

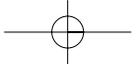
# COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

## DÉCALOGUE VII TU NE VOLERAS PAS

*« Vous ne commettrez point d'injustice dans les sentences, dans les mesures de longueur, de poids et de capacité. Vous aurez des balances justes, des poids justes, une mesure juste, un setier juste. Je suis Yahvé votre Dieu, qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte. Gardez toutes mes lois et toutes mes coutumes, mettez-les en pratique. Je suis Yahvé. »*

Lévitique 19, 35-37



## Sommaire

### ÉDITORIAL

---

Olivier BOULNOIS : **Maîtres et voleurs**

**7** Quel sens donner au septième commandement dans une société où l'interdit du vol semble avoir perdu sa pertinence ? La crise des notions de justice et de propriété renvoie le chrétien au fondement même du commandement : l'interdit de l'idolâtrie que représente le culte de la richesse en s'opposant à la destination universelle des biens

### THÈME

---

Vincent CARRAUD : **La haine du vol et l'amour du Voleur**

**11** Parce qu'il ordonne l'objet volé à la jouissance personnelle du voleur et non au bien commun, le vol sacralise la propriété et manifeste l'idolâtrie de la possession. Or, la venue du Fils de l'Homme nous dépouillera de tout par surprise : le Christ viendra comme un voleur.

Hans GIESEN : **La propriété jugée par Jésus**

**21** Si nul ne peut avoir deux maîtres, une gestion responsable de la propriété est cependant possible. La seule manière d'échapper aux tentations des biens de ce monde est de les transformer en aumônes, en ordonnant les richesses au Christ qui seul peut nous en délivrer en vue du Royaume de Dieu.

Carlos-Josaphat PINTO DE OLIVEIRA : **Le vol et le droit de propriété dans l'éthique chrétienne de Thomas d'Aquin**

**33** Dans la pensée de saint Thomas, la propriété privée n'est pas une concession à la faiblesse humaine, elle permet à l'homme d'exercer ses responsabilités vis-à-vis de la création et de la société. Mais elle doit être le fait de « lois justes » et de « mœurs vertueuses » de la part de la communauté des citoyens, de manière à échapper à toute privatisation de la morale et à utiliser les richesses en vue du bien commun.

Cardinal Mario MARTINI : **Le vocabulaire du Jubilé**

**43** Interview accordée au journaliste Giuseppe De Carli.

## SOMMAIRE

---

### Nicolas BAVEREZ : **Le développement, c'est le vol ?**

**47** Le développement parce qu'il relève de l'ordre des moyens et non des fins, n'est par nature ni juste, ni injuste : il crée les conditions préalables, mais ne suffit pas à provoquer la rupture du cercle de la misère, de la dépendance et de l'oppression. Seules la volonté des hommes et la qualité des institutions qu'ils se donnent peuvent décider d'en faire un instrument d'aliénation ou de libération, de le mettre au service d'une minorité ou du bien commun.

## DOSSIER : **La responsabilité**

---

Nous publions ici une partie des actes du colloque de Bordeaux (1<sup>er</sup> février 1997) organisé par Claudie Lavaud, Professeur de philosophie à l'Université de Bordeaux-III, et Michel Belly, Professeur d'espagnol, Directeur adjoint du collège Saint-Genès à Bordeaux, sous la présidence de Son Éminence le Cardinal Pierre Eyt, archevêque de Bordeaux.

### Jean MESNARD : **L'invention de la responsabilité**

**65** A serrer de près l'histoire du mot responsabilité, on peut en analyser plus solidement le sens. L'idée du lien entre la personne et l'acte est toujours fondamentale, que la relation soit saisie de l'extérieur (par le juge) ou de l'intérieur (par la conscience du sujet). La responsabilité exalte alors une forme de grandeur humaine qui n'est pas toujours compatible avec la morale chrétienne : le Christ, se portant caution de notre péché, assume une responsabilité d'un autre ordre.

### Claudie LAVAUD : **Pour être responsable, faut-il être libre ?** **Petite catéchèse sur Genèse 2-3**

**74** La responsabilité se définit comme l'attitude d'un sujet capable de répondre à un appel qui le rend libre. C'est la méconnaissance de cet appel qui, dans la Genèse, rompt la relation avec Dieu et pervertit l'échange entre l'homme et la femme. Le Christ, au contraire, vient rétablir cette relation par sa réponse filiale au Don premier du Père.

### Jean-Marc TRIGEAUD : **Culpabilité et responsabilité**

**80** La faute juridique engageant la responsabilité se réfère à une nature abstraite et générique de l'homme, tandis que la faute morale suppose le recours à la dignité de la personne. La loi civile doit rétablir la justice blessée par un acte extérieur, mais la faute morale, souvent invisible, relève du jugement divin, elle seule peut être objet de pardon.

## SIGNETS

---

### Gérard CHOLVY : **Frédéric Ozanam (1813-1853) : un saint laïc pour notre temps**

**94** Soucieux de mettre ses actes en rapport avec ses idées, Frédéric Ozanam, au milieu des luttes anticléricales, porte son témoignage sur tous les fronts. Présent aux pauvres avec la société Saint Vincent de Paul, il défend, à l'université qu'il sert de toute sa compétence, la cause de la science chrétienne, tout en restant fidèlement attaché à l'Église et au pape. Sans que cette fidélité l'empêche d'adhérer à son temps et d'être un précurseur de la démocratie chrétienne.

---

## **SOMMAIRE**

### **František X. HALAS : Saint Adalbert et l'idée d'Europe**

**111** Mort exilé et martyr en Prusse en 997, l'évêque de Prague Adalbert est devenu un des principaux saints patrons de la Bohême. Mille ans après, l'exemple de ce prélat clairvoyant, ami du pape et de l'empereur, nous rappelle que l'Europe n'a de sens que dans la fidélité à ses racines chrétiennes.

### **Jacques PERRIER : L'abbé Stock (1904-1948)**

**116** Dans une vie qui assume pour les dépasser les conflits et les haines qui déchirent la France et l'Allemagne, l'abbé Stock, compagnon de saint François devenu « aumônier de l'enfer », s'est engagé sur la voie des Béatitudes : il a ainsi rempli, dans les pires conditions, sa mission de prêtre auprès de tous ceux qui lui furent confiés.

## **BRÈVES**

---

### **Olivier BOULNOIS : Réflexions sur le Pacte d'Intérêt Commun**

**121**

## Prochain numéro : juillet-août 1998

### La Paroisse

## Titres parus

### LE CREDO

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

### LES SACREMENTS

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

### LES BÉATITUDES

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

### POLITIQUE

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

### L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)  
 Les communautés dans l'Église (1977/2)  
 La loi dans l'Église (1978/3)  
 L'autorité de l'évêque (1990/5)  
 Former des prêtres (1990/5)  
 L'Église, une secte ? (1991/2)  
 La papauté (1991/3)  
 L'avenir du monde (1985/5-6)  
 Les Églises orientales (1992/6)  
 Baptême et ordre (1996/5)

### LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

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

### L'EXISTENCE

#### DEVANT DIEU

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

### PROCHAINS NUMÉROS

La Force  
(1988/5)

La Gnose  
(1988/6)

### PHILOSOPHIE

La création (1976/3)  
 Au fond de la morale (1997/3)  
 La cause de Dieu (1978/4)  
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)  
 Après la mort (1980/3)  
 Le corps (1980/6)  
 Le plaisir (1982/2)  
 La femme (1982/4)  
 L'espérance (1984/4)  
 L'âme (1987/3)  
 La vérité (1987/4)  
 La souffrance (1988/6)  
 Sauver la raison (1992/2-3)  
 Homme et femme il les créa (1993/2)

### SCIENCES

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

### HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)  
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)  
 La Révolution (1989/3-4)  
 La modernité – et après ? (1990/2)  
 Le Nouveau Monde (1992/4)  
 Henri de Lubac (1992/5)  
 Baptême de Clovis (1996/3)  
 Le Pèlerinage (1997/4)

### SOCIÉTÉ

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

### ESTHÉTIQUE

La sainteté de l'art (1982/6)  
 L'imagination (1989/6)

### LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)  
 Le nom de Dieu (1993/1)  
 Le respect du sabbat (1994/1)  
 Père et mère honoreras (1995/1)  
 Tu ne tueras pas (1996/1)  
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)

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

*Communio, n° XXIII, 3 – mai-juin 1998*

Olivier BOULNOIS

## **Éditorial**

# **Maîtres et voleurs**

« **V**OLEZ, c'est moins cher ». Tel est le slogan qu'utilisait récemment une agence de voyages pour attirer le chaland. Cet humour grinçant est révélateur. D'abord en rappelant que, depuis quelques années, notre logique commerciale tient compte des pratiques frauduleuses – à tel point qu'elles sont intégrées dans le prix de revient des marchandises, et répercutées sur leur prix de vente. Mais surtout parce qu'il montre combien le vol se déduit des valeurs matérialistes sur lesquelles reposent nos échanges : si la valeur suprême est la valeur marchande, elle impose de rechercher le prix le plus bas – et rien n'est moins cher que de se servir sans payer. Ainsi, le vol apparaît, non plus comme un effet pervers de la société de consommation, mais comme sa vérité inéluctable.

Il faut le reconnaître : nous sommes dans une société où certains n'ont pour vivre d'autre recours que la mendicité ou le vol, où d'autres détournent le pouvoir et la richesse pour leurs intérêts particuliers. Mais il y a plus grave : beaucoup n'ont plus conscience de ce qu'ils doivent et à qui. Nous sommes dans une société où le vol apparaît à certains légitime, – de brutales explosions de violence viennent parfois nous le rappeler – et le vol de certains biens n'est plus toujours poursuivi. Les uns se sentent volés de leurs droits, quand les autres se jugent au-dessus des lois. Les futurs voleurs s'estiment volés, et les volés à leur tour se rattrapent sur les suivants.

Cette situation traduit la crise de deux notions : la propriété et la justice. – La *propriété*, parce que les biens ne sont plus toujours

**ÉDITORIAL** \_\_\_\_\_ **Olivier Boulnois**

matériels ni individuels, si bien que le voleur perd la conscience de voler quelque chose à quelqu'un. Cela explique la prolifération des abus de biens sociaux et des fraudes fiscales (en volant la collectivité, on ne vole personne), comme celle des plagiat (en volant un bien immatériel, on ne vole rien). – *La justice*, au nom du relativisme généralisé. Plus personne n'a d'explication globale du monde, ni de sens de l'histoire à proposer: qui oserait aujourd'hui édicter une politique qui serait internationalement juste? Cela fait longtemps que l'interdit du vol a perdu sa pertinence au niveau des États, voire sa pertinence publique, pour être cantonné à la sphère du privé. Il n'est donc pas étonnant qu'il perde son sens dans les relations entre individus. Les repères s'effacent, et la notion même de justice devient relative. Seule l'expérience subjective sert à définir la règle de l'action: pour les uns, c'est l'impression d'être victimes, pour les autres, la conviction d'être dans leur droit quand ils détournent à leur usage le bien commun. Alors que nous sommes saturés par une offre virtuellement infinie de biens de consommation, que nous sommes conditionnés par la publicité à les désirer tous, aucun principe de réalité ne vient plus limiter notre désir.

Devant l'universalité du vol, devant ce subjectivisme dramatique et contradictoire, *Communio* s'efforce de prendre du recul. Nous avons voulu proposer, dans ce numéro, une étude aussi sereine que possible.

Pourquoi ce commandement: « Tu ne voleras pas »? D'une part, le précepte est de droit naturel: ne pas l'observer serait détruire la justice et ruiner l'économie. De l'autre, l'interdit se rattache pour le chrétien à l'interdiction de l'idolâtrie: en volant, le voleur fait du bien matériel une valeur suprême, un veau d'or devant lequel se prosterner<sup>1</sup>. Mais en condamnant sans ambiguïté le vol, nous ne pouvions manquer de rappeler les limites du droit de propriété, celles que définit sa finalité: servir le bien commun, ni de rappeler la légitimité de certaines prises de possession, dictées par la nécessité ou le devoir moral, que l'Église a toujours refusé de considérer comme des vols. Quand la disponibilité originelle des richesses est niée, il est nécessaire de réaffirmer ce droit fondamental. Ainsi, seule la justice peut légitimer le vol, au nom de la destination universelle des biens, et lorsque l'exige l'urgence de la survie.

1. Voir l'article de V. Carraud, « La haine du vol et l'amour du Voleur », p. 11.

---

*Maîtres et voleurs*

Mais cette limite à l'usage des biens n'est pas une entorse au droit de propriété<sup>2</sup>. La contradiction apparente entre le Royaume de Dieu et la richesse peut alors être levée<sup>3</sup>. Si la richesse peut être une source d'idolâtrie, la pauvreté aussi est un obstacle sur le chemin du bonheur. Nous sommes dans une société où la misère éclate dans son double sens – la conjonction de la pauvreté et du malheur. En sens inverse, l'exemple des pays « émergents » le montre, il serait suicidaire de refuser d'entrer dans l'économie de marché, mais il ne suffit pas du développement économique pour garantir un ordre juste<sup>4</sup>.

En raison de la soudaineté de sa venue, et aussi parce qu'elle nous dépouille de tous nos biens matériels, le Christ se compare lui-même à un voleur. Par cette appellation paradoxale, il nous enseigne aussi que le refus du vol est compatible avec l'attente du Voleur.

Olivier Boulnois, marié, quatre enfants. Maître de conférences à l'École Pratique des Hautes Études, Membre de l'Institut universitaire de France. Dernier ouvrage paru : *Duns Scot, La rigueur de la charité*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

2. Voir C.-J. Pinto de Oliveira, « Le vol et le droit de propriété selon Thomas d'Aquin », p. 33.

3. Voir H. Giesen, « La propriété selon Jésus et la tradition chrétienne », p. 21.

4. Voir N. Baverez, « Le développement, c'est le vol ? », p. 47.

*Les temps sont durs...*

*Nombre d'anciens, de chômeurs, de communautés religieuses ont actuellement du mal à renouveler leur abonnement à Communio. Aidez-les, aidez-nous, en souscrivant des abonnements de parrainage (voir conditions page 127).*

Vincent CARRAUD

## La haine du vol et l'amour du Voleur

### Le vol antisocial

Comme l'interdiction de tuer prescrite par le cinquième commandement<sup>1</sup>, celle de voler semble indiscutée et universelle, puisqu'elle constitue une condition de possibilité de la société elle-même. Pourquoi continuerait-elle à prendre la forme d'un commandement, le septième selon *Exode* 20, 15 et *Deutéronome* 5, 19? Par quel archaïsme inquiétant, sans doute révélateur de leur immaturité politique, les chrétiens devraient-ils recevoir comme un ordre divin et éprouver comme interdit ce que la raison suffit à reconnaître comme condition *sine qua non* du vivre-ensemble. Ici encore, pourquoi en appeler à la Révélation quand la raison suffit? « Les lumières naturelles et la raison seule suffisent pour nous faire comprendre la gravité de ce péché »<sup>2</sup>. En outre, pourquoi en appeler à la morale pour condamner ce qui détruit le politique en tant que tel? Les voleurs ne posséderont pas le Royaume de Dieu (1 *Corinthiens* 6, 10), mais c'est d'abord le royaume humain qu'ils désagrègent. Une société de voleurs n'est qu'une alliance de mots, le vol n'est pas seulement insociable, il est antisocial. Le vol est un péril de mort pour la société avant même d'être un péché mortel

1. Voir notre éditorial « Qui n'a jamais péché ? Ne pas tuer : un absolu », *Communio*, XXI, 1, janvier-mars 1996, p. 13-19.

2. *Catéchisme du concile de Trente*, cap. 35, § 2, *incipit*.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Vincent Carraud**

pour l'individu qui le commet<sup>3</sup>. Saint Thomas, en démontrant le second point, pose le premier comme une évidence : « Si partout les hommes se volaient les uns les autres, la société humaine périrait »<sup>4</sup>. Pour la théologie classique, l'antisociabilité du vol ne dispensait pas encore de le caractériser comme péché – c'est même en cette identification, conjonction du rationnel et du révélé, que résidait le concept de loi naturelle.

Ainsi le *Catéchisme du concile de Trente* rappelle que le vol détruit la société pour deux motifs principaux :

a) « *Le vol est entièrement contraire à la justice*, qui attribue à chacun ce qui lui appartient » (chap. 35, §2), entendons que le vol nie la justice distributive (la répartition des biens proportionnellement aux destinataires) comme la justice commutative (l'ordre des échanges). Le *Catéchisme du concile de Trente* y voit une attaque contre le droit des gens, le récent *Catéchisme de l'Église catholique* insiste à son tour sur la répartition des biens de la création entre tous (§2402). Sans la distribution et le partage des biens, « la société est impossible » (*Trente, ibid.*). Saint Paul déjà mentionnait explicitement le vol parmi les injustices (1 *Corinthiens* 6, 7 et 9). Le vol, en ce qu'il contrarie la justice, fait donc essentiellement partie des « péchés opposés à la justice », précisément ceux « par lesquels on nuit au prochain dans ses biens »<sup>5</sup>.

b) *Voler n'est pas travailler*, et le travail est nécessaire à la société. « Que celui qui volait ne vole plus, qu'il prenne plutôt la peine de travailler honnêtement de ses mains, pour avoir de quoi donner à

3. Tout vol n'est pas cependant péché mortel : étant en revanche péché grave de par sa nature, il ne l'est que si sa matière est grave ; la détermination casuistique de la gravité de la matière a pu s'avérer extrêmement délicate : voir Suarez, *De justitia et jure*, s. II, c. XII, Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, I, III, n. 527 ou, plus récemment, P. Chrétien, article « Vol » du *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 3288-3294. L'auteur propose de fixer le seuil de la matière absolument grave à l'équivalent de « l'entretien d'un homme de situation moyenne pendant toute une semaine » (voir la *NRT*, 1926, p. 132). La question des petits vols (*furtula*), totalisables ou non, reste aujourd'hui particulièrement aiguë : comme si ce n'était pas voler son employeur (surtout si c'est l'État) que de le voler très peu – entendons souvent mais très peu à chaque fois !

