autre, car moi-même je m'identifie à quelque chose, donc j'interprète. De mon observation, j'infère une hypothèse sur ce à quoi il s'identifie lui-même, par exemple à son vêtement. Je dois vérifier l'hypothèse ; le temps s'en

charge, mais je peux gagner du temps en soumettant l'autre à une expérience. Cette vérification me donne force et pouvoir sur lui. Je le mets donc devant une alternative que j'impose artificiellement : il peut garder, avec son vêtement, son identité, ou les perdre ensemble, et, avec eux, son propre « moi ». Je lui fais signe alors qu'il est prisonnier de ce à quoi il s'identifie, par exemple son vêtement, et qu'un danger le menace. En lui signalant ce danger artificiel, je le pousse vers une échappatoire, issue artificielle qui m'est nécessaire pour accroître mon pouvoir sur les choses et sur les hommes. Je lui dis alors que je lui rendrai sa liberté, c'est-à-dire que je lui permettrai de conserver la chose à laquelle il tient, à la condition qu'il accepte de faire tel acte que j'aurai décidé. J'exige ainsi des actes que l'autre n'aurait pas faits de lui-même. Il les fera, car il y sera contraint par la force qui l'attache à ce à quoi il tient, et par le risque de la destruction de ce en quoi sa personnalité se détermine.

C'est à la force d'attachement de l'homme à ce qu'il possède que se mesure l'intensité du mal qu'on peut lui faire faire. Contrairement aux apparences, l'homme ne va vers le mal que lorsqu'il y est contraint, et est prisonnier de ce qu'il possède. Ainsi je lui dis que je lui rendrai la liberté, s'il fait ce que j'exige de lui, s'il détruit telle valeur personnelle, en s'attaquant à un autre et en définitive à lui-même. Je lui rendrai la liberté pour une action injuste, l'incroyance, un mensonge, un viol, pour la diffamation des valeurs sans lesquelles nous ne sommes rien, pour la diffamation de l'homme. Je peux prévoir sa réaction, car personne ne peut vouloir sa propre destruction. Il n'y a pas de troisième issue à la situation que j'ai provoquée. Si la réaction de l'autre ne me donne pas satisfaction, même après le signe que je lui ai fait, je rejette mon hypothèse comme fausse, car elle ne m'a pas dévoilé ce à quoi l'autre s'identifiait lui-même. Si elle avait été juste, l'autre serait sorti de la situation dans laquelle je l'avais placé de la manière que j'avais prévu ; car personne ne veut perdre son identité ; personne n'accepte de cesser d'être quelqu'un. Il arrive qu'un homme, placé devant une telle alternative, réponde par un refus. Il arrive souvent que celui qui au début paraissait confirmer mon hypothèse soudain la dénie, ce qui me plonge dans l'étonnement et le trouble. Je m'étais habitué au fonctionnement de mon hypothèse qui ne permettait de prévoir tranquillement la suite. Et puis soudain j'entends : « Non ! je ne veux pas cracher sur mon voisin », et même : « Si je crachais sur lui, je conserverais bien mon vêtement mais je ne serais plus moi-même ; je perdrais mon identité ».

Je poursuivrai alors mon approche fondée sur l'objectivation et la possession et je chercherai une autre chose à laquelle, à mon sens, cet homme puisse s'identifier. Je ne parviens pas à penser qu'il puisse fonder son identité dans une réalité tout autre. Je reprendrai mon observation dans une autre perspective, mais encore du point de vue de la possession. Je poserai une nouvelle hypothèse : qu'il s'identifie à son métier, à l'argent, à sa carrière, à sa réputation, à sa voiture. Je fais ainsi de son activité un chantage permanent. Je lui tends des pièges dans lesquels nous tombons tous les deux. Il arrive que quelqu'un me réponde systé-

matiquement : « Non ! ». La vérification de chacune de mes hypothèses me prouve que cet homme s'identifie à une réalité tout autre. Mais laquelle ? Qu'est-ce qui lui donne la force de résister au chantage ? Quelle réalité me révèle l'échec qu'il fait à ma méthode d'approche fondée sur l'objectivation et la technique ? Si j'ai assez de force et si je décide de « rencontrer » l'autre à tout prix sur cette route, je ne me retirerai pas sans avoir tenté une épreuve décisive dans laquelle le chantage prend toute sa puissance et parvient à son terme. Je le fais lorsqu'un tiers a trouvé ce à quoi je m'identifie et qu'il fait de moi un instrument docile de chantage à l'égard de ceux qu'il veut dominer.

**CHAQUE** homme s'identifie à la vie qu'il mène. Son existence adhère tellement à sa personne, que parfois sa conscience se fait entendre trop tard. C'est en cela que le chantage est si inhumain que seul ose l'exercer celui qui y est soumis lui-même. Seul celui qui est totalement prisonnier peut préférer la menace : « Je t'ôterai la vie si tu ne craches pas sur ton voisin ou sur telle valeur de la Personne », ou « Je t'ôterai la vie si tu ne gardes pas le silence quand je piétine celle de ton voisin ». La fleur mise par l'homme devant l'épreuve décisive doit mourir pour révéler à celui qui la détruit son autre identité, celle qui n'est pas fondée sur sa valeur d'objet. Entre l'identité tenue d'une fleur, celle qu'on ne peut assimiler à un objet, et la fleur elle-même, il n'y a pas d'hiatus ; pour l'homme, ce hiatus est souvent considérable. La peur, la crispation sur le maintien de la propriété s'infiltrer dans cette fissure. Nous transpirons cette peur et nous reculons alors devant l'acte juste qui révélerait notre véritable identité. Ce vrai moi, nous n'en sommes pas maître, bien qu'il soit déjà nous. Ce n'est que par une conquête que nous pouvons parvenir en toute conscience et liberté à ce moi véritable.

Le maître chanteur n'est pas toujours brutal. Il suffit qu'il ne prenne pas tout, mais qu'il laisse à celui qu'il fait chanter une chose qu'il puisse s'approprier, une toute petite chose, afin que sa vie couve encore. Lentement, le malheureux s'attache à cette menue chose, s'identifie à elle, d'autant plus que d'elle dépend la vie qui lui reste. Il suffit alors de lui rappeler de temps en temps que cette chose appartient réellement à un autre, et qu'il peut si facilement la perdre. L'homme ne se rend plus compte alors comment et quand il devient un mécanisme obéissant. Nous vivons dans un chantage permanent. Qui parmi nous ne détient une chose appartenant en réalité à un autre ?