4. *Somme de théologie*, IIaIIae, q. 66, a. 6, resp.

5. C'est à ce titre que saint Thomas traite du vol dans la *Somme de théologie* (IIaIIae, q. 66). Voir le cahier de *Communio*, 1978, 2, consacré à la justice – nous reviendrons sur la justice comme vertu.

## *La haine du vol et l'amour du Voleur*

celui qui est dans le besoin » (*Éphésiens* 4, 28 ; voir aussi *1 Thessaloniens* 4, 11) : il n'est pas nécessaire de souligner l'actualité aiguë de la finalité que Paul assigne au travail avec l'aumône<sup>6</sup> : remarquons seulement que le travail n'est pas une fin en soi, mais l'instrument de la justice et de la générosité. De nouveau, sans le travail, que contredit le vol, pas de société humaine.

Radicalement antisocial, le vol se décline ensuite selon les modalités dans lesquelles il est exercé et les objets sur lesquels il porte. D'où d'abord la triple forme que peut prendre l'appropriation injuste du bien d'autrui : *ablatio* (soustraction proprement dite), *acceptio* (quand le voleur reçoit des mains du possesseur, dans les cas d'escroquerie ou de chantage), *retentio* (quand on ne rend pas une chose due) ; ensuite la typologie traditionnelle du genre vol et de ses espèces : le vol au sens propre (usurpation secrète du bien d'autrui, un particulier propriétaire, appelée larcin quand il s'agit d'un petit vol commis furtivement et sans violence), la rapine (vol avec violence<sup>7</sup> et outrage), le pécumat (bien public), le plagiat (voler un esclave<sup>8</sup>), le sacrilège (une chose sacrée), le recel, la fraude. Le cas de la fraude est évidemment le plus intéressant<sup>9</sup>, parce qu'alors le vol ne consiste pas à prendre mais à modifier l'instrument de mesure lui-même<sup>10</sup> : c'est pourquoi les balances faussées sont en horreur à Dieu<sup>11</sup>.

6. Il sortirait du présent propos d'examiner, en rapprochant cette citation de *2 Thessaloniens* 3,7-10 et *1 Thessaloniens* 2,9, c'est-à-dire du travail manuel de Paul, la question rebattue de savoir si le clergé vole les fidèles en étant à leur charge.

7. Saint Thomas fait du vol et de la rapine deux espèces différentes, bien qu'ils aient même raison de péché (s'emparer de quelque chose contre la volonté de la victime), suivant en cela Aristote qui caractérise le vol par le secret et la rapine par la violence (*Éthique à Nicomaque* V, II,13, 1131 a 6 et *Somme de théologie*, IIaIIae, q. 66, a. 4).

8. Plagier, c'est voler un esclave ou rendre esclave un homme libre ; le plus souvent, il s'agissait de vendre un esclave (ou un enfant) volé. Désormais le plagiat désigne un vol littéraire.

9. Voir R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. I, Éd. du Cerf, 1958, en part. le chap. XIII, p. 297 s. , sur la métrologie biblique. Sur les fraudeurs qui diminuent la mesure et augmentent le sicle, voir *Amos* 8,5, sur les poids lourds et légers, *Deutéronome* 25,13 ; sur le boisseau diminué et les poids truqués, *Michée* 6,10-11, *Proverbes* 20,10.

10. Il y a une tradition rabbinique (invérifiable) selon laquelle des étalons de coudees étaient déposés dans le Temple (*1 Chroniques* 23,29).

11 *Deutéronome* 25, 13 et surtout *Proverbes* 20,23 ; *Lévitique* 19,35-36 prescrit des poids, setiers, mesures justes (voir aussi *Ézéchiel* 45,10).

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Vincent Carraud**

**Le vol idolâtre**

Reste que l'Écriture fait de l'interdiction de voler un commandement. Bien plus, en ce qu'il contredit la justice, le vol peut apparaître comme le paradigme de tous les commandements. Bref, Dieu hait le vol (*Isaïe* 61,8). Prenons quelques exemples. L'adultère (décalogue VI) de David est d'abord un vol (2 *Samuel*, 11-12). Nathan provoque la colère puis le repentir du roi en lui faisant le récit d'un vol : celui du riche qui, ayant du bétail en abondance, prend de force l'unique brebis du pauvre ; ainsi y a-t-il vol de la part de David qui a pris Bethsabée à Urie, alors qu'il avait déjà de nombreuses femmes<sup>12</sup>. Quant aux neuvième et dixième paroles du Décalogue, elles interdisent même jusqu'au désir (encore plus secret que le vol) de prendre le bien d'autrui : ni maison ni femme, ni serviteur ni servante, ni bœuf ni âne, ni tout ce qui est à autrui. Plus encore, si voler c'est fondamentalement ne pas rendre à autrui ce qui lui revient, l'objet du cinquième commandement lui-même (le meurtre) peut être interprété comme un vol. Les trois premiers enfin condamnent des injustices envers Dieu (sacrilèges). À rebours, les trois premières paroles permettent de comprendre comment l'interdiction du vol est le modèle des autres interdictions, plus profondément qu'au titre d'injustice la plus sensible : car le vol est fondamentalement idolâtre.

En volant je reconnais et confirme la valeur de ce qui est volé, donc j'en fais pour moi la suprême valeur : j'en fais mon but. L'objet volé n'est plus ordonné à son usage, le bien commun, mais à sa possession par moi. La preuve en est que les objets volés sont difficiles à écouler (d'où l'intérêt de dérober des petites coupures), à dépenser (sous peine d'être reconnu comme voleur : les grosses dépenses subites sont louches), à exposer (les œuvres d'art). C'est dire que le vol valorise la possession *privée* et n'autorise qu'une jouissance personnelle de cette possession. Apparemment le vol s'oppose à la possession privée en ce qu'il dépossède, en fait il relève de la même logique et la renforce. Propriété et vol sont moins antinomiques que complémentaires. Loin d'abolir la possession, le vol la sacralise : avoir pour soi seul ce qui est un bien d'autrui, fait pour servir ou être dépensé, donc servir de nouveau. La formule de Proudhon doit être renversée : le vol, c'est la propriété ! Que le vol

12. Voir notre « Le droit et le temps de l'amour », in *Communio*, 1997, 1, p. 14-15.

## *La haine du vol et l'amour du Voleur*

manifeste l'idolâtrie de la possession, c'est ce que l'*Exode* indique clairement avec l'épisode du veau d'or. Le veau d'or est fait avec des bijoux (*Exode* 32,3) : il figure la transformation de la possession personnelle en idole. Le vol est idolâtrique, et à ce titre ne relève pas seulement des commandements contre ce qui lèse le bien d'autrui. C'est pourquoi l'alternative est souvent : ou le Christ ou ce qu'on possède (*Matthieu* 19,16-22, etc.).

De ce point de vue, il faut rappeler que pour l'Église la possession personnelle des biens n'a de sens que si leur usage est ordonné au bien commun de la société. C'est à cette *seule* raison qu'elle doit d'échapper à l'idolâtrie et que le vol est condamné. Pour un Thomas d'Aquin, la propriété personnelle des biens constitue en réalité le *pouvoir* de les gérer et d'en disposer. Ce pouvoir est mieux exercé quand le soin de chaque chose appartient à une seule personne (droit positif). Mais la propriété ne va pas sans le *devoir* de les utiliser au profit de tous (la communauté des biens est de droit naturel), elle n'est donc qu'un moyen *approprié* : « Ce qui convient encore à l'homme au sujet des biens extérieurs, c'est d'en user. Et sous tout rapport l'homme ne doit pas posséder ces biens comme s'ils lui étaient propres, mais comme étant à tous »<sup>13</sup>. Ainsi le commentaire de *Luc* 12, 18 par saint Ambroise reste-t-il la norme pendant toute la période médiévale : « Tout ce qui excède les besoins, on le détient par violence »<sup>14</sup>. Le *Catéchisme de l'Église catholique* réaffirme la finalité commune de la propriété (des biens) : « Le droit à la propriété privée, acquise par le travail, ou reçue d'autrui par héritage, ou par don, n'abolit pas la donation originelle de la terre à l'ensemble de l'humanité. La destination universelle des biens demeure primordiale, même si la promotion du bien commun exige le respect de la propriété privée, de son droit et de son exercice »<sup>15</sup> – le « même si » vaut sans doute ici pour un « parce que » méconnu !

13. *Somme de théologie*, IIaIIae, q. 66, a. 2, resp. Saint Thomas s'appuie sur 1 *Timothée* 6, 17-18.

14. *Sermon* 81 ; *Patrologie latine* 17, 613.

15. §2403, suivi d'une citation de *Gaudium et Spes*, 69, §1, qui disait que les choses qui m'appartiennent sont aussi communes. Remarquons que la définition du vol selon le *Catéchisme* introduit explicitement la notion de propriété : « usurpation du bien d'autrui contre la volonté raisonnable du propriétaire » (§2408).

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Vincent Carraud**

La propriété privée n'est donc pas en elle-même un bien ; disjointe de sa finalité, elle relève de la même logique que le vol, celle de l'idolâtrie. Au demeurant, la licéité du vol dans certains cas montre, contre Kant ou Hegel, que la propriété privée ne saurait être un absolu <sup>16</sup>.

**Le vol licite**

L'Église ne condamne pas le vol pour survie. Voler pour se nourrir n'est pas voler <sup>17</sup>, le *Catéchisme de l'Église catholique* le souligne clairement après *Gaudium et Spes* (69, §1) : « Il n'y a pas vol si [...] le refus est contraire à la destination universelle des biens. C'est le cas de la nécessité urgente et évidente <sup>18</sup> où le seul moyen de subvenir à des besoins immédiats et essentiels (nourriture, abri, vêtement ...) est de disposer et d'user des biens d'autrui » (§2408). Mais le *Catéchisme* n'en donne pas le motif fondamental : on peut voler en pareil cas car ce qui est volé est aussitôt dépensé, assimilé, consommé, détruit. Voler pour se nourrir contredit donc la logique idolâtrique de la possession. Un tel vol manifeste par excellence le primat de l'usage commun des biens sur leur gestion injuste. On doit donc aussi poser la question du vol en termes de satisfaction

16. Dans les limites d'un article, nous ne pouvons que signaler l'important infléchissement au XIX<sup>e</sup> siècle de la doctrine de l'Église concernant la possession propre des biens vers sa doctrine contemporaine de la propriété privée ; sans doute faut-il y voir l'influence indirecte de Locke et directe de Taparelli.  
17. En rigueur de termes, nous ne devrions donc pas parler de vol licite, puisqu'il ne s'agit pas de vol du tout, mais seulement d'une apparence de vol (voir saint Thomas, *ibid.*, a. 7, ad 2<sup>um</sup>). La délicate récupération ou compensation occulte, qui consiste à s'appropriier clandestinement ce qui nous est dû à bon droit, n'a également que l'apparence du vol, à la double condition que ce qui nous est dû le soit selon la stricte justice commutative et que la réappropriation (anormale car clandestine) soit faite légalement. Ces deux cas sont les seuls pour lesquels l'Église admet le « vol ».

18. Les théologiens moraux distinguent la nécessité extrême (c'est-à-dire l'indigence conçue comme danger certain pour la vie, la santé, l'intégrité des membres et la légitime liberté) de la nécessité commune (déficience de biens et d'avantages matériels) ; la première seule est une cause excusante. Voir P. Chrétien, art. cité, col. 3295-3298.

## *La haine du vol et l'amour du Voleur*

des besoins, besoins des individus ou des peuples. Dans l'Ancien Testament, le droit de glaner en est la reconnaissance juridique : il permettait d'éviter qu'on en vînt à voler.

Le *Talmud de Jérusalem*<sup>19</sup> consacre au glanage le Traité *Péa* (de l'angle). Il règle « les devoirs dont l'accomplissement n'a pas de limites déterminées (par la Loi) », en particulier « l'abandon de l'angle du champ aux pauvres lors de la moisson » (chap. I, §1), selon la prescription de Moïse : « Quand vous moissonnez vos terres, tu ne moissonneras pas ton champ jusqu'au bord ; et tu ne ramasseras pas la glanure de ta moisson ; tu ne grappilleras pas non plus ta vigne et tu n'y ramasseras pas les fruits tombés ; tu les abandonneras au pauvre et à l'émigré » (*Lévitique* 19, 9-10). Le traité organise le glanage selon les conditions et le moment du prélèvement du blé encore en épi, mais aussi du raisin, des olives ou des oignons<sup>20</sup>. Non seulement interdiction est faite au *propriétaire* de glaner lui-même son champ, mais c'est le propriétaire peu scrupuleux dans l'accomplissement de la prescription mosaïque qui se voit accusé de vol. La part réservée aux pauvres et aux émigrés<sup>21</sup> doit faire l'objet du même soin que le reste : arrosage et fumage du champ, émondage de la vigne, etc.

Alors que les auteurs patristiques et médiévaux s'accordent tous pour permettre qu'on s'approprie les biens de consommation en cas d'absolue nécessité (nourriture, vêtement, logement), les auteurs modernes et la pratique du droit sont beaucoup plus sévères. Pourquoi ? Parce que l'État moderne, fondé sur la propriété privée, privilégie le droit et non plus la justice. Cette évolution (extension indue du délit de vol à la nécessité) est liée à la constitution des États modernes. Après saint Jacques, qui maudissait les riches, voleurs légaux du salaire des ouvriers (*Jacques* 5, 4), nombreuses sont les

19. *Le Talmud de Jérusalem*, traduit pour la première fois en français par Moïse Schwab, t. II, réimpression en 1972, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 1-119.

20. La péa s'opère sur ce qui est proche de la terre ou à terre : dans les cas de vigne suspendue, de palmier ou de noyer lisse (donc sur lesquels il est dangereux de grimper), le propriétaire doit cueillir les produits, descendre, et en distribuer aux pauvres (chap. IV, §1).

21. Si l'on nous permet cette opposition facile avec la société contemporaine, les réglementations mosaïques font des pauvres et des émigrés ou immigrés des *inclus*. Voir le cahier de *Communio* 1986, 3 « Les immigrés ».

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Vincent Carraud**

occasions qu'a l'Église de s'y opposer<sup>22</sup> : « Vous tous qui avez soif, venez, achetez sans argent et buvez sans payer » (*Isaïe* 55, 1). L'état de droit est sans doute encore à conquérir en de trop nombreux pays, mais c'est un degré minimal, non un idéal. Il est urgent de rappeler le primat de la justice.

**Comme un voleur**

L'Évangile fait l'éloge de la dépense et prononce la condamnation de l'avarice<sup>23</sup>. Le *Catéchisme du concile de Trente* récapitule : « Il existe une multitude de manières de voler. Toutes viennent de l'avarice » (voir 1 *Timothée* 6, 9). L'argent n'est pas fait pour être amassé. Thésauriser, c'est *justement* le plus sûr moyen de se faire voler, mieux vaut mettre ses trésors dans le ciel, où il n'y a ni voleurs ni cambrioleurs (*Matthieu* 6, 19-20). Parmi les douze, c'est Judas qui tient serrés les cordons de la bourse commune, modèle de bonne gestion selon les critères modernes, mais c'est un voleur, coupable de détourner à son profit l'argent de la communauté (*Jean* 12, 6) – en ce sens Judas représente une figure aujourd'hui banale, celle de l'abus de biens sociaux. La morale parle par la bouche de Judas, que l'onction de Béthanie scandalise : « Pourquoi ce parfum n'a-t-il pas été vendu trois cents deniers qu'on aurait donnés à des pauvres ? » (*Jean* 12, 5).

Le Christ excuse la dépense, fût-elle aussi mal fondée que celle du fils prodigue, mais non l'avarice. L'épisode de Zachée (*Luc* 19, 1-10) prend place dans l'ensemble des considérations sur la richesse

22. En 1985, *Communio*, par la plume de Jean Gabriel, a proposé une réflexion neuve sur le partage des richesses agricoles (« À l'illustrissime Jean-Paul I<sup>er</sup>, pontife romain », 1985, 3, p. 103-128). Dans un autre registre, on doit se demander à quelles conditions squatter peut être identifié à glaner.

23. Nos romans historiques présentent le riche comme celui qui dépense, essentiellement dans l'inutile ou le luxueux (château, art, fêtes, etc.) : le riche n'était riche que pour pouvoir se ruiner. Aujourd'hui, semble-t-il, le riche est celui qui ne dépense pas, ou plutôt qui réinvestit aussitôt ses profits – sa richesse – dans d'autres instruments de production des richesses. Le premier subit la réprobation morale, le second fait l'objet de la louange contemporaine. Il n'est pas sûr que le comportement du second soit plus évangélique que celui du premier. En réalité, comme Balzac l'avait bien vu, prodigalité et avarice participent de la même logique.

---

## *La haine du vol et l'amour du Voleur*

en *Luc*, avant la parabole des talents. Il n'est pas facile de savoir si Zachée, chef des publicains, est *ipso facto* un pécheur et s'il a agi injustement (ce sont peut-être deux questions différentes). Le texte donne : « je donne la moitié de mes biens aux pauvres [conversion entraînant la générosité] et si j'ai extorqué quelque chose à quelqu'un, je lui rends le quadruple » (19,8)<sup>24</sup>. Mais quelle est la part ici de la justice correctrice ? Quelle est celle de la générosité ? Générosité aussi que celle du maître des ouvriers de la onzième heure, qui les paye plus que le juste prix (« N'ai-je pas le droit de disposer de mes biens comme il me plaît ? », *Matthieu* 20, 1-16), dès lors que le contrat le liant aux ouvriers de la première heure était juste (« Mon ami, je ne te lèse en rien »). À l'inverse, l'intendant infidèle (*Luc* 16, 1-8) vole doublement son maître : d'une part en dilapidant ses biens (16, 1), de l'autre en faisant et faisant faire des faux (16, 5-7) ; Jésus fait ici l'éloge de l'abus de biens sociaux et recommande de se faire des amis avec l'argent malhonnête (16,9).