Il est pourtant des hommes qui même sous la pression d'un tel chantage répondent : « Non ! prenez ma vie, je resterai moi-même. Si je gardais ma vie en faisant ce que vous exigez de moi, je me détruirais ». Cette réponse révèle les limites indépassables du chantage. Le chantage vis-à-vis de tels hommes se détruit lui-même et révèle sa contradiction interne. Un homme meurt en déclarant qu'il reste lui-même et que ce

n'est que par le don de sa vie qu'il y parvient. Alors qui est-il ? A quelle réalité s'identifie-t-il pour qu'aucune hypothèse, aucune technique ne l'atteigne ? Sur quelle force s'appuie-t-il pour me dire : « Non », et rester libre vis-à-vis du chantage par lequel je voudrais le connaître en le possédant ? Je peux lui ôter la vie, mais j'éprouve du même coup l'échec absolu de ma connaissance technique et objectivante. Sa mort sera ma défaite. Je serai vaincu par celui que j'aurai détruit. Je n'atteindrai pas mon but. Par sa mort, l'identité de l'autre se révèle et m'échappe. Elle se révèle d'autant plus qu'elle m'échappe. Sa décision de mourir remet complètement en question mon approche objectivante de l'homme, en dépit de l'efficacité dont elle a pu faire preuve. Un seul « Non » est plus fort dans son témoignage que mille « Oui » qui démontrent la servitude de l'homme. Ces « Non » témoignent que l'identité de l'homme va de pair avec la liberté, et que c'est seulement en connaissant cette libre réalité qu'on peut parler de vérité. Il faut chercher cette vérité en étant soi-même, hors du domaine de l'avoir, dans la réalisation de soi en des valeurs personnelles plus importantes que la vie elle-même. Nous *avons* la vie ; nous ne pouvons *qu'être* la valeur.

Qu'ai-je appris par mes hypothèses, même lorsqu'elles s'avéraient exactes ? Ma connaissance s'est accrue, certes. Mais n'est-ce pas seulement sur ce que l'homme a fait de lui-même ? N'ai-je pas reconnu son identité dans ses habits, son travail, l'argent, etc ? N'ai-je pas tiré parti de cette identification ? En conséquence, ne nous déterminons-nous pas mutuellement — lui par manque de courage, moi par volonté de puissance ou par peur ? Par ailleurs, en se soumettant à moi, n'a-t-il pas confirmé ma fausse perception de son identité ? Ne devait-il pas se révéler d'un simple « Non » pour me révéler à moi-même ? Mais peut-on exiger d'un homme ce sacrifice pour rétablir la dignité de son bourreau ? En d'autres termes, peut-on exiger de l'homme qu'il révèle à ce point qui il est, qu'il ne puisse le faire qu'en prononçant un tel « Non » ? Si nous acceptons de ne pas l'exiger, que restera-t-il de l'homme ? Un objet. Mais mériterait-il encore le nom d'homme ?

## II. Contemplation

EN me disant « Non », l'homme que je recherche, que je poursuis, m'informe qu'il est à l'abri, hors de portée de ma main possessive et manipulatrice, dans un asile. Les mystiques parlent d'une forteresse intérieur, d'un sommeil inaccessible, du fond de l'âme, du cœur où l'homme est vraiment lui-même. Cet asile n'est pas une réalité objective. Il n'est pas de même nature. C'est pourquoi nous l'appelons *sacrum*. L'homme qui, de son for intérieur, dit « Non », ce « Non » qui plonge la pensée abstraite et technique dans la perplexité et la crainte, révèle que le *sacrum* constitue l'identité de l'être humain et qu'on lui doit un « Oui » inconditionnel. Le *sacrum*, exigeant une affirmation absolue, s'avère insensible au chantage et à l'expérimentation. Il reste en toutes

circonstances inviolable et inaliénable. On pense à ceux qui, poursuivant un criminel pour s'en saisir et le condamner, devaient s'arrêter au seuil du temple dans lequel il s'était réfugié. Ils ne pouvaient y pénétrer pour ne pas déshonorer le lieu saint — en latin, *fanum*. Ils jetaient alors devant le seuil des appâts brillants pour que l'homme, tenté, sorte devant le temple — *profanum* — et revête une nouvelle identité. L'identité qu'il affecte en sortant du temple, identité profanée, le met à sa merci. On peut tout faire d'un homme dont le cœur est *in profano*, au seuil de sa demeure personnelle. Le résultat ne dépend que de la qualité de la situation artificielle et de la technique d'expérimentation appliquées.

Si l'on observe le *fanum* de l'homme du point de vue de la pensée rationnelle, son secret nous paraît inconnaissable. Mais on peut le connaître directement par la rencontre avec l'autre, rencontre pour laquelle nous devons nous soumettre à une métamorphose : moi face à lui et lui face à moi. Dans cette transfiguration, le visage de l'un resplendit pour l'autre comme le soleil. La figure de l'homme se révèle et pénètre dans le *fanum* dévoilé de l'autre, où ce qui est objet se brise et où apparaît ce qui est source de l'être-avenir. Dans cette figure se révèle le centre autour duquel construire notre demeure. En se révélant comme *fanum*, l'autre me révèle non seulement ce qu'il est en vérité, mais aussi ce que je suis. En se révélant à moi, il me révèle à moi-même. Il me rend honteux, car son « Non » me rappelle ma propre profanation, ma servitude, mon oubli, de moi-même, de la sainteté et de l'intangibilité de la personne. Le « Non » de l'autre, surtout sa mort, par ma main ou par celle de mon semblable, me délivre du chantage auquel j'ai cédé et me rappelle ce lieu où je suis en sécurité et que j'avais quitté. Sa mort, même si c'est moi qui la donne, est assumée pour ma propre défense. Le *fanum* qui se révèle dans la mort, dans chaque « Non », porte sur moi son regard et m'appelle à la métamorphose, comme le buisson ardent sur le mont Horeb. Telle est la force d'identité de la personne — la force de celui qui existe. L'identité à soi-même envoie l'homme vers les autres et les invite à changer leur vie — de la servitude à la liberté. Elle les invite à la conversion.,

Se convertir signifie porter un autre regard non pas seul mais ensemble — sur son propre moi. Nous décelons alors cette identité sacrée et intangible qui est nôtre et dans laquelle nous devons pénétrer pour naître à nouveau. Sans conversion, l'homme périt. Il n'est pas capable de pénétrer l'autre, donc de rentrer en lui-même. Il n'y a pas d'issue pour celui qui ne veut pas se dépasser. Les valeurs de la personne ne se situent que dans le *fanum*. Seul ce qui est soumis à la possession apparaît et meurt dans le *profanum*. Les valeurs de la personne ne se laissent pas diviser comme les objets de la possession. Si un objet m'appartient un peu plus, il appartient un peu moins à l'autre ; au contraire, je ne peux vivre les valeurs de la personne qu'en union. Elles me comblent d'autant plus qu'elles *nous* comblent. L'homme qui ne transporte pas son centre de la sphère de la possession à celle de l'existence, périra avec ces objets mêmes dont la valeur se perd dans le néant. Dans la sphère de l'existence, il redécouvrira au contraire les valeurs qui lui confèrent la dignité, qui, elle,

est sans prix. Grâce à elle, il pourra dire « moi » — grâce à cette dignité qui se manifesterait lorsque l'autre lui dira « toi ». Sans ce « toi », il n'y a pas de « moi ».

LA rencontre entre hommes dans le *fanum* se transforme en communion. Elle s'accomplit en dehors de toute hypothèse et de toute expérimentation, car les personnes se reconnaissent dans le face à face. Cette connaissance directe par laquelle la vérité s'accomplit « soude et unit » deux identités en une seule. C'est en quelque sorte de ces deux identités qu'émerge le *fanum* — l'homme nouveau. L'unité de cet homme nouveau, communié, crée les valeurs de la personne, indivisibles, à l'inverse de celles des objets. L'unité des personnes est fondée non sur un prix mesurable et divisible, comme pour les objets, mais sur la dignité, indivisible et sans prix. L'existence en tant que personne repose sur l'édification avec l'autre d'un temple commun, le *fanum*. Nous bâtissons, pour ainsi dire, avec les sanctuaires que nous sommes nous-mêmes : chacun devient le sanctuaire de l'autre, et par - notre union nous formons un temple commun : nous *con-templons*.

C'est la contemplation, et non la sacralisation, qui est le contraire de la profanation. C'est la contemplation qui permet à l'homme d'exister comme sujet de ces valeurs sans lesquelles il ne vaut pas la peine de vivre. Elle nous délivre du déterminisme qui règne dans le *profanum* et nous confère la liberté qui n'existe pas à l'extérieur du « temple ». L'acte visant le « temple » est l'acte véridique de l'être humain. Celui qui s'y décide fait don de son « moi ». Par cet acte, il *est* lui-même, car le moi est plus grand que l'homme. L'autre, en m'initiant à son secret, me grandit, et lui aussi se grandit en moi. Par leur union, en leur source, les personnes s'engendrent mutuellement chaque jour. Un lien spirituel de père à fils s'établit. Ils se donnent force l'un à l'autre. Chacun, affirmé par l'autre, s'assure de sa propre existence : il acquiert alors la force de répondre « Non » au chantage. La résistance au chantage survient ainsi à la naissance du « moi », lorsque l'homme peut dire « toi » à un autre. Dans la solitude, le « moi » personnel n'a pas d'existence. C'est pourquoi Dieu lui-même est une communauté.

### III. Sacrement

LA contemplation est un perpétuel étonnement. Elle met toujours l'homme en face d'un commencement, donc du toujours neuf. Le contemplatif ne vieillit pas. Il garde une éternelle jeunesse. La jeunesse est son attribut, car l'avenir sourd en lui. Nous vieillissons dans le *profanum*. Rien ne nous étonne dans la pensée objective. Ce qui paraît

nouveau est déjà contenu dans les prémisses ; ce n'est donc rien de neuf. Chaque « Oui » au contraire étonne la pensée contemplative. En pénétrant dans la couche originelle de la réalité, nous entrons dans le *sacrum*. La rencontre dans le *sacrum* est le *sacramentum*. Elle se poursuit toute la vie, ancrant en nous l'expérience de devenir nous-mêmes en plénitude, lorsque, pleinement introduits dans le *sacrum*, nous serons délivrés du *profanum*. Le *sacramentum* enveloppe et transfigure la couche originelle de l'existence humaine, en lui conférant un caractère personnel. Sans le sacrement, les hommes périssent dans le *profanum*. Là, Amour, Espérance, Foi, Justice, Paix et Vérité cèdent place à l'action technique, qui revêt souvent l'apparence de valeur personnelle, mais n'en est pas une, car elle n'est que calcul, et non pas don.

Le don, venant de la communion, se heurte toujours à un obstacle : la possession. Seuls ceux qui ne possèdent rien, ou presque rien, peuvent faire totalement don d'eux-mêmes. Pour le riche, le don est très difficile : il peut si facilement faire sans amour les gestes de l'amour. Le pauvre, lui, se donne presque par nécessité. Il est libre, car il ne possède rien qui puisse retarder ce don. Dieu seul ne possède absolument rien. Il existe dans toute la signification de ce mot.

La pensée contemplative par laquelle l'homme, avec la totalité de son existence, pénètre dans le « temple » de l'autre, s'exprime dans cette profession de foi : « Je crois en toi, je te crois ». Le petit mot latin *in*, avec l'accusatif — *Credo in Deum* —, répond à la question : « Vers où ? » Jusqu'en l'homme ! Le « Je crois en toi » a la consonance de « Je m'enfonce en toi ». Cet acte de foi, éveillé par la révélation de l'autre, m'arrache au *profanum* et me projette dans le *fanum*, m'obligeant à me dépasser moi-même. L'acte de foi en l'autre me sauve en me mettant face à face avec quelqu'un à qui je dis « toi ». Il dilate la terre sur laquelle je mène mon existence aux dimensions d'une terre promise.

Même avec la volonté la plus sincère, notre révélation mutuelle manque de pureté. Il s'y glisse toujours une part de calcul qui la profane et qui dérobe notre véritable identité. Dans le « nous » que nous formons, nous demeurons séparés, seuls. Nos « moi » profonds sont restés scellés, engourdis, — car personne en notre « moi » n'a su crier « toi ». Nous survivons, faibles, incertains de notre propre existence, doutant même du « moi ». Si mon être ne devient pas « toi » pour l'autre en toutes ses parties, s'il n'existe pas sans un « nous » intégral, mon « moi » pourra-t-il résister et subsister ? La réponse atteste notre manque de foi. Ni l'un ni l'autre ne dit jusqu'au bout : « Je crois en toi, je te crois ». La méfiance, profondément ancrée en nous, paralyse notre effort pour vivre en communion. Les valeurs de la personne qui habitent notre *fanum* commun, sont, à l'image de notre acte de foi, inachevées. La liberté, la vérité, la justice et la paix se soumettent alors à l'ordre déterministe qui vaut à l'intérieur du *profanum* ; la solitude aspire et épuise notre « nous ».