Mais surtout, le silence du Christ sur le septième commandement est saisissant ; s'il le cite au jeune homme riche en *Matthieu* 19, 18, il en omet significativement le commentaire dans le sermon sur la montagne<sup>25</sup>, se contentant de l'étonnante prescription qui renverse les points de vue pour ne s'adresser qu'au *volé* : « si quelqu'un veut te prendre ta tunique, laisse-lui même ton manteau » (5, 40) ; l'équivalent lucanien ajoute au verset suivant : « à qui t'enlève ton bien, ne le réclame pas » (6, 30). Car non seulement le Christ seul ne vole pas<sup>26</sup>, mais il est d'abord celui qui est spolié et dépouillé. La première réaction de Marie-Madeleine elle-même, au matin de Pâques, est de supposer qu'on a enlevé, volé peut-être, le corps de son Seigneur (*Jean* 20, 2 ; 13 ; 15).

24. Cité par le *Catéchisme de l'Église catholique*, § 2412, pour la réparation au titre de la justice commutative. Voir aussi *Exode* 21, 37-22, 3, où la réparation vaut cinq fois ce qui fut soustrait.

25. Il eût eu sa place en *Matthieu* 5, entre les versets 32 et 33 ; *Matthieu* 15, 19 cependant enseigne que le vol, comme meurtre, adultère, débauche ou faux témoignages, vient du cœur.

26. De même, le Christ seul n'est pas homicide ; voir notre « Qui n'a jamais péché ? Ne pas tuer : un absolu », cité note 1.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Vincent Carraud**

Or c'est précisément parce que le Christ est volé et non voleur qu'il peut se comparer lui-même à un voleur. La venue imprévisible et surprenante du voleur semble la comparaison la plus pertinente pour signifier la venue du Fils de l'homme (*Matthieu* 24, 43) ou du jour du Seigneur (1 *Thessaloniens* 5, 2). Il est particulièrement remarquable qu'elle soit employée à la fois par Paul et Pierre (2 *Pierre* 3, 10), par le Christ lui-même en *Matthieu*, et encore dans l'*Apocalypse*, 3, 3 et 16, 15 : « Voici que je viens comme un voleur ». Cette figure détermine le mode propre de la temporalité chrétienne, la survenue du Christ en sa présence, *parousia*. Voleur : étonnant nom du Christ, qui indifférencie la valeur morale du vol (cas unique parmi les interdits du Décalogue) pour faire penser sa venue, imposer la vigilance et entretenir l'espérance. Comme un voleur me dépouille, l'avènement du Christ qui me surprendra tout nu et m'obligera à aller dénudé (*Marc* 14, 51 et *Apocalypse* 16, 15). Le *Notre Père* ne nous fait pas formuler autre chose : « Que ton règne vienne ». La peur le cédera alors à l'amour du voleur – du moins est-ce notre espérance, comme c'était celle de Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face.

Mère Agnès : « Avez-vous peur du Voleur ? Cette fois il est à la porte. »

Thérèse : « Non, il n'est pas à la porte, il est entré. Mais qu'est-ce que vous dites, ma petite Mère ! Si j'ai peur du Voleur ! Comment voulez-vous que j'aie peur de quelqu'un que j'aime tant ?! »<sup>27</sup>.

Vincent Carraud, né en 1957, marié, cinq enfants. Maître de conférences en philosophie à l'Université de Caen, directeur de la rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

27. *Le Carnet jaune*, 7 juillet 1897, in sainte Thérèse de Lisieux, *OC*, Éd. du Cerf-DDB, 1992, p. 1026.

Hans GIESEN

## La propriété jugée par Jésus

**L**ES rapports sociaux en Galilée, et au-delà dans tout le monde hellénistique et romain font partie du Nouveau Testament. À une classe aisée minoritaire et à une classe moyenne un peu plus nombreuse fait face la grande masse des pauvres et des très pauvres. Les prophètes de l'Ancien Testament critiquent déjà violemment le comportement des riches qui ne sont pas prêts à partager leurs biens avec les plus pauvres. Des textes apocalyptiques, au tournant de l'ère chrétienne, stigmatisent avec plus de force encore le comportement inique des riches.

Sur fond de récompense intramondaine, la richesse est considérée dans la plupart des écrits vétéro-testamentaires comme un cadeau de Dieu pour une vie moralement bonne, par opposition à la pauvreté, sort mérité et blâmable. L'apparition du genre apocalyptique à partir du milieu du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. a commencé à modifier cette conception, sans la faire disparaître complètement (*cf. Jean 9*). Le pauvre commence à devenir désormais la figure même du croyant souffrant par la faute des riches. Celui qui se sait pauvre, en effet, attend tout de Dieu et est prêt à se laisser combler par lui. Se rattache à cette affirmation la prise de position des Évangiles et de quelques autres écrits du Nouveau Testament.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Hans Giesen****La prédication du Royaume de Dieu, source du jugement porté sur les biens terrestres**

Les trois premiers Évangiles rapportent des paroles de Jésus critiquant radicalement la richesse et la propriété, mais aussi d'autres qui témoignent de son attitude libre et distanciée à leur égard. Ce qui apparaît au premier abord contradictoire devient compréhensible si l'on s'attache à ce qui fonde le jugement de Jésus sur l'usage des biens terrestres : l'annonce du Royaume de Dieu. Elle n'est pas seulement un thème central de sa prédication, elle est le cœur théologique de sa pensée, de son discours et de son action. Le Royaume de Dieu est la communion de Jésus avec son Père, c'est lui qui détermine toute sa vie et sa doctrine, c'est à elle que Jésus veut faire participer ceux qui l'écoutent. Ceux-ci savent déjà, par l'Ancien Testament et l'enseignement juif, que le Règne de Dieu signifie la communion intime de Dieu avec son peuple, dont Israël attend l'accomplissement depuis le deuxième Isaïe. Mais ce qui est nouveau dans la prédication de Jésus, c'est que la communion avec Dieu à nouveau offerte passe par son unique médiation et qu'il commence déjà à l'offrir à ceux qui s'y ouvrent dans la foi. C'est sous la forme d'une béatitude que Jésus accorde le Royaume de Dieu, déjà pour le temps présent, aux pauvres, aux affamés, aux affligés. Et lorsque Jésus réagit à la question du Baptiste (« Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? ») en renvoyant à son action en gestes et en paroles, il place en dernier son point culminant : la proclamation de l'Évangile aux pauvres (*Matthieu* 11, 3-5 ; *Luc* 7, 20-23). L'Évangile du Royaume de Dieu est l'horizon dans lequel Jésus situe son action, et aussi celui dans lequel il évalue les biens terrestres. « Cherchez d'abord son Royaume (celui du Père) et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît » (*Matthieu*, 6, 33).

Ainsi, pour celui qui connaît les vraies priorités de sa vie, les biens de ce monde deviennent secondaires. Faire dès maintenant l'expérience du Royaume de Dieu, l'expérience d'une relation d'amour en communion avec le Père céleste qui aime tous les hommes sans conditions, c'est être libéré de la propriété. Tout ce qui est nécessaire à la vie est donné par surcroît au croyant, qui fait alors l'expérience de tout recevoir de Dieu. Le Père céleste sait bien ce qu'il faut au disciple du Christ avant qu'il le lui demande (*Matthieu*, 6 8). Cela ne signifie évidemment pas qu'il puisse se croiser les bras : chercher la justice de Dieu, c'est accomplir sa

---

## *La propriété jugée par Jésus*

volonté. « Être juste », dans l'Évangile de Matthieu, ne signifie rien d'autre que faire la volonté du Père.

### **La critique radicale de Jésus à l'égard de la richesse :**

#### **1. On ne peut servir à la fois Dieu et Mammon : (*Matthieu 6, 24/ Luc 16, 13*)**

« Nul ne peut servir deux maîtres : ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon » (*Matthieu 6, 24*). Lorsque Luc précise « aucun serviteur ne peut servir deux maîtres », il ne dit pas autre chose, car « servir » signifie dans ce contexte « servir comme un esclave ». Or, contrairement à cette affirmation selon laquelle nul ne peut servir deux maîtres, il y avait effectivement dans l'Antiquité des esclaves ayant simultanément plusieurs maîtres. On en trouve un exemple dans le Nouveau Testament, lorsque Luc nous parle « des maîtres » d'une servante (*Actes des Apôtres 16, 16-19*). L'image employée n'est donc pas concluante en soi, mais seulement parce qu'elle s'applique, à la fin du verset, à ces deux maîtres particuliers que sont Dieu et Mammon. L'image repose aussi sur l'expérience selon laquelle personne ne peut servir deux maîtres de la même manière : les conflits de loyauté sont ici inévitables, parce que par nature l'homme se refuse à être fidèle à deux maîtres qui diffèrent fondamentalement.

Ceci nous est ensuite expliqué : il haïra l'un et aimera l'autre. Aussi bien « aimer » que « haïr » sont précisés par un parallélisme synonymique. L'amour se traduit dans le comportement de l'esclave vis-à-vis de son maître. Son travail n'est pas tant marqué par une forte inclination affective que par le fait d'être digne de confiance dans l'accomplissement des tâches qu'on lui confie. Ceci est confirmé par le deuxième synonyme employé : « il le méprisera » pour « il le haïra ». Il s'agit ici avant tout de la négligence de l'esclave dans l'accomplissement de son travail.

C'est à la fin du verset qu'est exprimé ce qui est visé depuis le début : les objets de la haine et de l'amour sont Dieu et Mammon. Mammon, un mot araméen souvent attesté dans la littérature juive (par exemple *Siracide 31,8*), désigne la fortune, l'argent, les biens, le gain. Il revêt le plus souvent une connotation négative, et il est

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Hans Giesen**

employé ici comme allégorie. Ce n'est pas en lui-même, mais comme alternative à Dieu qu'il apparaît comme une idole. C'est probablement aussi la raison pour laquelle le christianisme primitif ne le traduit pas.

Quand la richesse prend totalement possession d'un homme, elle devient un faux dieu qui rend esclave au lieu de libérer. Celui au contraire qui sert Dieu, révélé par Jésus comme un Père aimant sans condition (*Matthieu 5, 45*), celui-là ne devient pas un esclave, mais un fils. Il s'ouvre le Royaume de Dieu, déjà donné à ceux qui croient, même si son achèvement reste encore à venir. Le chrétien doit choisir Dieu sans restriction. C'est en cela que consiste le véritable service de Dieu. Ce n'est pas parce que la fin du monde est imminente qu'on est appelé à renoncer à ses biens.

**2. Faites-vous des amis avec le malhonnête Mammon (*Luc 16, 9*):**

À la fin de la parabole sur l'intendant malhonnête (*Luc 16, 1-8*), le Seigneur loue celui-ci pour son comportement avisé (16, 8), puis applique cette histoire à la communauté, pour l'inviter à un emploi responsable des biens de ce monde: «Eh bien! moi je vous dis faites-vous des amis avec le malhonnête Mammon, afin qu'au jour où il viendra à manquer, ceux-ci vous accueillent dans les tentes éternelles.» (16, 9). Auparavant, le Maître, dans la parabole a effectivement loué le comportement de l'intendant, parce que sa manière intelligente d'agir l'a impressionné: «Et le maître loua cet intendant d'avoir agi de façon avisée. Car les fils de ce monde-ci sont plus avisés envers leurs propres congénères que les fils de la lumière.» (16, 8). L'action de l'intendant est montrée en exemple dans le cas d'une initiative en vue du Royaume de Dieu.

La deuxième partie du verset 8 a pour fonction d'indiquer le rapport entre la parabole et les paroles de Jésus qui la suivent (9-13). C'est à l'habileté des fils de la lumière que renvoient les versets 9-13, dans lesquels Jésus parle de l'attitude que les membres de la communauté chrétienne doivent adopter face à la propriété. On voit ici que l'histoire, parce qu'elle présente un exemple négatif, ne se laisse transposer directement à l'action chrétienne ni éthiquement ni eschatologiquement, elle ne formule pas un enseignement contraignant pour la communauté. Ce sont les versets 9-13 qui, se démar-

---

### *La propriété jugée par Jésus*

quant de l'histoire par leur contenu, peuvent lui donner sa fonction d'exemple négatif.

L'expression « le malhonnête Mammon » ne désigne pas toute propriété comme coupable ou mauvaise. On doit beaucoup plus comprendre Mammon de façon neutre, comme étant l'argent. C'est seulement une détermination ultérieure qui permet de la caractériser positivement ou négativement. « Le malhonnête Mammon » désigne en fait le bien acquis injustement. Même si des formulations comparables sont attestées à Qûmran (1 QS 10,19 ; CD 6,15 ; 8,5 ; 19,17), utilisées dans un sens dualiste et désignant toute possession de ce monde mauvais, il n'en est pas ainsi dans *Luc* 16, 9.

Il faut donc considérer Mammon comme pouvant menacer l'homme et le pousser à un comportement injuste, mais non comme étant mauvais en lui-même. Il doit nous permettre de nous faire des amis, et ici, ce sont les pauvres. Les chrétiens riches doivent leur faire l'aumône pour que, les aidant aujourd'hui, ils soient accueillis par eux. C'est à cela que fait référence par contraste la parabole dans laquelle le riche se tourne vers le pauvre Lazare : les pauvres accueilleront leurs bienfaiteurs dans les tentes éternelles. En témoigne aussi le fait que même le judaïsme connaît une personnification de l'amour et des œuvres de charité. Même si Luc ne le dit pas explicitement, ce qui vient à manquer, c'est la vie quand elle touche à sa fin, et non l'argent qu'on dépense. Les riches chrétiens sont exhortés instamment à ne pas succomber aux dangers de leur richesse, mais à renoncer au malhonnête Mammon au profit des pauvres de la communauté, pour avoir part après leur mort à la vie éternelle.

Dans notre contexte, il convient de prêter attention à une analogie délibérée : alors même que les fils de ce monde-ci sont plus avisés envers leurs propres congénères que les fils de la lumière (V. 8b), les chrétiens sont appelés indirectement à se souvenir de leur nature humaine, c'est-à-dire de leur être-pour-autrui, et à faire l'aumône aux pauvres. À la manière des fils de ce monde-ci, les chrétiens doivent poursuivre leurs propres buts et ainsi échapper à la tentation de l'injustice émanant de Mammon. Celui-ci peut alors acquérir une valeur positive, lorsqu'il sert l'amour du prochain.

Malgré les similitudes, il existe un antagonisme insurmontable entre le comportement demandé au verset 9 et celui de l'intendant au verset 4. Le fondement de l'amitié de l'intendant est l'éthique de la réciprocité, évidente pour les Grecs. Il s'attend, grâce à sa munificence, à être accueilli par les créanciers de son maître aussitôt qu'il

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Hans Giesen**

aura été chassé de son poste. Au contraire, l'exhortation adressée aux chrétiens riches de faire l'aumône transgresse ce principe de réciprocité. Seule la misère du prochain nous oblige, et non la perspective d'un bénéfice humain. Mais le Jésus de Luc parle lui-même d'un avantage tiré de l'action charitable du riche : il promet un salaire céleste, qui surpasse toute compensation humaine.

**3. La gestion responsable de la propriété (Luc 16, 11-12) :**

En 16, 10-12, Luc continue de traiter de la propriété. Il ne s'agit plus désormais de l'aumône, mais de la gestion fidèle des biens. « Qui est fidèle en très peu de choses est fidèle aussi en beaucoup, et qui est malhonnête en très peu est malhonnête aussi en beaucoup. Si donc vous ne vous êtes pas montrés fidèles pour le malhonnête Mammon, qui vous confiera le vrai bien ? » Le bien terrestre est ici opposé au salut éternel comme le très peu au beaucoup. Seul celui qui est digne de confiance et responsable pour les biens terrestres peut gérer fidèlement les biens éternels du salut. Car tel est le vrai bien, celui qui, contrairement au malhonnête Mammon, ne peut pas tromper. Pourtant, pour recevoir ce qui est vraiment précieux, il faut d'abord faire preuve de responsabilité dans l'usage du « malhonnête Mammon ».

Certains voient dans le « vrai bien » une forme abrégée de la tournure néo-testamentaire tardive « Parole de vérité » (2 *Timothée* 2, 15 ; *Jacques* 1, 18) et la rapportent au devoir de prédication, alors qu'ils comprennent « le vôtre » dans un sens plus élevé, comme le salut éternel, dans une progression entre les versets 11 et 12. Mais ceci est peu vraisemblable, et il s'agit bien plutôt d'un parallélisme synonymique : « le vôtre » désigne les tentes éternelles et le trésor céleste.

D'autre part, il n'est nullement question ici d'une restriction aux dirigeants de la communauté, dont l'infidélité « en très peu » consisterait dans la dilapidation des biens que l'Église leur a confiés : *Luc* 16, 1-13 n'est pas une parénèse de la fonction, mais de la communauté comme « malhonnête Mammon ». Car on peut servir Dieu parfaitement – comme on l'a vu – au moyen du malhonnête Mammon, lorsqu'on le transforme en aumônes. L'attitude contraire, qui est exprimée dans le v. 13, consiste à le placer au niveau de Dieu. Celui qui se fait le serviteur de Mammon, au lieu de l'utiliser

---

## *La propriété jugée par Jésus*

en aumônes, use mal de lui, justement parce qu'il ne le considère pas comme un bien mineur et étranger (16, 11-12), mais qu'il lui attribue une valeur absolue et en fait son dieu.

### **4. Avertissement devant les dangers de la richesse : *Luc 16, 19-31* :**

Ce n'est pas seulement Jésus qui commande aux riches de la communauté de faire l'aumône (16, 9), ce sont aussi Moïse et les prophètes, et la Loi de l'Ancien Testament (16, 31). L'utilisation de la propriété privée à des fins caritatives correspond non seulement à l'enseignement éthique de Jésus, mais elle est également exigée par les commandements de l'Ancien Testament. La parabole de l'homme riche et du pauvre Lazare (16, 19-26), à la lumière des versets 27-31, nous révèle comment cette exigence est comprise par Luc.

L'exposition de la parabole oppose les destins terrestres du riche et du pauvre (19-21). L'action principale se déroule, elle, dans l'au-delà et commence au verset 22 avec la formule d'introduction propre à Luc : « or il advint que... ». Après leur mort, le pauvre se trouve dans le sein d'Abraham et le riche aux enfers. La tension de la scène est encore accentuée par le présent historique qui introduit l'action véritable : le riche voit de loin Lazare et Abraham en son sein. Il se tourne vers Abraham et le supplie d'avoir pitié de lui et de lui envoyer Lazare aux enfers, pour adoucir ses douleurs. La première pointe de la parabole se trouve dans le verset 25, où Abraham souligne que l'inversion des sorts, dans l'au-delà, entre les deux protagonistes est juste. Le jugement est désormais définitif, comme le « grand abîme » qui a été placé entre eux. Voilà qui n'est certainement pas évident dans le contexte de la doctrine juive traditionnelle de la récompense, d'après laquelle la richesse est un signe de la bénédiction de Dieu.

Le dialogue entre le riche et Abraham se poursuit dans les versets 27 à 31. Le riche demande d'abord à Abraham d'envoyer Lazare à ses cinq frères encore vivants, pour leur épargner de partager avec lui son sort définitif. Abraham rejette la prière du riche en invoquant les commandements de Moïse et des prophètes. Celui qui les écoute ne peut manquer son but. Telle est la deuxième pointe du récit (v. 7-29).

Dans un troisième temps, Abraham rejette encore une fois la demande de Lazare, en soulignant que la loi et les prophètes doivent suffire pour ses frères. S'ils ne sont pas prêts à les suivre, alors,

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Hans Giesen**

même si quelqu'un ressuscite d'entre les morts, ils ne seront pas convaincus (v. 30-31).

On constate un glissement thématique entre les versets 19-26 et 27-31 : alors que les versets 19-26 constatent l'inversion définitive des sorts entre l'homme riche et le pauvre Lazare, c'est d'une conversion éthique qu'il s'agit dans les versets 27-31. L'histoire des religions montre que le premier de ces deux thèmes (cf. *Luc* 1, 51-53 ; 6, 20-26) est pré-lucanien. Les versets 27-31 sont eux de part en part lucanien : poursuivant le dialogue commencé au verset 24 entre le riche et Abraham, ils ne traitent plus de l'adoucissement de la souffrance mais de l'avertissement des frères du riche : ce sont les riches encore vivants qui sont ici en question. Le thème de la conversion vient donc de façon déterminante au premier plan (V. 30) : les riches, avertis du sort qui attend les mauvais riches, doivent se tourner vers Moïse et les prophètes, c'est-à-dire concrètement faire l'aumône aux pauvres qui en ont besoin (cf. *Actes des Apôtres* 2, 45 ; 3, 11 ; 4, 35 ; etc.). Celui qui agit ainsi imite Dieu dans son action miséricordieuse (*Luc* 6, 36).

Même si Luc n'insiste pas sur la conception d'une inversion eschatologique des sorts, il ne la laisse pas de côté, il en transforme le sens : il ne s'agit pas pour lui d'une inversion, mais d'une conversion qui doit s'opérer aujourd'hui et se manifester, pour les riches, dans l'aumône. Le motif de la condamnation de l'homme riche est la violation des commandements de l'Ancien Testament, de Moïse et des prophètes (v. 27-31). En cela consiste la faute du riche qui se retrouve aux enfers. Si ses frères se tournent vers la Loi de l'Ancien Testament, ils se convertiront et échapperont ainsi à l'inversion des sorts à la fin des temps. En 19-26, Luc reprend donc une tradition qui thématise l'inversion eschatologique des sorts du pauvre et du riche, mais pour la transformer et la conformer à sa propre vision. On observe le même glissement lorsque Jésus répond à ses disciples qui lui demandent si c'est le petit nombre qui sera sauvé (*Luc* 13,23) : « Lutte pour entrer par la porte étroite ! ». Les disciples sont ici avertis que leur salut se décide ici-bas. Mais la question de savoir combien ou même qui sera sauvé reste sans réponse.

Les deux autres évangiles synoptiques rapportent eux aussi des paroles de Jésus contredisant une inversion eschatologique des sorts. Ainsi lorsque Jésus utilise à propos des riches l'image du trou de l'aiguille (*Marc* 10, 24 ; *Matthieu* 19, 23 ; *Luc* 18, 24) : à ses disciples lui demandant qui peut encore être sauvé, il répond : « pour

---

## *La propriété jugée par Jésus*

les hommes, impossible, mais non pour Dieu : car rien n'est impossible à Dieu ».

En Luc 16, la Parole de Jésus et la Loi de l'Ancien Testament se rejoignent dans le commandement donné aux riches de faire l'aumône. Par là s'accomplissent les paroles du verset 17, affirmant la pérennité de la Loi même après la proclamation de l'Évangile. C'est pourquoi les cinq frères doivent s'attacher à Moïse et aux prophètes. Avec les versets 30-31, déniaient à la résurrection d'un mort le pouvoir de provoquer la conversion, Luc veut souligner le caractère obligatoire de la Loi. La résurrection d'un mort (celle du Christ) ne peut convaincre les cinq frères que s'ils comprennent que c'est la Loi de Moïse et les prophètes qui en témoignent (*cf. Luc 24, 44*). Pour Luc, le Christ ne peut être compris sans l'Ancien Testament. Et celui qui s'attache à Moïse et aux prophètes, celui-là trouvera la conversion morale demandée.

Les versets 19-31 s'adressent sans aucun doute à de riches chrétiens, pour les avertir du sort qui, dans la parabole, attend les riches, et les exhorter à la conversion. C'est l'introduction en 16,1 qui le prouve, en présentant le passage comme un enseignement donné aux disciples. Ceci n'est pas contredit par le fait que les pharisiens soient introduits au verset 14 : « les pharisiens, qui sont amis de l'argent, entendaient tout cela et se moquaient de lui. Il leur dit : "Vous êtes, vous, ceux qui se donnent pour justes devant les hommes, mais Dieu connaît vos cœurs, car ce qui est élevé pour les hommes est objet de dégoût devant Dieu". » Le pharisien est ici un type dans lequel les chrétiens, plus précisément les riches de la communauté chrétienne, doivent se reconnaître. Le récit n'est en effet nullement dirigé contre les juifs, Luc soulignant le caractère indispensable de la Loi, même s'il n'exige pas son respect littéral, comme le verset 17 pourrait le laisser penser. Il montre clairement en 27-31 qu'il ne s'agit pas pour lui de la Loi en tant que telle, mais de l'obligation morale faite par la Loi de se convertir et de se tourner vers les plus pauvres. C'est ici qu'il voit la substance de la Loi, qui est complémentaire de l'enseignement éthique de Jésus. D'après Luc, il y a, derrière l'obligation morale, une continuité entre le temps de la promesse et celui de l'accomplissement.

C'est seulement en apparence que les versets 14-15 sont une simple transition entre la parénèse des biens et la question de la Loi. En effet, les pharisiens, par leur soif d'argent, et en même temps leur bonne conscience, représentent les riches de manière intemporelle.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Hans Giesen**

C'est précisément à de tels comportements des riches de la communauté que s'adresse l'exigence d'une conversion par l'aumône. Les riches doivent s'identifier avec les pharisiens et se convertir. Luc n'est pas intéressé par une peinture objective et historique des pharisiens. On ne peut pas parler ici d'un conflit entre Jésus et les pharisiens, pas plus que d'une confrontation entre l'Église lucanienne et le judaïsme. Les pharisiens sont ici beaucoup plus les chrétiens fortunés de l'église lucanienne qui ont perdu le sens de l'aumône. C'est pourquoi, en 14-15, Luc s'en tient à quelques indications sur la situation elle-même, et s'attache à une parénèse des riches : à l'auto-justification des riches s'oppose Dieu qui sonde les cœurs (*cf. Actes des Apôtres* 5, 4) ; au jugement des hommes sur ce qui est élevé s'oppose le jugement de Dieu de ce qui est « objet de dégoût » devant lui.

**La souveraineté de Jésus sur les biens terrestres**

La critique radicale de Jésus ne vise pas les biens de ce monde en eux-mêmes, mais leur usage injuste. C'est pourquoi elle n'est pas en contradiction avec d'autres affirmations de Jésus, plus positives à l'égard de la propriété et de la richesse. Nous en évoquerons quelques-unes.

Il faut d'abord se souvenir de ce que Jésus lui-même ne vient pas d'une couche sociale inférieure, mais de la classe moyenne. Comme Joseph, il est ouvrier du bâtiment. Ses disciples viennent d'un milieu social analogue (*cf. Marc* 1, 20 ; 2, 14 ; *Matthieu* 9, 9 ; 10, 3). À la différence de Jean-Baptiste, il n'est pas un ascète. Dans son entourage, on trouve des femmes distinguées qui les assistent lui et ses disciples (*Luc* 8, 2), ce qu'elles ne peuvent naturellement faire que parce qu'elles sont fortunées. De même, le commandement de Jésus de prêter de l'argent sans attendre de retour (*Matthieu* 5, 42 ; *Luc* 6, 30-34) suppose la propriété, sans laquelle on ne pourrait rien prêter. De Zachée le publicain, Jésus n'exige pas qu'il renonce à tous ses biens (*Luc* 10, 8). Nulle part les évangiles ne montrent Jésus évitant le contact des riches. Il se rend à leur table lorsqu'il y est invité (*Luc* 7, 36-38). C'est parce qu'il aime célébrer des fêtes que les cercles pieux le raillent : « Voilà un glouton et un ivrogne, un ami des publicains et des pécheurs » (*Matthieu* 11, 19/*Luc* 7, 34). Il refuse explicitement le jeûne, parce qu'il ne convient pas aux temps messianiques, et tient des banquets avec ses disciples. Dans ses

---

## *La propriété jugée par Jésus*

paraboles se reflète souvent la situation sociale de la Galilée, avec ses grands propriétaires fonciers, ses intendants et ses fermiers, sans émettre de jugement sur elle : en général, il utilise seulement un contexte social connu de ses auditeurs pour rendre plus concrète sa prédication.

### **La libération de l'esclavage de la propriété pour le bien du pauvre**

L'attitude de Jésus, que nous avons examinée plus particulièrement chez Luc, ne doit pas être réduite au seul combat contre le mauvais usage des biens. C'est en fait la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu qui sous-tend les déclarations de Jésus sur la propriété, c'est par elle que Jésus nous libère de notre attachement servile aux biens (*Matthieu 6, 24-33 ; Marc 10, 28-31 ; Luc 10, 3*) et nous rend capables de servir notre prochain. C'est donc la grâce de la participation, par la médiation du Christ, au Royaume de Dieu qui précède la possibilité d'une juste attitude face aux biens de ce monde. Celui qui fait l'expérience du pardon de ses fautes, celui-là peut lui-même pardonner, parce qu'il se sait porté par l'amour gratuit de Dieu : c'est alors qu'il est libéré de l'angoisse de la subsistance quotidienne. À l'inverse, tout ce qui menace ou détruit cette relation d'amour entre Dieu et l'homme est rejeté par Jésus. Lorsqu'un homme devient à ce point possédé par sa richesse qu'il ne voit plus son prochain qui est dans la détresse, ses biens deviennent pour lui le malhonnête Mammon, qui le domine au point de lui faire rejeter l'amour de Dieu.

Ni Jésus ni le Nouveau Testament dans son ensemble ne nous disent quand ni pour qui il est juste de posséder des biens, ou comment il faudrait les partager. Au fond, Jésus les envisage avec cette insolente liberté et cette indépendance qu'il avait déjà avec le pouvoir étatique, la puissance occupante romaine et leurs complices juifs. Les puissances qui éprouvent encore les croyants sont en fait déjà vaincues par le Royaume de Dieu en train d'advenir. Seul celui qui se laisse saisir par l'amour pourra parvenir aux exigences radicales de Jésus.

Traduit de l'allemand par Nicolas Bauquet.

Hans Giesen, né en 1940. Études de philosophie et de théologie au séminaire d'Hennef, à San Anselmo et à l'Institut Biblique de Rome. Prêtre en 1968. Depuis 1973, enseigne l'exégèse et la théologie du Nouveau Testament à Hennef.

***Les volumes de la collection « Communio » (Fayard)  
sont disponibles chez votre libraire***

*À défaut, dans les librairies où la revue est en dépôt.*

*Communio, n° XXIII, 3 – mai-juin 1998*

Carlos-Josaphat PINTO DE OLIVEIRA

## **Le vol et le droit de propriété dans l'éthique chrétienne de Thomas d'Aquin**

**Présupposés anthropologiques et épistémologiques**

**E**N continuité certes avec les Pères mais dans l'aboutissement d'un long processus de réflexion proprement scolastique, la doctrine de saint Thomas présente une théologie de la propriété vraiment consciente des outils philosophiques qu'elle met au service de l'intelligence des données de la foi. Pour demeurer fidèle à l'orientation religieuse, eschatologique de la Bible, une telle théologie se veut paradoxalement respectueuse de la nature des choses, et surtout scrutatrice de la nature de l'homme.

Une loi « naturelle », un droit « naturel » sont ainsi intégrés dans la construction théologique en vertu d'une considération d'ordre proprement théologique. L'originalité de saint Thomas ne consiste pas tellement à préférer Aristote à Platon. En cela il a été précédé par un Maxime le Confesseur, un Nemesius, un Jean Damascène. Avec Albert le Grand, la nouveauté qu'inaugure Thomas d'Aquin est la compréhension proprement théologique de la nature à la lumière de la doctrine de la création, elle-même envisagée et éclairée par la doctrine du salut.

Création et rédemption sont reconnues d'emblée la double instance d'un même projet divin de salut, d'accomplissement intégral de l'homme. En vertu de la création, les réalités terrestres ainsi que les valeurs et aspirations humaines sont fondées dans leur consistance propre ; mais elles se manifestent du même coup intrinsèquement et effectivement subordonnées au salut qui vient confirmer, accomplir et élever la nature humaine. La nature, principe intérieur

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira*

d'être et d'agir, selon Aristote, a des propriétés, des lois, des exigences qui ne sauraient être éludées. La nature est pour saint Thomas simultanément créature ; elle est participation de l'Être infini et parfait de Dieu, la nature humaine étant appelée à s'accomplir dans l'union et l'imitation de la perfection divine. Pour ce théologien réaliste, connaître la nature, déceler les exigences de la loi naturelle, les préceptes du droit naturel, c'est pour l'homme reconnaître la loi divine inscrite dans son être de créature et d'image dynamique de Dieu. C'est en actualisant et accomplissant son autonomie que l'homme s'ouvre à la théonomie. Tels sont les présupposés anthropologiques et épistémologiques de la théologie de la propriété d'après saint Thomas.

**Le communisme utopique cède à une éthique réaliste**

En cherchant donc à saisir et à manifester selon la plus rigoureuse cohérence les exigences de la loi naturelle sur la propriété, cette théologie a pleinement conscience de ne se départir nullement de sa mission de scruter les desseins de Dieu sur l'homme.

Dans cette perspective Thomas d'Aquin fait la lecture critique de la Politique d'Aristote<sup>1</sup>. Ici le théologien rencontre, approuve et développe les raisons intrinsèques en faveur de la propriété fondées sur la nature de l'homme, sur ses capacités et inclinations naturelles d'amour de soi et d'autrui ainsi que sur les conditions les plus convenables au développement vertueux de la personne, à l'organisation et au déroulement harmonieux de la vie en société. Les Pères de l'Église avaient rejeté le communisme en tant qu'imposition obligatoire et universelle de la collectivisation des biens. Mais ce refus n'était guère fondé d'une façon positive au niveau des valeurs morales et spirituelles. Tandis que la communion, voire la communauté des biens y étaient exhaussées comme un idéal suprême de la vie sociale, la propriété individuelle se légitimait par la considération des conditions concrètes d'un amour propre qui doit trouver son compte dans l'existence personnelle et dans l'organisation sociale de l'humanité pécheresse.

Aristote fraie une toute autre voie, que Thomas d'Aquin suit d'un pas résolu. Exaltante à un regard superficiel, parce qu'apparemment

1. Cf. *Sententia libri Politicorum*, L. II, cap. IV Ed. Leonina, 1971, p. 130-133 A.

---

*Le vol et le droit de propriété...*

favorable à la paix sociale, l'utopie platonicienne – de la communauté des biens – viendrait saper les conditions réelles et durables de la concorde parmi les citoyens que seul peut assurer le partage net des avantages, des charges et des responsabilités. Un tel partage, s'enracinant dans la distribution généralisée de la propriété, est un facteur efficace d'application constante au travail, de soin dans le maintien des choses et outils. Dans cette valorisation de la propriété comme source d'harmonie, de paix, d'initiative et de productivité, Thomas commentateur d'Aristote, tout en rejoignant quelques thèmes de la tradition patristique, s'affranchit de tout pessimisme en cherchant à fonder ses positions éthiques sur la nature de l'homme.

Avec Aristote, Thomas d'Aquin met le plus grand soin à distinguer l'amour de soi légitime, « naturel », de l'« amour propre », égoïste et désordonné (le plus souvent en cause dans la tradition spirituelle chrétienne)<sup>2</sup>. En rattachant le droit de propriété à l'amour naturel de soi, ordonné et appelé à se développer en dispositions vertueuses au plan individuel et social, et en dénonçant les abus de la propriété comme autant de déviations de l'amour propre désordonné, une telle doctrine établit les fondements éthiques de la propriété, de la libre initiative, voire d'une économie vraiment humaine. L'estime de la personne, la réconciliation de l'homme avec soi-même apparaissent ici comme les conditions et les exigences primordiales de l'harmonie, de l'épanouissement moral de l'homme dans son existence personnelle et dans sa vie politique.