A pure révélation de soi reste dans l'idéal. Idéal réel ou idéal L. utopique ? La question est de savoir s'il y a une Personne, qui existe en tant que personne, au point que son existence ne soit qu'en communauté ; y a-t-il un seul homme capable de se donner sans trace de calcul ? Un tel homme, seul, peut sauver l'homme, si ce dernier parvient à le rencontrer dans son *sacrum*. Un tel sacrement existe-t-il ? L'espérance qu'un tel « Moi » existe — qui, me disant « toi », entre avec « moi » en « nous », et me confère l'intégrale identité de la personne. Cette expérience embrasse mon acte de foi en un buisson ardent humain. L'Espérance désille mes yeux et me commande de veiller. *Timeo Jesum transeuntem* — J'ai peur de laisser passer Jésus.

Nous ne parvenons pas à réaliser pleinement l'Incarnation. Dès lors, nous ne percevons pas ce « toi » intégral qui réveillerait en nous le vrai « moi ». L'initiation dans le Christ, c'est le baptême. Cette initiation, une fois qu'elle est amorcée, ne s'achève jamais : elle se poursuit dans l'accomplissement de l'homme. Mais, au processus même de cette initiation, tant qu'elle n'est pas achevée, se mêle la mentalité qui marque le *profanum*. Il nous arrive même souvent de chercher à arracher Dieu du temple, pour le traiter en objet et le soumettre à notre esprit technique et calculateur. On peut donc « travailler » Dieu. Il y a des théologiens qui le soumettent à un certain chantage. Ces théologiens blasphèment. Si nous-évacuons de la théologie la contemplation, c'est la voix profanatrice qui domine.

Quand je traite l'homme non comme un « toi », mais comme un « cela », quand je ne connais pas son nom, je le transforme en objet et suis prêt à le vendre à la première occasion, comme le mercenaire vend sa brebis (*Jean* 10, 20). Il n'y a pas, il ne peut y avoir d'injustice, de viol, de désespoir, de solitude plus grands que ceux qui détruisent l'homme au sein d'une culture fondée sur une théologie qui profane Dieu. Dans l'attitude éthique qui repose sur la profanation de Dieu, l'homme est en face d'une alternative : ou bien devenir intégralement une chose (dans la négation des valeurs de la Personne) — ou bien se révolter. Je pense que les philosophies modernes de la révolte, qui proclament que la dignité de l'homme réside dans l'athéisme, se sont développées en grande partie en réaction contre la profanation de Dieu par les théologiens. Ces philosophies sont de grand style, même si la négation qui les fonde n'éveille par le « moi » dans la personne ; mais elles éveillent au moins la nostalgie de ce « moi ».

#### IV. La Communion parfaite

I L y a des moments où, inévitablement, l'homme perd non seulement la vue, mais la réalité des valeurs sans lesquelles l'existence de la personne se pétrifie en celle d'une chose. L'homme tombe alors dans la solitude, étouffé et agonise. Le contact de l'autre qui lui dit « toi » peut lui redonner la vie. La main qui le touche infuse à sa faiblesse une énergie

nouvelle. L'autre lui transmet quelque chose de son esprit ; il le rappelle à la conscience, à la présence dans le « nous ». Mais l'homme ne peut ranimer complètement son prochain — trop faible lui-même, il ne peut que lui donner la gifle qui réveille. L'Esprit qui ranime complètement n'est insufflé que par Dieu.

Souvent, je ressors de notre commun *fanum*, en entraînant l'autre hors du temple. Je cesse de nous penser de l'intérieur, et je nous considère de l'extérieur. Je brise le « nous » en deux. Je nous profane l'un et l'autre. Désunis, honteux de notre nudité, nous ne nous disons plus « toi ». Nous cessons alors d'être « moi ». Mais, la nature humaine ne pouvant se passer du « moi », nous sommes obligés de pardonner à celui qui a brisé notre « nous », celui au sein duquel nous avons existé. Elle nous oblige à appeler le coupable par son nom, « toi », faute duquel il n'y a pas de « moi ». Nous pardonnons, en nous révélant à l'autre pour lui permettre de se convertir, condition de son existence même. Ce n'est pas tant celui qui a été blessé que celui qui a meurtri et brisé qui a besoin que l'autre vienne à lui et lui dise « toi, je crois en toi, je te crois ». Pour exister, le coupable a plus besoin de la victime que la victime du coupable.

Mais, malgré la meilleure volonté de l'un et de l'autre pour restaurer la communion, ce qui s'est passé ne s'effacera pas. Ni moi, ni lui, nous ne pouvons revenir en arrière et réparer ce qui a été brisé. Au mieux, lui et moi, nous en garderons les cicatrices. La situation serait sans espoir, si Dieu n'était là pour nous dire ce « toi » intégral et intemporel qui ressuscite ce qui a été détruit. Sans lui, deux hommes peuvent détruire de manière irréparable leur « nous ». Lui vient en eux à son heure. Il trouve l'*ecclesia* brisée, et rappelle aux hommes dispersés ce qu'ils sont. C'est lui qui, le premier, les appelle par leur nom : « toi, où es-tu, qu'as-tu fait ? ». Cette parole rédemptrice de Dieu, qui nous refait « toi », au moins pour lui (et que pouvons-nous désirer de plus ?), nous rend capables, nous hommes, de rebâtir notre « nous » dans l'Espérance. Sans son pardon à lui, le nôtre ne vaut pas grand'chose.

**D**ANS chaque don que fait l'homme, dans chaque morceau de pain donné, il reste une part de calcul, chez celui qui donne comme chez celui qui reçoit. Tous deux donnent ou reçoivent indignement, car le prix n'est pas absent de cet échange. Seule la mort offerte pour l'autre établit le don de son accueil dans la dignité. L'échange n'est digne que dans la mort : donner le pain exige en plus le don de la vie — c'est dans cet acte dernier que l'homme s'accomplit.

Si après la Cène, la route n'avait pas gravi le Mont des Oliviers, puis le Golgotha, l'initiation par le pain et par le vin que Dieu avait instituée n'aurait pas reçu la plénitude de l'essentiel. Il manquerait quelque chose à l'Incarnation, ce qui justement nous permet de parler d'Incarnation. Il fallait donc que le Christ meure. Sa mort révèle ce qu'est l'acte de la personne, libre de tout calcul à notre égard. Aucun raisonnement ne s'y

est mêlé ; la mort était libre de toute arrière-pensée et surgissait d'une vie uniquement fondée sur le don. C'est pourquoi, en mourant, le Christ s'est écrié : « Tout est consommé ! », et non « Euréka ! ». Ainsi sa mort constitue-t-elle pour tout homme l'unique Espérance. La mort du Christ réalise en nous le baptême, et anéantit la profanation. C'est vrai pour chacun de nous, car le Christ est mort pour les valeurs sans lesquelles, nous hommes, nous n'existerions plus en tant que personnes.