Une telle conception a sa justification philosophique et théologique : participant de la perfection divine, chaque homme est individuellement digne et capable d'amour ; il est – de par son être même, par sa nature – appelé à s'aimer d'un amour naturel et à se dépasser dans l'amour du Bien divin et dans l'amour ordonné d'autrui. Vouloir pour soi, ordonner à soi les choses matérielles, les posséder en les subordonnant à la personne rationnelle – n'est pas seulement une concession à la condition humaine déçue : c'est la mise en pratique d'une authentique attitude morale de reconnaissance de la valeur de l'homme, participation, créature, image de Dieu.

Sans développer ici une telle perspective, contentons-nous de remarquer que les expériences et collectivisations menées jusqu'à présent ne semblent nullement démentir les arguments du réalisme

2. Le thème est développé avec bonheur par J. H. Nicolas, « Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres », *Revue Thomiste* 56, 1956, 5-42.

## THÈME \_\_\_\_\_ *Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira*

aristotélien que Thomas d'Aquin a développés avec vigueur. Et les psychologies des profondeurs ne peuvent que confirmer les postulats d'un amour de soi primordial et ordonné comme condition de tout dépassement de l'agressivité, de tout amour d'autrui, de tout dévouement vertueux, s'enracinant – au-delà d'un quelconque sadisme ou masochisme – dans la joie d'exister, de posséder, de recevoir et de donner<sup>3</sup>.

### Principes et normes de base

En pleine harmonie avec sa compréhension des rapports de la nature créée et du salut chrétien, Thomas d'Aquin intègre cette éthique personnelle et sociale de la propriété à l'intérieur de sa doctrine théologique. On en suit les grandes articulations dans la synthèse si claire présentée dans la *Somme théologique* (II-II 66, 1-2; 7-8). On y voit quelles sont les données concrètes, doctrinales et historiques de la problématique de saint Thomas qui conditionnent ses options et la présentation, les accents majeurs de son exposé.

La problématique thomasiennne est d'abord marquée par certaines positions communément admises dans les différentes écoles théologiques du XIII<sup>e</sup> siècle. Les recueils sententiaires patristiques, les compilations juridiques, des décrets et décrétales communément répandus et utilisés comme manuels scolaires offraient aux théologiens les positions suivantes qui figurent – sous formes d'objections ou d'arguments – comme la mise en question de l'exposé de la *Somme théologique* :

- d'une part le rejet du communisme universel et obligatoire (cf. II-II, 66, 2 sed contra);
- d'autre part, le primat de la communion sur l'appropriation, surtout la destination commune des biens terrestres, thèses que l'on rencontre couramment dans l'étude de la tradition patristique (cf. II-II, 66, 2 obj 1, 2 et 3).
- Comme il arrive fréquemment dans la pensée religieuse, les difficultés et les équivoques sur les droits et responsabilités humaines

3. Nous pensons ici à certains courants bien connus de la psychanalyse, en particulier : E. H. Érikson, *Éthique et psychanalyse*, Paris, 1971, pp. 81-111; D. W. Winnicott, *Processus de maturation chez l'enfant. Développement affectif et environnement*, Paris, 1974 (2<sup>e</sup> éd.).

## *Le vol et le droit de propriété...*

découlent d'une incompréhension des prérogatives et de la souveraineté de Dieu. Dans l'antiquité, au Moyen Âge, comme il arrive souvent aujourd'hui, l'absolue seigneurie divine sur la terre incline certains croyants à vouloir contester ou atténuer la réalité du droit de l'homme à la propriété. En excluant ici toute vision concurrentielle des rapports de Dieu et de la créature, saint Thomas aborde l'étude de la question de la propriété par son fondement théologique (cf. II-II, 66, 1).

### **Maîtrise rationnelle de la terre** <sup>4</sup>

En se plaçant initialement dans une perspective proprement théologique, saint Thomas se demande si l'homme peut s'arroger un pouvoir de domination, une réelle maîtrise de la terre, des choses matérielles, vu l'absolue, universelle et exclusive seigneurie de Dieu. La réponse affirmative vient préciser la signification et la portée de la doctrine traditionnelle : en tant qu'image de Dieu (cf. *Genèse* 1, 26-27 cité dans le corps de l'article), l'homme participe réellement des prérogatives divines, il est associé à sa providence dans le pouvoir (*dominium potestas*) sur les choses. Participé, un tel pouvoir ne saurait être absolu au sens où il atteindrait la « nature » des choses que l'homme n'a pas la capacité ni l'autorisation de changer ; il doit respecter la nature des choses, les utiliser pour leur vraie finalité, à savoir : les besoins et l'accomplissement de l'homme lui-même. À l'intérieur de cette conception théologique et à ce niveau de généralité, la reconnaissance de ce « *dominium* » de l'homme, participant à la seigneurie et à la providence de Dieu, signifie que la terre peut et doit être possédée, utilisée, cultivée, aménagée en vue de l'utilité, la jouissance et l'accomplissement de l'homme d'une façon rationnelle et responsable.

Tel est le principe universel et imprescriptible qui commandera toutes les formes particulières d'appropriation et d'exploitation ; il est le critère suprême pour juger de leur légitimité et de leur bonté du point de vue éthique.

L'homme devient ainsi la mesure immédiate de la possession de la terre. On affirme ainsi d'abord le primat de l'homme sur les

4. Cf. *Somme théologique*, II-II, 66, 1 et parallèles, surtout *Commentaire à la Politique d'Aristote*, II, 4 et 6.

## THÈME \_\_\_\_\_ *Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira*

choses, le bien de l'homme s'imposant comme norme primordiale devant régler la quête des biens, l'accroissement des richesses, le développement économique. Plus encore, il s'agit de l'homme envisagé globalement et universellement en excluant les discriminations et privilèges sans rapport avec les exigences du bien général. Finalement on insiste sur la hiérarchie des besoins : le nécessaire pour tous passant avant le superflu de quelques-uns, le confort passant avant le luxe. Tel sera le critère complexe et nuancé que déploiera la morale théologique de saint Thomas dans sa considération détaillée de l'usage vertueux des biens terrestres (sous l'angle de la justice, de l'équité et de la charité)<sup>5</sup>.

### **Propriété particulière en vue de l'utilité commune** <sup>6</sup>

La reconnaissance de la seigneurie universelle de Dieu et de la destination commune de la terre n'aboutit nullement chez saint Thomas à revendiquer ou favoriser la collectivisation des biens. Au contraire, c'est à partir de ce postulat du bien commun, que l'on établit la légitimité (*licitum est*) et même la nécessité (*est etiam necessarium*) de la propriété privée. Il distingue nettement le double aspect :

- de la possession, comportant un vrai pouvoir de gérer les choses et d'en disposer ;
- et celui de l'utilité, de la jouissance des biens.

En pleine conformité avec la tradition patristique qui insiste sur la destination commune des choses, saint Thomas affirmera avec la même force que l'« *usus* », l'utilité et la jouissance des choses ne sauraient être jamais exclusives, elles seront « communes », dans le sens précis que « celui qui possède doit être disposé à en faire part aux nécessiteux ». Mais également pour que cette utilité commune soit satisfaite, il proclame la nécessité de la propriété privée en invoquant le triple argument développé dans le commentaire à la *Politique* d'Aristote : l'application plus attentive au travail, le bon

5. Voir notamment dans la *Somme théologique*, II-II q. 117, 119 et 134, où l'on trouve dans le vocabulaire aristotélicien des vertus de « libéralité », de « prodigalité » et « magnificence », l'élaboration éthique des orientations bibliques et patristiques sur l'usage des richesses.

6. Cf. *Somme théologique*, II, II, 66, 2.

---

## *Le vol et le droit de propriété...*

ordre dans l'administration, la paix entre les hommes sont mieux assurés par la propriété privée des biens.

Pour garantir effectivement la destination commune des biens et l'utilisation générale qui demandent production abondante et distribution adéquate de richesses, saint Thomas postule comme forme la plus convenable, voire la seule satisfaisante, la propriété privée, dans la mesure où celle-ci étant universellement partagée engage tous et chacun dans la responsabilité et le travail pour le bien général. Un tel résultat ne sera assuré pour lui que dans des formes de vie, dans des régimes politiques et économiques, consolidés et animés par « des mœurs vertueuses et des lois justes ».

### **Aspects éthiques et dimensions politiques**

Dans une perspective spirituelle et éthique, la propriété personnelle, le droit de posséder ne se présente pas comme une concession à la faiblesse humaine. Elle est la condition de la vertu, du dévouement, de la générosité, de la libéralité. Le pouvoir de posséder les choses et d'en disposer est un aspect important de la liberté que présupposent toutes les vertus sociales. Tout particulièrement ce libre pouvoir est présupposé chez ceux qui veulent renoncer à la possession individuelle des choses, pratiquer la communion des biens sous l'inspiration de la pauvreté évangélique<sup>7</sup>. Rien de plus contraire à cette communion spirituelle que le communisme systématiquement imposé.

Quant aux dimensions politiques, bien que gardant le caractère d'ampleur et d'universalité propre à cet exposé doctrinal, elles y sont clairement indiquées. Le système approprié de la propriété des biens, de la terre notamment, sera toujours le fait de « lois justes » et de « mœurs vertueuses », des citoyens. Loin de toute « privatisation » de la théologie et de l'éthique, il s'agit d'une morale à la fois personnelle et politique. La loi est appelée à jouer son rôle pédagogique et formateur pour les mœurs et les structures sociales en même temps que de redresseur des déformations individuelles ou collectives. Commentateur de saint Thomas, Cajetan a raison d'expliquer que le pouvoir politique est pleinement compétent pour obliger le

7. Cf. *Somme théologique*, II-II, 186, 3.

## THÈME \_\_\_\_\_ *Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira*

possesseur oublieux de ses devoirs à satisfaire convenablement aux exigences sociales de la propriété<sup>8</sup>. Plus encore : d'après saint Thomas la propriété n'a pas seulement une fonction sociale. De par sa nature elle est d'emblée personnelle et sociale.

Il revient au droit positif d'établir – loin de tout arbitraire –, de réviser, d'adapter le système juridique capable d'assurer la réalité effective d'une propriété universellement partagée de la terre, la culture et l'aménagement de celle-ci de façon à servir et en faire bénéficier l'ensemble de la collectivité.

### **Un cas limite significatif. L'extrême et évidente nécessité<sup>9</sup>**

Ce cas illustre d'une façon significative la portée de la doctrine élaborée dans les premiers articles de la question 66 de la II-II, qui est ici notre fil conducteur (surtout a. 1 et 2). En cas d'extrême nécessité, lorsqu'il s'agit de sauver une vie humaine, « les biens deviennent communs », la « détermination humaine de la propriété cédant au droit naturel et divin », qui ordonne que les choses matérielles soient destinées à subvenir aux besoins de l'homme. Au-delà des problèmes casuistiques de moindre importance, saint Thomas s'attache à en dégager la signification la plus profonde, en rappelant l'enseignement patristique : « les biens que l'on possède en surabondance sont dus, de droit naturel, à la sustentation de pauvres ». Une telle exigence n'y revêt pas la forme d'une recette concrète, elle est donnée comme un principe fondamental (« de droit naturel »), destiné à orienter l'initiative et la libre disposition de la propriété, la création et la distribution des richesses autant que les attitudes extrêmes que réclament les situations de détresse.

8. Il serait intéressant de relire, dans le contexte élargi de l'actualité, les positions que Cajetan dégage de la doctrine de saint Thomas sur la compétence du pouvoir politique en matière d'usage de la propriété, dans son commentaire à la *Somme théologique*, II-II, 118, art. 4, n° 3 (Ed. Leonina).

9. Il s'agit de l'article 7 de la q. 66 de la II-II. Le Concile Vatican II reprend la doctrine de saint Thomas : « Quant à celui qui se trouve dans l'extrême nécessité, il a le droit de se procurer le nécessaire à partir des richesses d'autrui ». Et il renvoie expressément à cet article 7 de la q. 66. Cf. Constitution *Gaudium et Spes*, n° 69 et note 1.

## *Le vol et le droit de propriété...*

Une autre application pratique de la doctrine porte sur le caractère légitime du droit de propriété s'imposant d'une manière obligatoire au pouvoir politique. Dans le contexte de la chrétienté, saint Thomas insiste sur le devoir qu'ont les « princes chrétiens » de respecter la propriété même des « infidèles » puisqu'elle est un droit « naturel »<sup>10</sup>.

La condamnation portée sur les violences et les usurpations pratiquées par les princes a manifesté sa fécondité dans d'autres tournants de l'histoire, comme on peut le constater, par exemple, dans le commentaire de Cajetan à cet article (dans l'édition Leonina). Il y amorce avec bonheur et courage l'application de la doctrine thomiste aux nouveaux problèmes suscités par les découvertes, ce que prolongeront F. Vitoria et Bartolomé de Las Casas. Ce dernier s'appuie explicitement sur les positions de saint Thomas et renvoie expressément à cet article et au commentaire de Cajetan<sup>11</sup>.

### **Conclusions et suggestions**

Saint Thomas rattache donc le commandement « Tu ne voleras pas » à la vertu de justice, en le proposant comme l'expression négative du respect du droit de propriété. D'une façon absolue la violation de ce droit réclame, au plan des consciences individuelles et des institutions sociales, la restitution ou la réparation d'une façon stricte et rigoureuse. Mais en intégrant ce commandement et le droit de propriété dans la vertu (personnelle) et la valeur (sociale) de la justice, on demandera non seulement le respect mais aussi la promotion du droit et la recherche des conditions de mise en œuvre de ce droit. L'interdiction de voler suppose, dans la société, un ordre de droit, une juste distribution des biens, ce qui constitue l'exigence première de la justice comme vertu personnelle et comme valeur primordiale de la société. En simplifiant on pourrait dire : Ne pas voler est une exigence absolue de la justice commutative, en présupposant que le système économique est substantiellement juste, qu'il

10. Cf. II-II, 66, 8, rép. à la 2<sup>e</sup> objection. Ces principes ici rappelés sur le respect du droit même des infidèles sont développés dans II-II, q. 10, art. 10 et q. 104, art. 6.

11. Voir le récit plein de couleur qu'en fait Las Casas dans *Historia de las Indias*, liv. 2, ch. 38.

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira*

garantit tous les droits pour tous. Le cas limite où quelqu'un peut prendre le bien d'autrui sans commettre un vol, mais plutôt en pratiquant un acte de justice, suppose la condition de l'« extrême et évidente nécessité » de saisir ce bien dans une situation de détresse. Ce cas emblématique, que saint Thomas reçoit des Pères, illustre le caractère absolu du droit de propriété, en même temps qu'il rappelle l'exigence primordiale de garantir à tous l'usage de ce qui est nécessaire au maintien d'une vie humaine, envisagée dans la précarité de ses besoins et dans la grandeur de sa dignité.

Carlos-Josaphat Pinto De Oliveira, O. P., dominicain brésilien, né en 1922. Professeur émérite de l'université de Fribourg en Suisse, il a commenté les questions sur la *Justice* (II-II 57-122) de la *Somme théologique*, Éd. du Cerf, Paris, 1985.

*Communio, n° XXIII, 3 – mai-juin 1998*

Cardinal Mario MARTINI

## Le vocabulaire du Jubilé

*(Avec l'aimable autorisation du Journal Télévisé TGI de la Radio Télévision Italienne : texte de l'interview accordée au journaliste Giuseppe De Carli et diffusée du 15 février au 29 mars 1997 ; version communiquée par la Curie Archiépiscope de Milan.)*

**L**E mot «Jubilé» apparaît au chapitre 25 du Lévitique, où Yahvé dit : « tu feras retentir l'appel de la trompe dans tout le pays ; le jour des Expiations vous sonnerez de la trompe dans tout votre pays » (v. 9). Les termes « trompe », « trompe de bélier » – *jôbel* en hébreu, traduit par la Bible latine en *jubilé* – désignent cet instrument avec lequel étaient annoncées les grandes fêtes, et en particulier la fête dite du « Jubilé ».

Ce même vocable revient aussi dans le titre d'un livre ancien, le « Livre des Jubilés », qui raconte toute l'histoire de la création jusqu'à l'arrivée du peuple d'Israël sur la terre promise, en la divisant en tranches de cinquante ans. C'est là une tentative des hommes pour rythmer le temps, afin de n'en être pas l'esclave mais de le maîtriser.

Q. Cela veut-il dire que grâce au mot « jubilé », l'homme échappe à l'esclavage du hasard et de la nécessité ?

R. Oui, l'homme affirme ainsi qu'en servant et honorant Dieu, il se rend maître du temps.

Q. Dans l'entretien précédent, nous avons abordé ce mot « jubilé ». Mais quelle est la signification de l'Année jubilaire ?

R. L'Année jubilaire est également décrite au chapitre 25 du Lévitique, où Yahvé dit : « Tu compteras sept semaines d'années,

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Cardinal Mario Martini*

sept fois sept ans, c'est-à-dire le temps de sept semaines d'années, quarante-neuf ans » (v. 8). Et il ajoute : « Vous déclarerez sainte cette cinquantième année et proclamerez l'affranchissement de tous les habitants du pays » (v. 10a). C'est donc une année qui se présente après chaque période de quarante-neuf ans, la cinquantième année, l'année sacrée de Dieu, dédiée à la primauté de Dieu.

Q. Peut-on dire que cette année consacrée à Dieu est aussi l'année de la libération de l'homme ?

R. Ces deux concepts sont liés dans le texte biblique : proclamer une année consacrée à Dieu signifie également proclamer la dignité de l'homme et sa libération : libération vis-à-vis de l'esclavage et de tout conditionnement, libération de la terre, libération par rapport aux pouvoirs qui oppriment l'homme.

Comme je viens de le dire, le Lévitique explique justement au chapitre 25 ce que signifiait le Jubilé hébraïque : « Vous déclarerez sainte cette cinquantième année et proclamerez l'affranchissement de tous les habitants du pays ».

Cet affranchissement est essentiellement celui concernant l'esclavage qui existait en Israël surtout à cause de l'endettement : celui qui ne pouvait payer était placé en esclavage, mais l'on admettait qu'il s'agissait d'une disposition contraire à la dignité humaine. C'est pourquoi il était prévu une atténuation : après un certain nombre d'années, les dettes étaient effacées et l'esclave remis en liberté. De sorte que le Jubilé hébraïque était une incitation à la libération.