Une telle mort constitue un idéal : sans elle, il n'y a pas de personnes. Elle surgit en l'homme dès que naît la personne. Exister comme personne, c'est en même temps naître au neuf et mourir à l'ancien. Le personnel réside dans le *fanum*, l'impersonnel dans le *profanum*. Mourir, c'est passer du *profanum* au *fanum*. N'est-ce pas aussi passer de l'amnésie à la conscience ? S'il en est ainsi, qu'est alors le *profanum* ? N'est-ce pas ce qui surgit dans le monde de l'homme dès qu'il oublie ce qu'il est et qu'il laisse la mentalité rationaliste et technique absorber l'existence et changer le don en calcul ? La profanation est la chute de l'être, qui s'échappe du temple et s'évade de la réalité. Il n'est pas dans le monde de réalité qui soit du *profanum*. Toute existence, antérieurement à sa pensée par l'homme, telle que Dieu l'a créée, est intrinsèquement *fanum*. Elle est donc réellement elle-même. C'est l'homme qui introduit le *profanum* lorsqu'il croit que le Royaume de Dieu s'établira dans le domaine du perçu, ou lorsqu'il en parle en disant : il est ici ou il est là. « Le Royaume des cieux est en vous » (*Luc 17, 20-21*). Aussi faut-il revenir à sa propre réalité, se convertir, mourir. Ainsi perçue, la mort survient dès que les autres et même les choses me disent « toi ». Grâce à eux je deviens « moi » et je commence à exister comme don : je me *rends*.

Mais l'homme se révèle de manière imparfaite, avec toujours une part de calcul. Ainsi, notre « tout est achevé » sonne toujours faux. Notre naissance est imparfaite, car notre mort est incomplète. Nous nous détournons, pas mais encore pour nous rendre, et donc pour nous réaliser. Dieu meurt avec nous. Si non, nous mourons dans la solitude. Nous partons sans avoir atteint le sens et la valeur, sans être entrés dans le *fanum*. Seule une mort partagée peut faire en nous l'unité. Dieu meurt donc en sorte que nous puissions partager sa mort. Il meurt à tout instant de la vie, passé, présent et avenir. Autrement dit, le sacrement, cette rencontre dans le *sacrum*, s'accomplit en réalité et ne reste pas une utopie. « Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde ; il ne faut pas dormir pendant ce temps-là... Je pensais à toi dans mon agonie ».

Stanislaw GRYGIEL

(Traduit du polonais et adapté par Anna et Jean Mesnet)

Stanislaw Grygiel, né en 1934 à Zembrzyce. Maître en philologie polonaise de l'Université Jaguëllonne, docteur en philosophie de l'Université catholique de Lublin. Rédacteur du mensuel catholique *Znak* depuis 1962. Enseigne la philosophie morale à la faculté de théologie de Cracovie. Articles dans *Znak*, *Studia Zrodloznawcze* (Poznan), *Tygodnik Powszechny*, *W drodze* et dans les ouvrages collectifs édités par Mgr B. Bejze (Varsovie). Marié, deux enfants.

Paul POUPARD :

## La réforme du conclave

*Que signifie, du point de vue intérieur à l'Eglise, et au-delà des commentaires journalistiques et politiques, la réforme des conditions d'élection du Pape ?*

PAUL VI, le 1er octobre 1975, promulguait la Constitution apostolique *Romano Pontifici Eligendo* sur la vacance du Siège apostolique et l'élection du Pontife romain. Et, le 27 avril 1976, il annonçait pour le 24 mai un Consistoire de 21 cardinaux, dont 2 *in pectore*, ou *in petto*, selon la traduction italienne. Dès lors, les commentaires sont allés bon train, avec une insistance marquée sur l'écart entre les faits et les prévisions anticipatrices des informateurs religieux qui avaient entraîné dans leurs appréciations erronées une part importante de l'opinion publique.

Faut-il le préciser ? En annonçant naguère que les cardinaux *pourraient* n'être plus seuls électeurs, Paul VI n'avait pas promulgué une décision, mais entrepris une consultation dont il se réservait, le moment venu, de tirer les conclusions. Foin d'hypothèse et de conditionnel, la simplification des moyens de communication sociale en avait fait pour beaucoup une donnée irréversible : d'où les réactions déçues et déconcertées qui se sont manifestées. Il n'est donc pas inutile de revenir sur le sujet, à partir de quelques données historiques (1).

De longue date, on le sait, l'élection du Pape est réservée au Sacré Collège des cardinaux au scrutin secret. L'acte décisif, en ce sens, fut, au terme d'une longue évolution, le fameux décret *In nomine Domini* que Nicolas II promulgua au Synode romain de 1059. Le meilleur commentaire qui en ait été donné est celui du jeune étudiant Jean Villot, futur cardinal Secrétaire d'Etat, dans sa thèse de doctorat soutenue en 1934 à l'Institut Catholique de Paris, *le Pape Nicolas II et le décret In Nomine Domini sur l'élection pontificale*. En conclusion de son étude, l'auteur souligne que Nicolas II doit surtout son titre de pape réformateur « au décret *In nomine Domini* qui marque une date dans l'histoire de l'Eglise : l'élection du Pape arrachée aux laïcs et remise, sous la prépondérance des cardinaux-évêques, au collège cardinalice qui la gardera définitivement » (2). Au troisième Concile du Latran, la Constitution *Licet de evitanda* promulguée en 1179 par Alexandre III devait exclure toute autre

(1) On trouvera des données historiques développées sur le Consistoire et le Conclave, dans Paul Poupard, *Connaissance du Vatican*, nouvelle édition mise à jour, Beauchesne, 1974.

(2) (card.) Jean Villot, *le pape Nicolas II et le décret « In Nomine Domini » sur l'élection pontificale*. Bibliothèque de l'Institut Catholique de Paris, collection des thèses de doctorat, t. 68, n° 9.099, 1934, p. 275.

représentation au conclave, et si, depuis lors, les modalités de l'élection papale devaient être modifiées 32 fois, le principe du monopole cardinalice ne fut jamais entamé.

### Les ouvertures de Paul VI

Pourquoi donc Paul VI, au consistoire secret du 5 mars 1973, exprimait-il l'hypothèse que pourraient être adjoints aux cardinaux électeurs les évêques membres du secrétariat général du Synode des évêques, ainsi que les patriarches orientaux qui ont reçu explicitement la communion du Pontife suprême (3) ? C'est que progressivement se faisait jour dans l'Eglise un mouvement tendant à rendre plus explicite l'universalité du collège ayant la fonction d'élire le chef visible de toute l'Eglise, de même que le Sacré Collège des cardinaux se voyait doublé par l'instance du Synode des Evêques. Paul VI s'est d'ailleurs clairement expliqué, sur l'un et l'autre point, le 30 avril 1969, dans son allocution prononcée au cours de la cérémonie d'imposition de la barrette aux nouveaux cardinaux, et le 24 mars 1973, dans son allocution au Conseil du secrétariat général du Synode des Evêques.

Dans sa première intervention, Paul VI soulignait comment les fonctions du Sacré Collège, comme celles du Synode épiscopal, sont consultatives et subordonnées à la charge suprême de Vicaire du Christ, les premières manifestant davantage la primauté et les secondes la collégialité « d'où résulte un système de collaboration basé sur des relations délicates, qui requiert un délicat équilibre » (4). Dans la seconde, il déclarait : « Ce projet, auquel nous pensions depuis longtemps, et dont nous estimons qu'il est en harmonie avec l'histoire du Sacré Collège des cardinaux, et qu'il correspond aux différents vœux exprimés après le récent Concile oecuménique, présenterait à notre avis le double avantage d'associer au Sacré Collège, pour l'élection du Pape, une représentation hautement qualifiée du Synode des Evêques, et d'admettre à cette élection un groupe qui se renouvelle fréquemment » (5).

Après de longues études et de complexes consultations, la solution de Paul VI a été finalement de rejeter cette hypothèse qu'il avait lui-même favorablement présentée. Pour quelles raisons ? Il semble bien que Mgr Elias Zoghby les ait clairement résumées en déclarant sans ambages : « L'élargissement du conclave aux patriarches orientaux remettrait en cause la tradition de l'Eglise » (6). Ce que l'Archevêque de Baalbeck déclarait des patriarches orientaux n'était pas moins vrai des évêques élus par le Synode. Dans le premier cas, comme dans le second, cet infime accroissement numérique remet en effet en cause le principe huit fois séculaire et devenu intangible, à savoir le choix personnel du Pape qui associe à sa responsabilité à la tête de l'Eglise romaine. Les désignations patriarcales et synodales au contraire, pour confirmées qu'elles soient par le pontife romain, échappent à son libre choix d'une part, et d'autre part énervent à son extrême limite le lien proclamé avec l'Eglise romaine, en supprimant le titre de rattachement cardi-

nalice avec cette Eglise. C'est, dans le premier cas, l'intervention des églises non latines, et c'est dans le second, la substitution de personnes choisies *intuitu personae* par d'autres et qui, quels que soient leurs mérites personnels, ne sont que des représentants temporaires d'un groupe, pour qualifié qu'il soit.

On avait cru tourner la difficulté en agréant les patriarches orientaux au Sacré Collège, mais ce sont les orientaux eux-mêmes qui ont rejeté cette solution, comme incompatible avec le respect de leur tradition séculaire. Et on avait dans le même sens suggéré à Paul VI de faire entrer dans le Sacré Collège les présidents des conférences épiscopales, au moins des plus grandes. Le choix retenu par le dernier consistoire a écarté cette solution, comme il est très clairement apparu pour ce qui concerne les Etats-Unis et la France, où l'on a enregistré une véritable déception et un embarras manifeste. Il n'était certes pas besoin, pour expliquer cette situation, comme tel commentateur de télévision déconcerté, de prétendre que Paul VI se réservait d'appeler dans la Curie romaine le Président de la Conférence épiscopale pour lui confier des fonctions exercées par des non cardinaux. La réalité est plus simple : le cardinalat est une réalité stable (7), alors que les présidences des conférences épiscopales sont des fonctions statutairement mobiles, quelles que soient leur durée et leur possibilité de renouvellement. Il est clair que Paul VI a entendu préserver sa propre et totale liberté de choix pour l'accès à un collège stable par rapport aux choix contingents des conférences épiscopales, et réaffirmer ainsi par la composition même du consistoire, la liberté plénière des membres du conclave.

### Les raisons du statu quo

Il ne peut être question, dans cette brève note, d'étudier en détail la Constitution apostolique de Paul VI, du 1er octobre 1975, *Romano Pontifici Eligendo* (8). Résultat de laborieuses études, elle mériterait un commentaire de théologie historique, alors qu'on en a surtout, c'était du reste inévitable, retenu le *statu quo*, « le principe selon lequel l'élection du pontife romain, conformément à l'antique tradition, est de la compétence de l'Eglise de Rome, c'est-à-dire de la compétence du Sacré Collège de cardinaux qui la représentent » (9).

Le Pape, on l'a dit, avait d'abord cherché un élargissement, au moins symbolique, du collège électoral : c'était un pas dans la direction de ceux qui mettaient en relief l'universalité de la mission du successeur de Pierre. Les orientalistes d'abord, et plusieurs ecclésiologues ou historiens, ont vivement contesté cette interprétation. Qu'il suffise de citer le Père de Lubac, dans sa conférence romaine pendant l'automne synodal contrasté de 1971, reprise et développée dans son ouvrage sur *Les Eglises particulières dans l'Eglise uni-*

(7) Allocution de Paul VI lors du consistoire semi-public du 28 juin 1967 pour la création de 27 nouveaux cardinaux, dans D.C., t. LXIV (1967), col. 1300-1304.

(8) *Documentation Catholique*, t. LXXII (1975), p. 1001-1012. Les « nouveautés » y sont d'importance très inégale, et beaucoup ne méritent pas d'être signalées. Leur raison d'être est d'éviter toute contestation dans une élection d'un enjeu aussi considérable. Les dispositions de Paul VI annulant celles de ses prédécesseurs, il était nécessaire de préciser avec minutie les moindres détails, pour supprimer toute hésitation dans l'application de la *Constitution apostolique*. Parler de crispation sur le passé, d'anachronisme désuet ou d'obsession du secret, est ne pas comprendre le souci primordial de sauvegarder une liberté essentielle.

(9) *Ibid.*, Préambule, p. 1001.

(3) Cf. *Documentation Catholique*, t. LXX (1973), p. 307-309.

141 *Ibid.*, t. LXVI (1969), p. 463-464.

(5) *Ibid.*, t. LXX (1973), p. 355-356.