Q. Quel sens peut donc avoir pour nous ce que vous venez de dire et ce qui est écrit dans la Bible ?

R. Aujourd'hui, cela signifie pour nous que nous ne devons pas nous soumettre à la toute-puissance de l'économie, ni aux lois du marché pour régir la vie civile et sociale. Pour les pays du Tiers-monde, couverts de dettes, cela peut également donner l'occasion de réfléchir sérieusement sur la possibilité d'une remise partielle ou totale de ces dettes.

À propos des biens de ce monde, le Lévitique dit encore : « Ce sera pour vous un jubilé : chacun de vous rentrera dans son patrimoine, chacun de vous retournera dans son clan... En cette année jubilaire, vous rentrerez chacun dans votre patrimoine » (5, 10b, 13).

Le concept est donc clair : la terre de Dieu appartient à Dieu, elle peut être possédée, elle peut être aussi pendant un certain temps

---

*Le vocabulaire du Jubilé*

achetée et vendue ; cependant cela ne peut être l'occasion d'amasser ou d'exploiter autrui. C'est pourquoi la liberté d'accumuler des biens devient inéluctablement une exploitation de l'homme.

Q. Sur la libération vis-à-vis des possédants, quelle est l'alternative pratique ?

R. La solution pratique est essentiellement une relation d'équilibre entre la personne humaine et le territoire ; cela veut dire qu'il faut combattre toute concentration de pouvoirs, et en particulier combattre toute concentration urbaine qui rend les villes invivables.

Jusqu'ici, nous avons rappelé que le Jubilé signifiait pour l'homme la libération vis-à-vis de l'esclavage, des possédants et de son exploitation. Mais le Jubilé signifie également une libération pour la terre, comme le répète le Lévitique au chapitre 25 : « Cette cinquantième année sera pour vous une année jubilaire ; vous ne sèmerez pas, vous ne moissonnerez pas les épis qui n'auront pas été mis en gerbe, vous ne vendangerez pas les ceps qui auront poussé librement. Le jubilé sera pour vous chose sainte, vous mangerez des produits naturels des champs (vv. 11-12). »

Il s'agit donc bien d'un temps de libération pour la terre, un temps qui conduit à accepter que les rythmes de la terre ne soient pas transgressés.

Q. Dans le texte du Lévitique, la libération revêt un sens écologique. Que signifie ceci au plan pratique ?

R. L'écologie, relation équilibrée entre l'homme et son environnement, nous ramène à la signification profonde du mystère de Dieu et du mystère de l'homme et de la terre. L'homme, pour se respecter soi-même, doit respecter son environnement, les animaux, les végétaux, et ne pas transgresser les rythmes de la nature.

Q. Mais, Votre Éminence, pourquoi n'y a-t-il jamais eu de Jubilé chez les Hébreux ?

R. Vous posez là une bonne question. Un passage du Livre des Nombres, en effet, nous y fait penser car, à propos du problème de l'héritage, il dit ceci : « Et quand viendra le jubilé pour les Israélites, la part d'héritage des femmes sera ajoutée à la part de la tribu à laquelle elles vont appartenir » (36, 4).

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Cardinal Mario Martini**

L'Ancien Testament nous propose, il est vrai, plusieurs textes sur le Jubilé dans le Lévitique (v. 25) ; mais nous ne disposons d'aucun document historique qui nous dise quand et comment se serait produit ou aurait été observé un jubilé. Il s'agit probablement d'un concept idéalisé, d'un grand rêve qui vise à affirmer la dignité de l'homme et le caractère sacré de la terre. La loi juive s'inspire de ce grand rêve, même si nous ne savons pas si cette année du cinquanteaire ait jamais été célébrée.

Q. Revenons-en à notre actualité : nous nous préparons à célébrer l'année sainte ; ce Jubilé signifiera-t-il tout simplement le passage d'un millénaire à l'autre ?

R. Oui en effet, car il s'agit d'un événement hors de l'ordinaire : le passage d'un millénaire à l'autre, deux mille ans après la naissance de Jésus. Mais tout ceci ne doit pas faire oublier la véritable signification de l'ancien jubilé hébreu : libération de l'homme, affranchissement de tout esclavage, libération de toute exploitation, libération de la terre.

Q. Le samedi est le jour de repos pour les juifs, Cardinal Martini ; l'est-il aussi pour nous ?

R. Le samedi est un jour de repos pour l'homme ; c'est le jour qui affirme la primauté de Dieu ; et le Samedi Saint, pour nous chrétiens, est bien le jour qui marque cette primauté qui s'est inscrite dans l'histoire par la résurrection de Jésus-Christ ; c'est le jour où cette primauté de Dieu s'est manifestée de façon entière et définitive.

Les jubilés anciens visaient à rythmer le temps, c'est-à-dire à le fractionner en segments d'une dimension humaine, pour pouvoir le maîtriser ; mais la résurrection du Christ a ouvert une page nouvelle de l'histoire, celle de la vie dans toute sa plénitude. En conclusion, la signification des anciens jubilés demeure, mais pour nous chrétiens elle est imprégnée de cette plénitude de la vie et de la résurrection de Jésus, pour qui tout temps est un temps de Dieu qui s'inscrit dans le temps de l'homme.

Traduit de l'italien par Yves Ledoux.

*Communio, n° XXIII, 3 – mai-juin 1998*

Nicolas BAVEREZ

## **Le développement, c'est le vol ?**

### **Du Tiers-monde aux pays émergents**

*Le scandale de l'univers n'est pas la souffrance, c'est la liberté. Dieu a fait libre sa création, voilà le scandale des scandales, car tous les autres scandales découlent de lui.*

Bernanos, *Les Prédestinés*

#### **Le problème du développement au xx<sup>e</sup> siècle**

Les démocraties de marché sont nées à partir du xviii<sup>e</sup> siècle de la rencontre miraculeuse des Lumières et de la révolution industrielle. Le mouvement d'affirmation des libertés et de progrès du niveau de vie ne fut cependant ni continu, ni également réparti. La minorité des nations libres et riches a survécu aux grandes crises du capitalisme – seconde industrialisation des années 1880, déflation des années 1930, stagflation des années 1970 – comme aux trois conflits majeurs du xx<sup>e</sup> siècle engagés au nom des nationalismes et des idéologies – surmontant les deux guerres mondiales puis la guerre froide. Mais leurs fragiles victoires ne furent acquises qu'au prix de terribles misères sociales, de la montée parfois victorieuse des passions collectives, de ruptures brutales qui menacèrent – voire emportèrent – la prospérité et la liberté. Chacun des tournants

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Nicolas Baverez**

économiques, stratégiques et militaires du siècle modifia par ailleurs la hiérarchie des nations et des continents : les États-Unis affermi-  
rent leur leadership mondial, commercial et technologique, finan-  
cier et politique ; l'Europe se suicida au moyen de deux guerres  
mondiales avant de tenter de retrouver, avec son unité, une marge  
d'action sur son destin ; l'Amérique latine connut une brutale éclip-  
se à partir des années 1930 avant de renaître dans les années 1980,  
qui voient également la spectaculaire montée en puissance de  
l'Asie ; l'Afrique, du partage colonial à l'échec des indépendances  
nationales, sembla longtemps une terre perdue pour la démocratie et  
le développement.

De l'histoire du xx<sup>e</sup> siècle ressortent ainsi deux idées majeures.  
La première, c'est que le développement, comme le sous-dévelop-  
pement, n'obéissent pas à la fatalité mais dépendent de l'action des  
hommes qui, ainsi que le soulignait Raymond Aron, « *font leur his-  
toire, même s'ils ne savent pas l'histoire qu'ils font* »<sup>1</sup>. La seconde,  
c'est que le développement ne suffit pas à garantir un ordre juste, ni  
entre les citoyens d'une même nation, ni entre les nations : il est une  
condition nécessaire mais non suffisante du fonctionnement des insti-  
tutions démocratiques comme de la pacification du système interna-  
tional. En effet, le développement durable naît de l'économie de  
marché, qui crée des richesses mais les répartit par le jeu de l'offre  
et de la demande, en fonction de la rareté et non pas des besoins.  
D'où le soupçon permanent que le développement ne profite d'abord  
aux nations et aux entreprises disposant d'un pouvoir de marché,  
c'est-à-dire aux pays riches et aux groupes mondialisés, voire qu'il  
spolie les régions et les populations les plus pauvres, en exploitant  
leurs ressources naturelles ou leur main d'œuvre : il s'assimilerait  
alors purement et simplement à un vol.

Les trois après-guerres du siècle ont été dominées par la décompo-  
sition de structures impériales et l'apparition de puissants mouve-  
ments de décolonisation : 1918 marqua la disparition des empires  
centraux, 1945 amorça le déclin des empires coloniaux européens,  
1989 mit fin à l'empire soviétique. Mais loin de conduire à une fin  
de l'histoire placée sous le signe de la paix, de la liberté et d'un bien-  
être universels, ces révolutions en ont accéléré le cours, contribuant

1. Raymond Aron, *Les Dernières années du siècle*, Paris, Commentaire Julliard,  
1984, p. 30-31.

---

## *Le développement, c'est le vol ?*

à creuser de nouvelles inégalités entre les nations, en termes de libertés publiques comme de niveau de vie<sup>2</sup>.

Le début du XXI<sup>e</sup> siècle, qui s'est ouvert en 1989 avec l'effondrement du soviétisme, se caractérise par une redistribution accélérée de la puissance et des richesses, tant au sein de chaque société que dans l'ordre international. Deux forces contradictoires et liées en composent le principe : la mondialisation qui tend à unifier la planète à travers l'extension géographique de l'économie de marché, la libéralisation des échanges, l'explosion des nouvelles technologies de l'information, le retour au premier plan d'un capitalisme entrepreneurial piloté en amont par les actionnaires, en aval par la demande ; la balkanisation du monde avec la dispersion des facteurs de puissance, l'hétérogénéité croissante des États et des sociétés, le réveil agressif des revendications identitaires – d'origine nationaliste, ethnique ou religieuse –, l'ampleur croissante des inégalités de développement et la montée de l'exclusion.

Ainsi, loin d'avoir apporté une solution au problème des inégalités économiques et sociales, en imposant la démocratie de marché comme une norme absolue et universelle, l'après-guerre froide invite à reposer la question du développement en termes neufs. La fin du soviétisme a en effet provoqué l'éclatement des clivages idéologiques qui la surdéterminèrent longtemps. Dans le même temps, l'économie et la société ouvertes ont entraîné un renforcement de la concurrence entre les nations, les entreprises et les individus, qui marginalise environ 20 % de la population mondiale<sup>3</sup>. La fracture ne s'établit plus entre l'Ouest et l'Est, le Nord et le Sud ; elle passe au sein même de chaque société en fonction de l'aptitude à s'adapter aux règles d'un monde ouvert, fluide et incertain. D'un côté, des continents entiers, des régions, des États immenses – la Chine, l'Inde, le Brésil – renouent avec la dynamique du développement. De l'autre, de vastes zones soustraites à toute forme d'ordre civil se trouvent livrées au chaos et à la violence – de la périphérie de l'ex-URSS à l'Afrique des Grands Lacs en passant par l'Asie centrale ou les États andins –, tandis que l'exclusion frappe 10 à 20 % des habitants de l'OCDE, créant des poches de sous-développement au cœur des

2. Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

3. Daniel Cohen, *Richesse du monde. Pauvretés des nations*, Paris, Flammarion, 1997.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Nicolas Baverez**

mégalopoles qui animent et dominent l'économie mondiale. Le non développement n'est donc plus l'apanage du Tiers-monde ; il est indissociable de la première économie monde qui ne se limite pas à un fragment de l'univers mais l'intéresse potentiellement dans son ensemble<sup>4</sup>. Dans une économie ouverte et mondialisée, le problème du développement n'oppose plus un centre et une périphérie ; il est global, traversant chaque société.

**Du Tiers-monde aux pays émergents : l'échec des modèles de développement alternatifs au marché**

La décolonisation et l'accession à l'indépendance des territoires contrôlés par les empires européens se sont traduites dans les années 1950 par la floraison de stratégies volontaristes de développement, fondées sur la rupture avec l'économie de marché. À l'émancipation politique répondit la volonté de bouleverser les structures productives et sociales de l'ère coloniale ; la recherche d'une troisième voie entre le capitalisme occidental et la planification centralisée du bloc soviétique accompagna la reconquête ou la conquête de la souveraineté. Ainsi naquit en 1952, sous la plume d'Alfred Sauvy, la notion de Tiers-monde qui, par référence au Tiers État, entendait symboliser tout à la fois le refus de la logique des deux blocs idéologiques et la revendication des nouvelles nations indépendantes de devenir un acteur à part entière du système international.

Plus de quarante ans après la conférence de Bandoung qui proclamait la volonté de créer un troisième bloc, l'échec est manifeste. Sur le plan international, le mouvement des non alignés s'est fissuré avant de disparaître en 1991, accompagnant la chute de l'empire soviétique, tandis que la CNUCED<sup>5</sup> était intégrée en 1995, au terme de l'Uruguay Round, à l'Organisation mondiale du commerce, qui repose sur une conception très libérale de la concurrence et des échanges mondiaux. Les pays qui symbolisaient la revendication

4. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. Le temps du monde*, Paris, Armand Colin, 1979.

5. La Conférence des Nations unies pour le commerce et le développement, organe permanent de l'ONU, fut créée en 1964, à la suite des propositions de Raul Prebisch, afin de promouvoir le développement des pays du Tiers-monde. C'est en son sein que fut notamment négocié à partir de 1968 le système des préférences généralisées qui permettait d'accorder aux PVD des avantages

---

## *Le développement, c'est le vol ?*

tiers mondiste ont par ailleurs connu un destin tumultueux et souvent tragique : la Yougoslavie de Tito a éclaté à l'issue d'une sanglante succession de conflits ethniques ; l'Égypte de Nasser, désormais placée sous la pression de l'islamisme radical, ne conserve une unité précaire que grâce à l'aide américaine et aux subsides européens ; l'Algérie de Boumédiène se débat dans une guerre civile interminable qui ne trouve ni solution politique, ni solution militaire ; l'Inde de Nehru, aux prises avec les violences ethniques et religieuses, conjugue instabilité politique et retard économique persistant ; la Chine de Mao n'a décollé qu'au prix de la combinaison contradictoire du totalitarisme et de l'ouverture aux échanges internationaux, résumée par l'étrange « socialisme de marché » cher à Deng Xiao Ping.

Au total, le tiers mondisme n'a guère réussi à ses promoteurs. La raison principale en est politique, car le non alignement affiché masquait une proximité forte de l'ex-bloc soviétique doublée d'une opposition frontale avec les démocraties occidentales. La plupart des États du Tiers-monde réunissaient les cinq traits caractéristiques des régimes totalitaires : une idéologie ayant le monopole de l'expansion politique ; un parti unique au service d'un homme ; un appareil répressif démesuré ; le contrôle des structures collectives et des moyens de communication ; une économie planifiée de manière autoritaire et centralisée<sup>6</sup>. Mais la faillite fut d'abord économique, renvoyant aux impasses des stratégies de développement cherchant à s'émanciper du marché.

Les causes du non-développement sont complexes et n'incombent pas exclusivement aux pays pauvres. Les séquelles des sociétés coloniales, la satellisation de certaines puissances régionales par les deux superpuissances de la guerre froide et l'instrumentalisation des conflits périphériques, l'organisation des échanges internationaux autour des économies développées et des groupes mondialisés

commerciaux non réciproques et qui entra en vigueur en 1971. En revanche, les tentatives engagées à partir des années 1970 d'établir un nouvel ordre économique international, d'instituer une garantie internationale pour le cours des matières premières ou d'affecter autoritairement une fraction de la richesse des pays développés (1 % puis 1,5 % du PIB) à l'aide au développement se soldèrent par autant d'échecs.

6. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Co, 1951.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Nicolas Baverez**

nés en leur sein comportent une part de responsabilité, parfois essentielle. L'origine première des nombreux échecs obtenus en matière de développement reste cependant à chercher dans le refus de l'économie de marché, abusivement assimilée au colonialisme, notamment à la suite de la publication par Frantz Fanon des *Damnés de la Terre* (1961). De ce postulat découlent trois convictions qui se révélèrent autant d'erreurs cardinales. La première, inspirée des thèses développées par Walt Rostow dans *The Stages of Economic Growth* (1960), considère que le développement obéit à une mécanique déterministe, que déclencherait un niveau d'investissement arbitrairement fixé à 10 % du PIB. La deuxième voit dans l'État, à travers la mise en place d'une planification autoritaire et centralisée, le vecteur principal du développement, seul à même de gérer « la combinaison des changements mentaux et sociaux d'une population qui la rendent apte à faire croître cumulativement et durablement son produit réel global »<sup>7</sup>. La troisième, initiée par Karl Marx et développée par François Perroux<sup>8</sup>, met en avant la notion de domination qui défavoriserait systématiquement les pays en développement dans les termes de l'échange international, dans la maîtrise des technologies, dans les mouvements de capitaux et de main-d'œuvre, aboutissant ainsi non seulement à la reproduction mais à l'aggravation des inégalités.

Ces principes furent déclinés en modèles de développement accordant la priorité à la création de pôles d'industrie lourde financés par la ruine du secteur agricole, à la constitution de vastes secteurs publics aux dépens de l'économie marchande, à la protection du marché intérieur de préférence à l'insertion dans les échanges mondiaux. L'idée d'une croissance harmonisée reposait sur le recours intensif à l'investissement public, affecté à des pôles de développement implantés de façon volontariste afin d'impulser la modernisation des structures économiques et sociales. Le fer de lance en était constitué par les « industries industrialisantes », définies par leur nature hautement capitaliste, leur appartenance au secteur des biens d'équipement, la taille importante de leurs unités

7. François Perroux, « La croissance, le développement, les progrès, le progrès », *Revue Tiers-monde*, avril-juin 1966.

8. François Perroux, « Esquisse d'une théorie de l'économie dominante », *Économie appliquée*, n° 23, 1948 ; *Pour une philosophie du nouveau développement*, Paris, Aubier, 1981.