(6) Mgr Elias Zoghby, dans *Le Monde*, 29 septembre 1973.

verse/e : « Que désormais le pape soit élu par une délégation de l'épiscopat universel... ne serait-ce pas, bon gré, mal gré, faire du Pape une sorte de super-évêque sans racines locales ni temporelles, souverain constitutionnel ou président d'une Eglise conçue et comme repétée à l'imitation de quelque Etat moderne ?... Où donc a-t-on pris ce postulat de la « représentation » ? A-t-il le moindre fondement traditionnel. ? Pierre a-t-il été élu par les Onze ? Aucun de ses successeurs a-t-il hérité de son rôle par une élection de ce genre... Réclamer pour l'élection d'un Pape cette représentation de l'Eglise universelle, ne serait-ce pas en dénaturer profondément le sens et tendre à concevoir l'élu, ainsi que nous le disions, comme un représentant ou comme un délégué ?... On ne s'étonnera donc pas qu'une proposition dans laquelle ce caractère distinctif de Pierre apparaît, sinon supprimé, du moins mal conservé, ait suscité maintes réserves. N'est-elle pas un essai d'adapter la constitution de l'Eglise aux habitudes séculières, plutôt que de fidélité approfondie ? On ne s'étonnera pas non plus des vives réactions qu'elle a provoquées du côté des Eglises d'Orient » (10).

Le projet a donc été écarté, mais on a pu voir, par un récent numéro de *Concilium*, jusqu'où allait la tendance contraire ; que le Pape soit d'abord Evêque de Rome et en exerce la charge (11). Ne serait-il pas important de se souvenir, en cette affaire, que l'Eglise de Rome est revêtue de la *potentior principalitas* dont parlait déjà saint Irénée ? On ne peut pas distinguer en elle une église particulière et le centre de l'Eglise universelle, parce que c'est la *cathedra Petri* qui est le siège épiscopal de Rome. Autant on peut souhaiter que le Sacré Collège redevienne représentatif des divers ordres du clergé et y trouver un jour quelques prêtres ou diacres « cardinaux » de l'Eglise romaine, autant est-il abusif de dire que les cardinaux n'ont que le lien fictif de leur titre avec « l'Eglise de Rome » : tout ce qu'ils font pour assister le Pape dans sa charge, pour l'aider de leurs conseils et pour le rendre en quelque manière présent au sein d'une église locale, ne vaut-il pas comme lien avec « l'Eglise de Rome » ?

### Les limites d'âge et de nombre

La décision de Paul VI s'inscrit donc dans un effort millénaire de l'Eglise, marqué d'une lourde et pesante hérédité historique (12), pour préserver l'élection du pontife romain de toute ingérence extérieure, en la confiant à un corps électoral qualifié, préexistant et pas trop nombreux. C'est le sens du *Motu Proprio* antécédent de Paul VI *Ingravescentem Aetatem* du 21 novembre 1970 sur l'âge des cardinaux et l'exercice de leurs fonctions principales (13). L'allongement de la durée moyenne de la vie et la nécessité de donner aux églises des pasteurs plus jeunes, conjoints avec le souci de ne pas augmenter démesurément le Sacré Collège, ont en effet conduit Paul VI à fixer à 80 ans l'âge limite de participation à l'élection pontificale, et à 120 le nombre des

cardinaux électeurs. Car l'inflation, caractéristique de nos sociétés modernes, n'a pas épargné le Sacré Collège lui-même. Sixte Quint, par la Constitution apostolique, *Postquam verus Ille* du 3 décembre 1586, avait fixé à 70 le nombre des cardinaux et cette norme, séculairement observée, devint dans la législation codifiée de l'Eglise, le canon 231. Sans abolir la loi, Jean XXIII fit passer le nombre des cardinaux, de 70 à 90. Quant à Paul VI, en cinq consistoires, il aura créé 147 cardinaux, chiffre inouï dans l'histoire de l'Eglise I : 27 le 22 février 1965, 27 le 26 juin 1967, 33 le 28 avril 1969, 31 le 5 mars 1973, 29 le 24 mai 1976... A la date de ces consistoires successifs, le nombre total des cardinaux est passé à 103, à 118, à 134, à 145, et enfin à 136, compte-tenu des décès.

Le plenum de 120 électeurs est aujourd'hui atteint par le dernier consistoire de Paul VI, qui a, comme à l'ordinaire, donné lieu aux commentaires les plus contrastés. A mon sens, Paul VI a voulu, à vues humaines, donner des hommes nouveaux à une institution qu'il venait de renouveler. Alors que l'on s'interrogeait naguère sur l'avenir du Sacré Collège, le voilà confirmé par les faits. Que dire du choix des personnes retenues par Paul VI, sinon que le saint Père a continué à honorer l'expérience acquise dans la charge pastorale, sans en exclure ses fidèles collaborateurs de la curie romaine et des nonciatures pontificales. Le choix des nouveaux cardinaux, 21 au total, dont 2 *in petto*, manifeste avec éclat le souci d'une représentativité de plus en plus large. Qu'il suffise de rappeler qu'en 1910, sur 41 cardinaux, 31 étaient italiens, 9 autres européens, et qu'il n'y avait qu'un seul non-européen. Le mouvement d'internationalisation de Pie XII, continué par Jean XXIII, marque désormais une ampleur jamais atteinte. Au précédent conclave de 1963, sur 82 cardinaux, 29 étaient italiens, 26 autres européens, et 27 non européens. Aujourd'hui le collège électoral comprend, sur un total de 118 : 28 italiens, 30 autres européens, et 60 non européens.

### Un seuil historique

On ne l'a pas assez souligné. Avec le dernier consistoire de Paul VI, un seuil historique vient d'être franchi : pour la première fois, les cardinaux électeurs ont une majorité non européenne. Il est important de constater aussi que la curie romaine ne comporte plus que 29 membres, dont 7 anciens pasteurs, alors que les archevêques exerçant leur ministère sont au nombre de 87, renforcés de deux démissionnaires, les cardinaux Léger et Alfrink. Le consistoire de 1976 a accentué le mouvement. Sur 19 noms connus, 3 italiens, 4 autres européens, et 12 non européens, manifestent la montée des jeunes églises, avec, pour la première fois, la présence du Sénégal, de l'Ouganda, du Nigéria, et de la République Dominicaine. Le recul de la France, par contre, est manifeste. Au consistoire du 5 mars 1973, sur 30 cardinaux, Paul VI avait créé deux français (Guyot et Philippe) portant leur nombre de 10 à 12, maximum encore jamais atteint. 5 sont décédés depuis lors : Tisserand, Liénart, Daniélou, Feltin et Martin, ce qui réduit le groupe français à 7, alors que les Italiens se stabilisent à 28. L'importance, encore ressentie comme un anachronisme, de ce groupe italien, avec ses 28 cardinaux électeurs, en chiffres absolus, doit être relativisée par rapport à l'évolution considérable, du pontificat de Jean XXIII à celui de Paul VI, et par rapport au nombre total : aujourd'hui 28 italiens sur 118 électeurs, alors que Jean XXIII avait légué un corps électoral de 29 italiens sur 82 électeurs. Paul VI a en effet largement internationalisé la curie, à la suite de sa réforme du 15 août 1967 (*Regimini Ecclesiae Universae*: auprès de 19

(10) R.P. Henri de Lubac, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*, Aubier, col. *Intelligence de la foi*, 1971, p. 126-129.

(11) « Renouveau ecclésial et service papal à la fin du XXe siècle », *Concilium*, n° 108, Beauchesne, 1975.

(12) La lecture du récent ouvrage de Marcel Pacaut, *Histoire de la papauté, de l'origine au concile de Trente*, Fayard, col. *Les grandes études historiques*, 1976, est édifiante sur ce point.

(13) Cf. *Documentation Catholique*, t. LXVII (1970), p. 1056-1057.



italiens, il y a désormais 10 étrangers, à savoir 3 français, 1 belge, 1 allemand, 1 polonais, 1 yougoslave, 1 américain, 1 brésilien et 1 argentin. Et le mouvement d'internationalisation des cadres de la diplomatie pontificale s'accroît, dans la relève annuelle qui s'opère à l'Académie romaine de la *Piazza della Minerva*.

L'avenir dira quels enseignements tirer de ces constatations, dont la plus évidente est la montée spectaculaire du Tiers-Monde. Les cardinaux africains passent de 8 à 12, ceux de l'Asie et d'Océanie de 12 à 15, et ceux d'Amérique Latine de 14 à 18, formant un total de 45. Pour qui a suivi les interventions de plus en plus marquantes de ces pasteurs, d'abord au Concile, puis dans les différents synodes, nul doute que l'arrivée massive des jeunes églises ne rénove profondément la vieille institution cardinalice. En ce versant du siècle déjà tourné vers l'an 2000, c'est un sang neuf qui vient rajeunir un organisme séculaire pour renouveler les structures de l'Eglise de demain. C'est bien, me semble-t-il, la marque constante du pontificat de Paul VI. Ses décisions pour le conclave, comme ses choix pour le consistoire qui le prépare (14) manifestent une fois de plus, sans hâte excessive, mais avec une ténacité exemplaire, la fidélité au grand dessein de son pontificat : dans la ligne du concile oecuménique, poursuivre *l'aggiornamento* des structures de l'Eglise, en les adaptant, dans la fidélité à l'apostolicité, aux dimensions de la catholicité.

Paul POUPARD

(14) Le numéro 78 de la *Constitution apostolique* signale la possibilité d'une renonciation du pape à l'exercice de sa charge, pour préciser que les dispositions retenues pour la vacance du Siège apostolique et le choix du successeur s'appliqueraient de la même manière. La presse internationale, par intervalles, s'interroge depuis des années sur une démission de Paul VI, d'abord à 75 ans, puis à 80 ans. Il est bien clair que Paul VI a le très grand souci de ne rien faire qui puisse gêner la liberté de ses successeurs, et donc que sa démission, si elle intervenait, serait motivée par une raison grave et en dehors d'une occurrence du calendrier civil.

Paul Poupard, né en 1930. Prêtre en 1954. Docteur en théologie et ès-lettres (histoire). Professeur, puis aumônier d'étudiants. Responsable de la section française de la Secrétairerie d'Etat en 1959. Depuis 1972, Recteur de l'Institut Catholique de Paris. Outre de nombreux articles et travaux scientifiques, a publié *Connaissance du Vatican* (Paris, Beauchesne, 1974), *Une initiation à la foi catholique* (Paris, Fayard, 1968), *Le catholicisme, hier, demain* (Paris, Buchet-Chastel, 1974).

Dépôt légal : troisième trimestre 1976 — N° de Commission Paritaire : 57057 — Imprimerie T.I.P., 8, rue Lambert, 75018 Paris, tél. 606.87.91. Le directeur de la publication : Jean Duchesne.

**Prochain numéro (septembre 1976) : EXEGESE ET THEOLOGIE**  
— M. Costantini, E. Cothenet, P. Gilbert, A. Deissler, K. Riedlinger, R. Pernoud, F. Russo etc.

Encore disponibles pour l'instant : n° 4 (LA FIDELITE) : H.-U. von Balthasar, G. Chantraine, G. Pankow, H. Batiffol, X. Tilliette, A.-A. Devaux, A. Depierre, G. Soulages, E. Martin ; n° 5 (APPARTENIR A L'EGLISE) : C. Dagens, J. Ratzinger, J. Guillet, H.-U. von Balthasar, Y. Congar, P. Eyt, P. Cormier, Mgr Maziers, M. Bressolette, G. Cottier, J. Madaule, G. Bedouelle, L. Bouyer. Les n° 1 (La Confession de la Foi), 2 (Mourir), 3 (La Création) sont épuisés.

## ABONNEMENTS

28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris  
tél. 527.46.27 - CCP : 18 676 23 F Paris

Un an (six numéros) : 80 FF ; 780 FB ; 65 FS;

Le numéro : 15 FF (135 FB ; 11 FS)

Abonnement de soutien à partir de 150 FF.

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 70 FF ; 650 FB ; 55 FS.

Abonnement « Avion » : 95 FF ; 830 FB.

Pour la Belgique : « Amitié Communio »,  
compte bancaire n° 250-0084984-97  
à la Société Générale de Banque,  
rue Godefroid 6, 5000 Namur,  
ou CCP : 000-0566-165-73,  
rue de Bruxelles 61, 5000 Namur

Les abonnements partent  
du dernier numéro paru  
(ou de ceux encore disponibles  
pour qui le désire)  
Pour tout changement d'adresse,  
joindre la dernière bande  
et la somme de 2 FF.  
Afin d'éviter erreurs et retards,  
écrire très lisiblement nom, adresse,  
et préciser le code postal.

Dans toute correspondance,  
joindre autant que possible  
la dernière bande-adresse.

**Désormais COMMUNIO est aussi une collection, dans le même esprit que la revue. Premier volume paru :**

HANS URS VON BALTHASAR

## COMMUNIO Catholique

### FAYARD

Préface de H. de Lubac, traduction de G. Chantraine, 138 pages.

*Avec l'explication du mot catholique, Hans Urs von Balthasar, fondateur et animateur des six éditions de la Revue catholique internationale : Communio, ouvre et oriente la nouvelle collection Communio en langue française. « Voilà, dit l'auteur à chacun de nous, sans provocation comme sans crainte, voilà ce qu'est pour moi être catholique. Pour en juger ce n'est pas ma fantaisie que j'ai consultée : c'est ce que l'Eglise m'apprend d'elle-même, par sa rime comme par sa parole, par ses origines, son histoire et son présent ».*