---

### *Le développement, c'est le vol ?*

de production et la propriété publique de leur capital<sup>9</sup>. Sur le plan du commerce international, la critique de la loi des avantages comparatifs et du libre échange conduisit à préconiser un mode de développement autocentré, fondé sur la fermeture des frontières et sur la substitution aux importations. Au point de départ se trouve le constat de la dégradation des termes de l'échange, qui mesurent le pouvoir d'achat des exportations et qui font notamment apparaître un recul de moitié du prix moyen pondéré des matières premières au cours du xx<sup>e</sup> siècle. D'où les théories de l'échange inégal de Raul Prebisch ou de la « croissance appauvrissante », élaborée par Jagdish Bhagwati, qui soulignent que l'inélasticité de la demande des produits primaires, les progrès technologiques des pays développés, le pouvoir d'organisation des marchés par les firmes mondialisées tendent à tirer vers le bas le prix des exportations et à renchérir les importations des pays pauvres. D'où l'opposition radicale formulée par Samir Amin dans *L'accumulation à l'échelle mondiale* (1970) entre le centre de l'économie mondiale formé par les pays développés et la périphérie. La seule issue devient alors la « déconnexion », grâce à un développement autocentré qui récuse la spécialisation internationale et se tourne vers le marché intérieur : l'objectif consiste à substituer aux importations une offre nationale à l'abri de protections tarifaires et réglementaires, en remontant les filières technologiques des biens de consommation courante vers les biens d'équipement professionnel. Mais tandis que la stratégie d'Akamatsu dite du vol d'ois sauvages se propose de protéger temporairement les entreprises locales pour leur permettre de mieux affronter par la suite la concurrence internationale, le développement autocentré s'inscrit dans une logique de rupture avec les marchés et les prix mondiaux.

L'application des modèles alternatifs de développement, cherchant à rompre avec l'économie de marché et les échanges internationaux, a abouti à des désastres systématiques, du grand bond en avant chinois à l'autogestion yougoslave en passant par le travailisme à l'indienne, le dirigisme à l'algérienne ou le protectionnisme à la brésilienne. Les pôles de développement ont détruit des richesses au lieu d'en favoriser l'accumulation, l'industrie lourde monopolisant les rares ressources en capital en spoliant l'agriculture et les

9. Gérard Destanne de Bernis, « Industries industrialisantes et contenu d'une politique d'intégration régionale », *Économie appliquée*, 1966.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Nicolas Baverez**

services, qui seuls pouvaient absorber l'augmentation de la population active liée à la croissance démographique. La croissance harmonisée s'est muée en économie de rente, notamment dans les pays riches en matières premières. Loin de se révéler un atout, la possession de réserves naturelles s'est affirmée comme une fatalité, enfermant des pays comme l'Algérie, le Zaïre, l'Angola, le Nigéria, le Vénézuéla, l'Iran ou l'Irak dans la dictature et la corruption. Les matières premières ont été exploitées par un système d'économie administrée surdimensionné et sous-productif, qui a confisqué les recettes d'exportation. Celles-ci ont principalement alimenté les détournements de fonds au bénéfice des élites dirigeantes et ont été accessoirement redistribuées à la population sous la forme de subventions aux produits et services de base qui ont découragé la production et le travail marchands, notamment dans le secteur agricole. L'ambition de construire une indépendance économique, pendant de la reconquête de la souveraineté nationale, a débouché sur une double dépendance alimentaire et financière. La ruine de l'agriculture, accélérée par les politiques de collectivisation des terres, a contraint à des importations massives de produits alimentaires ; la corruption est allée de pair avec la montée de la dette extérieure, dont le service a accaparé une majeure partie des recettes d'exportation. Le développement endogène s'est ainsi dégradé en une machine à détruire les capitaux, la production et les emplois. Cette tenaille n'a jamais été plus dramatique que dans les années 1980, quand les séquelles de vingt ans de développement autocentré furent amplifiées par la baisse des cours des matières premières d'une part, la montée simultanée des taux d'intérêt et du dollar d'autre part, qui ne laissèrent d'autre choix à nombre de pays en développement qu'entre la faillite – symbolisée par les krachs du Mexique de 1982 et 1994 – et la révolution.

**L'essor des pays émergents**

La récession et la situation de guerre civile, larvée ou ouverte, contraignirent à prendre acte de l'impasse complète des modèles alternatifs de développement. Dès avant l'effondrement de l'URSS, certains pays s'engagèrent dans une révision drastique de leur politique économique, reprenant à leur compte les choix effectués dès les années 1960, pour des raisons stratégiques liées à la menace communiste, par des pays tels que la Corée du Sud, Singapour,

---

*Le développement, c'est le vol ?*

Taiwan ou Hong Kong, d'une insertion accélérée dans l'économie mondiale. Au-delà de structures économiques et sociales très diverses, le succès des pays émergents repose sur quelques règles simples : l'encouragement de la transition démographique afin de favoriser la hausse du revenu par tête et la formation d'une épargne permettant de rompre avec le cercle de la pauvreté et du sous-développement ; le respect de la vérité des prix, tant au plan intérieur – notamment vis-à-vis du secteur agricole – qu'au plan international, par la réduction des protections douanières et par une politique des changes réaliste – ; l'équilibre entre les secteurs avec la constitution d'une base agricole et d'une épargne rurale, la montée progressive et parallèle des services et de l'industrie ; le primat accordé à la production marchande sur le secteur public ; la valorisation d'une main-d'œuvre abondante et peu onéreuse de préférence aux grands projets capitalistes ; le choix d'un développement extraverti, tiré par les marchés d'exportation, en lieu et place de la multiplication des protections ; le recours aux capitaux privés de préférence à l'aide publique au développement ; la recherche de nouvelles formes d'intégration régionale (ALENA, APEC, ASEAN, MERCOSUR) en rupture avec le modèle des économies fermées et administrées.

Les résultats en terme de développement ont été spectaculaires puisque la croissance des quatre « dragons » asiatiques a atteint 6,6 % par an de 1965 à 1995 contre 2,1 % pour l'OCDE. En termes de revenu par tête d'habitant, de maîtrise technologique, de structure des exportations – dominée par les services à haute valeur ajoutée et les biens d'équipement –, et d'investissements à l'étranger, la Corée du Sud, Taiwan ou Singapour ont rejoint le peloton de tête des pays développés, infirmant définitivement les théories du développement inégal. Ces performances exceptionnelles n'ont cependant pas été sans creuser des déséquilibres intérieurs dans la répartition des fruits de la croissance, ni de fortes tensions commerciales tant avec les pays développés – qui ont vu des pans entiers de leurs économies, de leurs populations actives et de leurs territoires brutalement soumis à une concurrence d'autant plus forte qu'elle s'appuyait sur un dumping monétaire et social – qu'avec certains pays peinant à décoller – notamment les exportateurs de matières premières.

Le développement, comme la mondialisation, n'est ni universel, ni neutre ; il se déploie de manière sélective, segmentant le Tiers-monde jusqu'à provoquer son éclatement, s'ordonnant autour de la

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Nicolas Baverez**

superpuissance américaine. Ainsi que l'a établi Lester Thurow, la croissance asiatique fut impulsée par la vigueur de la demande intérieure américaine, qui absorba la majeure partie des exportations des nouvelles puissances industrielles<sup>10</sup>. De même que la mondialisation a été initiée par la décision du président Nixon de suspendre la convertibilité du dollar en or, le 15 août 1971, la notion de pays émergent est née aux États-Unis dans les années 1990, en relation directe avec la stratégie de promotion des exportations et des investissements américains définie et conduite par le Department of Commerce qui a identifié une vingtaine de nations comme « champ de bataille économique du futur »<sup>11</sup>. Ces pays pivots étaient en 1994 au nombre de dix, avec un tropisme en faveur de l'Amérique Latine (Mexique, Brésil, Argentine) et de l'Asie (Chine, Indonésie, Corée et Inde), seules la Pologne et la Turquie représentant l'Europe et l'Afrique du Sud le continent noir ; la liste des cibles a progressivement été complétée sur le plan géographique, intégrant notamment la Malaisie, les Philippines, la Thaïlande et Singapour, la République tchèque et la Hongrie, mais aussi précisée sur le plan sectoriel, avec un effort particulier en direction de six secteurs : les technologies de l'information, les services financiers, l'environnement, la santé, les transports et l'énergie<sup>12</sup>.

Pour ne plus obéir aux clivages idéologiques de la guerre froide, le développement est moins que jamais cantonné à sa dimension économique ; il relève aussi et d'abord de l'ordre stratégique, en tant que composante majeure de la diplomatie intégrée mise en place par la seule puissance globale de l'après-guerre froide. L'essor des pays émergents a démontré que le développement passait par l'insertion dans les échanges mondiaux, dont le dynamisme a été porté par la mondialisation et la libéralisation. La crise mexicaine de 1994 puis les krachs asiatiques de 1997 ont opportunément rappelé qu'il restait fragile, discontinu, polarisé sur certains pays et certains secteurs. Loin d'être naturel ou acquis, il suppose une régulation permanente pour maîtriser les déséquilibres internes et les tensions internationales qui en forment le moteur.

10. Lester Thurow, *The Future of Capitalism*, London, Nicholas Brealey, 1996.

11. Christian Sautter, « La découverte des pays émergents », *Commentaire*, n° 76, hiver 1996-1997, pp. 871-877.

12. Pascal Lorot, « États-Unis : la diplomatie du négoce », *Politique internationale*, n° 78, hiver 1997-1998, pp. 25-37.

---

*Le développement, c'est le vol ?***De la crise asiatique à la régulation d'une économie mondialisée**

Comme lors du choc pétrolier de 1974, l'ampleur de la crise qui s'est développée en Asie au cours de l'année 1997 a été sous-estimée. Sa nature même est restée incomprise, puisqu'elle a été considérée comme un choc régional, lié aux excès de la spéculation boursière et immobilière de Bangkok, Djakarta ou Kuala Lumpur, lié aussi à certains projets pharaoniques de gouvernements grisés par des taux de croissance de plus de 8% : ainsi de la volonté du Premier ministre malais, Mahathir Mohamad, de bâtir une nouvelle capitale ou un barrage géant à Bakun, au Sarawak, ou du projet des proches du président indonésien Suharto de créer un nouveau constructeur automobile d'envergure mondiale. L'autre erreur fut de réduire la crise à son point de départ, la dévaluation le 2 juillet du bath thaïlandais, et de l'analyser comme un problème de change équivalent à celui connu par l'Europe en 1992, ou comme un banal déséquilibre de la balance des paiements, comparable à la secousse mexicaine de 1994 qui avait été rapidement jugulée avec l'injection de 50 milliards de dollars par le Fonds Monétaire International. Or la crise n'est pas asiatique mais mondiale. Elle est la première crise de la mondialisation, ce qui en fait, dans l'ordre économique, le pendant de ce que fut la chute du mur de Berlin dans l'ordre stratégique.

Les désordres aigus traversés par la Thaïlande, la Malaisie, l'Indonésie, les Philippines et la Corée du Sud, trouvent en partie leur origine dans une crise des changes, issue de la hausse du dollar qui a renchéri les prix et freiné les exportations de ces pays qui avaient tous lié leurs monnaies à la monnaie américaine. Ils se traduisent également par une crise de la balance des paiements avec la fuite des capitaux et l'incapacité de rembourser les dettes gigantesques accumulées pour alimenter la spéculation, en particulier sur le marché immobilier. Cette crise se distingue néanmoins par des éléments radicalement neufs. D'abord les pays émergents d'Asie ne présentaient pas les symptômes habituels qui annoncent les tourmentes monétaires et financières à savoir une inflation forte, des déficits budgétaires croissants, une balance commerciale en rapide dégradation : du point de vue des fondamentaux retenus par les économistes et les banquiers centraux, ils paraissaient sains.

Ensuite, les principaux dérapages ne sont pas venus des États mais plutôt des opérateurs privés engagés dans les spéculations immobilières et boursières, même si les deux secteurs sont étroitement

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Nicolas Baverez**

imbriqués. Enfin, l'ajustement a porté en priorité sur les actifs, c'est-à-dire le prix des immeubles et des titres boursiers qui ont baissé de 30 % à 60 %, avant de toucher les revenus.

La composante spécifiquement asiatique de la crise provient des limites rencontrées par le mode de développement extraverti, fondé sur la priorité accordée aux exportations par rapport au marché intérieur, à l'endettement extérieur par rapport à l'autofinancement. Les flux financiers nets orientés vers les pays en voie de développement ont explosé au cours des années 1990. Quasiment stables dans la décennie 1980 (126 milliards de dollars en 1990 contre 116 dix ans plus tôt), ils ont plus que doublé pour atteindre 240 milliards de dollars en 1995. Mais cette progression est exclusivement due aux financements privés, qui ont triplé, passant de 52 à 159 milliards de dollars, tandis que les transferts publics diminuaient de près de 20 % en volume. Leur part dans les flux financiers orientés vers le développement a ainsi chuté de 56 % à 27 %. La montée en puissance des financements privés a logiquement été accompagnée d'arbitrages très actifs en faveur des pays les plus prometteurs en termes d'activité et de niveau de vie. Les pays en développement à fort revenu, principalement situés en Asie, ont ainsi absorbé plus de la moitié des investissements privés, tandis que l'Afrique, où l'aide publique domine, assistait à un net recul des fonds qui lui étaient alloués. L'afflux massif de capitaux privés vers les pays émergents asiatiques était cependant subordonné à des taux de croissance compris entre 5 % et 8 %, or ceux-ci se sont révélés insoutenables compte tenu de l'étroitesse des marchés intérieurs, d'une intégration régionale embryonnaire et de l'appréciation du dollar de plus de 20 % au début de 1997 qui a dégradé la compétitivité des monnaies qui lui étaient liées. Sont alors apparus en pleine lumière les excès spéculatifs et l'ampleur de la corruption auxquels avait conduit le mélange contre nature d'une ouverture maximale aux importations de capitaux privés avec le maintien d'économies administrées, dans lesquelles l'État continuait à contrôler les prix, les changes, les taux, les importations et le capital des grandes entreprises. En même temps que s'effondrait le mythe des « valeurs asiatiques » s'est trouvée, comme en Russie, soulignée la profonde perversité d'un capitalisme détaché des institutions de l'État de droit.

Le déclencheur du krach reste cependant le fonctionnement des marchés financiers contemporains, qui constituent le moteur de la mondialisation et du développement. Gérant des portefeuilles supé-

---

*Le développement, c'est le vol ?*

rieurs à 1 000 milliards de dollars, les grands investisseurs institutionnels cherchent à obtenir une rémunération de leurs capitaux durablement plus élevée que la croissance économique. Leur conformisme et leur versatilité favorisent la constitution puis l'éclatement de bulles spéculatives à répétition, par le seul mouvement des liquidités qui s'investissent puis se retirent brusquement d'un pays ou d'un marché. Ce fut le cas dans l'immobilier au cours des années 1980, sur le marché obligataire en 1994, sur les pays émergents en 1997. D'où la radicale nouveauté et la gravité de cette crise qui est par bien des aspects la première crise authentiquement mondiale et peut dès lors être rapprochée des grandes périodes de rupture : les années 1840 pour la première révolution industrielle – celle de la vapeur –, les années 1880 pour la seconde révolution industrielle – celle de l'électricité –, les années 1930 pour l'avènement de la consommation de masse.

La gravité du risque de déflation mondiale, provoquée par la destruction de 500 à 600 milliards d'actifs boursiers – soit environ 2 % des richesses mondiales – et par l'enchaînement des faillites bancaires, a justifié la vigoureuse réaction des États-Unis, relayés par le FMI et la Banque Mondiale. Le premier objectif fut de cantonner géographiquement le sinistre, en cherchant à consolider une ligne de front formée du Japon, de la Chine et de Taïwan : si ces trois pays étaient aspirés par la déflation, en plus des cinq autres, ce seraient en effet 31 % de la population mondiale et 28 % des richesses mondiales qui basculeraient, rendant quasiment impossible une gestion coordonnée et pacifique de la crise. Le deuxième objectif consista à remettre de l'argent dans le circuit économique à travers le refinancement de la dette des pays émergents – plus de 200 milliards de dollars furent mobilisés à cet effet dont plus du quart par le FMI –, une politique monétaire accommodante assurant la liquidité des banques, un dollar fort soutenant les exportations asiatiques qui bénéficient par ailleurs des dévaluations de 40 % à 60 % de leurs monnaies nationales. Troisième objectif : la convocation d'une grande conférence internationale pour éviter la répétition de l'échec de Londres en 1933 qui avait débouché sur l'explosion des protectionnismes, et pour favoriser une issue concertée à la crise.

La première conséquence du choc de 1997 réside dans le renforcement du leadership stratégique, économique et financier des États-Unis. L'Amérique a géré seule la crise, en fonction de ses objectifs et de ses intérêts, alors même que les engagements des

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Nicolas Baverez**

banques européennes dans la zone étaient dix fois supérieurs à ceux des banques américaines. L'effacement de Hong Kong, la chute de Tokyo et l'affaiblissement de Singapour marquent l'échec des tentatives de créer une place financière à vocation mondiale en Asie et leur repli inévitable sur une fonction régionale, placée dans l'orbite et sous le contrôle de Wall Street. Au seuil du XXI<sup>e</sup> siècle, New York à titre principal, Londres à titre secondaire s'affirment comme les deux seules places globales, offrant aux investisseurs internationaux une gamme complète de marchés, d'échéances, de supports (des actions aux matières premières en passant par les obligations), et d'horizons géographiques, avec pour relais régionaux Tokyo et Singapour pour la première, Francfort et Paris pour la seconde. L'intervention des États-Unis pour endiguer la crise des pays émergents a par ailleurs été conditionnée à des réformes de structures, qui visent à accélérer la mondialisation autour des conceptions et des normes américaines. Le sauvetage de la Corée du Sud est exemplaire, qui a été subordonné à l'ouverture des frontières, tant sur le plan commercial que sur le plan financier : le concours du FMI, officialisé le 3 décembre fut suspendu à la libéralisation des importations et des marchés financiers, à l'assouplissement du régime des investissements étrangers (qui pourront détenir 50 % du capital des entreprises contre 26 % précédemment), à la restructuration des chaebols – les grands conglomérats – et du système bancaire ; dans le même temps, les États-Unis ont obtenu le 12 décembre, au sein de l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC), le libre accès à la concurrence de l'ensemble des services financiers. Ainsi le FMI et l'OMC s'affirment-ils dans l'ordre commercial et financier comme le pendant de l'ONU dans l'ordre stratégique et diplomatique, servant de relais et d'instrument de légitimation à l'action des États-Unis.

La crise asiatique a ainsi mis un terme à la volonté d'imposer, dans le cadre de la mondialisation, un mode de développement alternatif laissant à l'État le soin de piloter l'insertion dans l'économie internationale. La concurrence et les marchés continueront à emprunter des formes diverses en Amérique du Nord, en Europe, en Asie, en Amérique Latine et en Afrique, en fonction de l'histoire et de la culture des continents et des nations. Mais le cadre de l'économie et de la société ouvertes, avec pour corollaire la montée de l'individualisme, tendra à s'imposer à tous, bouleversant les structures des pays émergents et imposant une refondation des institutions internationales.

---

## *Le développement, c'est le vol ?*

La sortie de crise des pays émergents dépend tant de leur capacité à moderniser leurs structures économiques et sociales tout en contenant l'instabilité politique et sociale créée par les réformes que de l'aptitude des pays riches à se coordonner pour faciliter la transition. Sous l'effet de la récession de l'activité, l'Asie va perdre de l'ordre de 5 millions d'emplois en 1998, l'Indonésie où des émeutes ont déjà éclaté étant le pays le plus touché. Dans le même temps cependant, les dévaluations de 30 % à 60 % devraient améliorer de 70 à 80 milliards les comptes extérieurs. À moyen terme, les réformes de structure engagées à l'occasion de la crise – des structures capitalistiques à la libéralisation du marché du travail en passant par la mise en place de systèmes de protection sociale – porteront leurs fruits, en dynamisant la demande intérieure et en améliorant la compétitivité structurelle. L'économie réelle de l'Asie pourrait se révéler le principal bénéficiaire de sa crise financière. Cette issue favorable reste subordonnée à trois conditions : la population des pays émergents doit supporter la baisse des salaires et des niveaux de vie de la période de transition, alors même que les progrès sociaux n'ont pas suivi la croissance économique durant la phase de décollage ; la crise doit continuer à être cantonnée aux cinq pays les plus touchés (Thaïlande, Philippines, Malaisie, Indonésie et Corée) et ne pas s'étendre à la Chine, à l'Amérique Latine ou à l'Europe centrale et orientale ; enfin, l'Amérique du Nord, l'Europe et le Japon doivent accompagner le rééquilibrage économique et financier, acceptant dans la montée des importations asiatiques la contrepartie à l'afflux de capitaux vers les pays développés, qui favorise la baisse des taux d'intérêt à long terme.

L'impératif d'une gestion coordonnée de la crise asiatique n'en souligne que davantage les insuffisances des institutions de Bretton Woods, fondées au sortir du second conflit mondial pour répondre, dans un système de changes fixes, aux besoins d'économies fermées et administrées. Les principes et les moyens d'intervention du FMI et de la Banque Mondiale se révèlent inadaptés, dans une économie mondialisée où 90 % des quelques 1 000 milliards de dollars qui s'échangent quotidiennement sur les marchés financiers correspondent à des opérations spéculatives, et non à des transactions réelles. Au lieu de se voir limité au règlement *a posteriori* des crises du développement, le FMI devrait voir ses compétences étendues à la surveillance *a priori* des marchés et des opérateurs internationaux. Au lieu d'être placé à la merci des États développés pour ses

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Nicolas Baverez**

ressources, il devrait être financé par une taxe mondiale sur les mouvements de capitaux, selon la proposition de James Tobin, qui permettrait d'atténuer la volatilité des marchés et d'éviter la formation répétée de bulles spéculatives. De même qu'au plan de l'environnement s'impose le principe du pollueur payeur, les spéculateurs seraient conduits à supporter le coût de l'assurance couvrant le risque systémique qu'ils génèrent, et non à en transférer comme aujourd'hui la charge sur les contribuables des pays développés.

Un second axe de réflexion doit être ouvert autour de l'aide publique au développement. La probable sortie de crise des pays émergents accentuera la polarisation de l'activité et des flux financiers autour de quelques puissances et pôles régionaux, rejetant aux marges de l'économie mondiale de vastes territoires et des groupes de populations. Ceux-ci, comme les citoyens des nations riches placés en situation d'exclusion, ne seront pas spontanément réintégrés dans la dynamique d'une économie ouverte à forte productivité. C'est pourquoi l'aide restera indispensable, à condition d'être soumise à des conditions strictes – notamment en matière de libertés publiques – et réorientée vers la stimulation de l'économie marchande. À la place des grands projets inutiles et coûteux, qui accélèrent la décomposition des structures économiques et sociales notamment par l'encouragement à l'exode rural et à l'urbanisation, l'aide publique au développement devrait accorder la priorité à la production locale, sous la forme des micro-crédits qui ont été expérimentés avec succès par la « banque des pauvres » créée par Muhammad Yunus<sup>13</sup>.

\*

Des désillusions et des réussites des expériences de développement engagées depuis 1945 ressortent quelques enseignements majeurs. En premier lieu, il n'y a pas de déterminisme du développement, de pays ou de continent promis à la prospérité ou à la ruine : ce sont les politiques conduites, adaptées ou erronées, qui expliquent le succès ou l'échec, et non pas la structure du système international ; les échanges mondiaux ne spolient pas systématiquement les plus pauvres, ils servent de boucs émissaires commodes à l'impéritie des gouvernants ou à leur corruption, qui, elle, constitue un vol

13. Muhammad Yunus, *Vers un monde sans pauvreté*, Paris, Lattès, 1997.

---

### *Le développement, c'est le vol ?*

authentique. Ensuite, il n'y a pas de substitut à l'insertion dans l'économie internationale pour enclencher la dynamique du développement : le marché ne fonde ni valeurs, ni principes, mais il est le moyen le plus efficace de créer des richesses et des emplois en même temps qu'une pièce essentielle d'un système de libertés publiques ; pour toutes ces raisons, il est un bien collectif précieux qui doit être préservé et respecté. Enfin, il n'est pas de développement durable sans État de droit, pas plus que d'économie mondialisée sans des institutions légitimes et efficaces pour en réguler les mécanismes et en gérer les inévitables crises : la stabilité du système géopolitique et économique mondial dépend aujourd'hui des seuls États-Unis qui ne sauraient être blâmés de mobiliser au service de leur puissance l'ensemble de leurs immenses moyens d'action ; il revient à leurs partenaires, et en premier lieu aux Européens, de retrouver la volonté et les moyens de peser sur l'histoire du XXI<sup>e</sup> siècle, en contribuant notamment à forger les futures institutions multilatérales en charge d'un développement dynamique et solidaire.

Le développement, parce qu'il relève de l'ordre des moyens et non des fins, n'est par nature ni juste, ni injuste : il crée les conditions préalables mais ne suffit pas à provoquer la rupture du cercle de la misère, de la dépendance et de l'oppression. Seules la volonté des hommes et la qualité des institutions qu'ils se donnent peuvent décider d'en faire un instrument d'aliénation ou de libération, de le mettre au service d'une minorité ou du bien commun.

Nicolas Baverez, né en 1961, marié, quatre enfants. Ancien élève de l'École Normale Supérieure et de l'E.N.A., Agrégé de sciences sociales. Dernières publications : *Raymond Aron, un moraliste au temps des idéologies* (Flammarion 1993, rééd. 1995). *Les trente piteuses* (Flammarion 1997).

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

**ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift « Communio »**

Responsable : Maximilian Greiner, Communio, Friesenstrasse 50, D 5000, Köln 1.

**AMÉRICAIN : International Catholic Review Communio**

Responsable : David L. Schindler, Communio, PO Box 4468, Washington DC, 20017.

**BRÉSILIEN : Revista Internacional catolica de cultura Communio**

Responsable : Estevao Bettencourt, Communio, Rua Benjamin-Constant, 23, C.P. 1362, 20001, Rio de Janeiro.

**CROATE : Svesci Communio**

Responsable : Zvonimir Herman, Communio, Langova, 18, HR 41430, Samobor.

**ESPAGNOL : Revista catolica internacional Communio**

Responsable : Julian Carron, Communio Ediciones Encuentro, Cedaceros, 3-2, 28014, Madrid.

**ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Revista catolica internacional Communio de lengua hispana para America latina**

Responsable : Alberto Espezel, Communio, Posadas, 1370, 1011 Buenos Aires.

**HONGROIS : Nemzetközi katolikus Folyóirat Communio**

Responsable : Bolberitz Pal, Communio, Alapítvány, Papnövelde, 7, 1053, Budapest.

**ITALIEN : Revista internazionale di teologia e cultura Communio**

Responsable : Elio Guerriero, Communio, via Gioberti, 7, I-20123, Milano.

**NÉERLANDAIS : Internationaal katholiek Tijdschrift Communio**

Responsable pour les Pays-Bas : Jan Ambaum, Communio, Heijendahl-  
laan, 82, Kerkrade, NL 6464.

Responsable pour la Belgique : Stefan van Calster, Communio, Burge-  
neesterstraat, 59-6, B-3000, Leuven.

**POLONAIS : Międzynarodowy przegląd teologiczny Communio**

Responsable : Lucjan Balter, Communio, UL Kilinskiego, 20, PL 05-850, Ozarov Maz.

**PORTUGAIS : Revista internacional catolica Communio**

Responsable : Henrique de Noronha-Galvao, Communio, 3, Palma de  
Cima, 1600, Lisboa.

**SLOVÈNE : Communio kristjanova obzorja**

Responsable : Tomaž Podobnik, Communio, Zrinjskega 13, 61000, Ljubljana.

**TCHÈQUE : Communio**

Responsable : František Halas, via Giuseppe Pecci, 4, 00165 Roma.

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

Jean MESNARD

## L'invention de la responsabilité

**L**A réflexion que je voudrais esquisser ici est d'ordre d'abord historique, et ensuite seulement philosophique. Il s'agit de situer dans le temps, dans l'évolution des esprits et dans celle de la culture, la notion, et d'abord le terme de « responsabilité ». On constate en effet – ce sera le premier point à établir – que le mot est d'introduction relativement récente dans le langage, alors que son emploi est constant aujourd'hui dans le discours social, juridique, moral et religieux. Le processus par lequel a été inventé ce concept mérite d'être décrit, et rapporté, si possible, à des causes précises. Dès lors des questions de fond pourront être posées, qui conduiront à approfondir le sens de la notion. Dans quelle mesure le terme nouveau s'est-il substitué à d'autres qui exprimaient à peu près la même idée, vue sous un autre angle, et pour quelles raisons ? Dans quelle mesure le changement de mot reflète-t-il un changement dans la réalité vécue ou dans les attitudes d'esprit ? L'évolution accomplie se traduit-elle par un gain ou par une perte ? Le sujet étant totalement neuf, il ne sera pas possible d'y voir immédiatement clair. J'essaierai seulement de rendre perceptible la différence entre l'acquis solide et les hypothèses qui restent à affiner.

### Histoire du mot

L'orientation de mon sujet s'est imposée à moi lorsque, consultant le classique *Dictionnaire de droit et de pratique* de Claude-Joseph

**DOSSIER** **Jean Mesnard**

de Ferrière, plusieurs fois réédité au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, j'ai lu l'article suivant, laconique à souhait : « *Responsable*, signifie caution. » Quant au mot « responsabilité », il brille par son absence. Signe que la notion n'est pas encore constituée et que l'adjectif dans lequel s'inclut une partie de son sens ne concerne que les échanges financiers entre personnes. La situation peut paraître surprenante. Elle deviendra plus compréhensible si l'on songe que le latin ne fournit aucun équivalent, ni à *responsabilité*, ni à *responsable*. Ces termes ne sont donc pas issus de cette langue, où seul le verbe *respondere*, dans certains de ses emplois, peut enfermer aussi une idée proche de celle de *caution*. De plus, le cas du mot *responsabilité* n'est pas unique en son genre. Un destin parallèle peut être reconnu à celui de *solidarité*, créé au XVIII<sup>e</sup> siècle sur l'adjectif *solidaire*, qui s'appliquait aussi alors à une certaine forme de caution, lorsque celle-ci comportait engagement de payer la somme totale, si le débiteur se trouvait défaillant. On sait quelle extension a prise le sens de ce mot, et les implications que son emploi comporte dans le domaine social et moral. Il y aurait donc lieu de s'attendre – mais je me bornerai à l'indiquer – à ce qu'une étude parallèle menée à son sujet aboutisse à des conclusions semblables à celles que je serai amené à présenter ici.

Essayons donc de retracer son histoire en ce qu'elle a de significatif<sup>1</sup>. Il apparaît pour la première fois en 1783-1784, dans des traductions de textes anglais et pour rendre une idée qui était alors propre à l'Angleterre, celle de la « responsabilité » des ministres devant le Parlement, manière, pour eux, de *répondre* de leurs actes, d'être pris pour cautions de la politique menée par leur gouvernement. C'est donc l'anglais *responsibility* qui a entraîné la formation du néologisme français, déduit de l'adjectif *responsable*. Ainsi, au départ, le mot appartient au registre du droit constitutionnel. Les débats institués sur le même thème dans les assemblées révolutionnaires contribuèrent à le répandre.

Une fois entré dans la langue, il allait se charger de sens nouveaux, qui apparurent peu à peu au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, mais sans faire quitter d'abord le cadre juridique. C'est en matière de droit civil que son emploi se généralisa le plus, tant sont nombreuses les situations où un dommage subi par une personne peut être consé-

1. *Le Dictionnaire de la langue française* de Paul Robert fournit les meilleurs éléments pour cette étude.

---

## *L'invention de la responsabilité*

quence d'un acte posé par une autre. Comme le prouve l'exemple des accidents de voiture, l'objectivité des faits importe avant tout. La situation est assez différente en droit pénal : l'auteur d'un crime ou d'un délit doit en principe subir dans sa personne la peine de la faute qu'il a commise. Mais sa responsabilité peut être mesurée selon les circonstances. Le juriste tire donc parti du mot *responsabilité* pour établir la meilleure adéquation possible entre la réalité d'un dommage et la sanction qu'il appelle.

L'analyse doit se faire beaucoup plus fine lorsqu'on aborde la morale. Certes la continuité avec l'ordre juridique existe en ce sens que le sentiment de sa responsabilité entraîne pour chacun l'obligation de réparer le dommage qu'il a causé, même en dehors de toute intervention du juge. Mais ce n'est pas là le sens le plus élevé du mot. Une haute attitude morale se constitue dans la personne par l'affirmation de sa responsabilité, à la fois conscience des obligations entraînées par une charge et acceptation ferme de toutes les conséquences des décisions prises. Le contre-pied de cette attitude est fourni par l'exemple célèbre de Pilate qui se lave les mains du sang du Juste. Il est enfin possible de fonder toute une morale sur la notion de responsabilité, considérée comme manifestation souveraine de la liberté : Dans son difficile effort pour édifier une morale, Sartre s'est orienté en ce sens. Voilà l'un des termes auxquels conduit l'enrichissement progressif d'un mot au sens d'abord si restreint.

L'enrichissement ne se constate pas seulement dans le domaine de la haute culture ; il se manifeste à notre époque dans le langage le plus courant. On sait combien de fonctions d'autorité, dans les administrations, dans les sociétés, sont exercées par des personnes désignées comme des *responsables*, si bien que ce mot tend à évincer ceux qui évoquent naturellement l'idée d'un rapport de subordination. On sait combien de charges sont appelées *responsabilités* : deux mots entre lesquels existe d'ailleurs une curieuse parenté de sens. C'est sans doute, pour une bonne part, le souci égalitaire de masquer la hiérarchie par les mots qui explique l'emploi multiplié de ces termes. Mais on ne peut exclure que ces mêmes termes n'aient aussi acquis, grâce à l'idée de dévouement qu'ils suggèrent, une dignité qui expliquerait leur succès.

Depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est donc un mouvement continu qui s'est accompli ; et ce mouvement se poursuit encore. Situation dont il faut essayer de tirer quelques enseignements.

## **La responsabilité, concept moderne**

Si l'évolution du langage reflète celle des mentalités et des cultures, les changements qui la signalent doivent se refléter dans les attitudes et dans les doctrines. C'est ce qu'il y a lieu d'établir relativement au droit et à la morale. Ne pourrait-on dire que l'accent porté désormais sur la notion de responsabilité marque une rupture avec le passé et témoigne d'un état d'esprit *moderne* ?

On sera conduit à répondre par l'affirmative si l'on peut montrer que les mots nouveaux se substituent à des mots anciens. Or il est clair, dans le cas présent, que les mots traditionnels dont la place, sinon dans le langage courant, du moins dans la pensée théorique, va se restreindre, appartiennent au champ sémantique de la culpabilité. Certes, ce dernier mot est lui-même de création récente, mais la substance de sa signification est incluse dans l'adjectif « coupable », en circulation depuis des siècles. Le support de l'ensemble est fourni par le latin *culpa*, terme associé aux mêmes idées. Idées qui se retrouvent, vues sous des angles divers, dans des mots formés sur d'autres racines, et dont beaucoup appartiennent au langage religieux, principalement chrétien : ainsi celui de « péché », essentiel en théologie morale, avec son équivalent atténué, « faute ». Tout ce qui a partie liée avec la culpabilité touche d'ailleurs presque nécessairement au domaine religieux. Au contraire, dans le champ sémantique de la responsabilité, tous les termes, comme on peut le déduire de l'analyse précédemment menée, sont d'origine profane. Seules les relations humaines sont considérées. L'idée de Dieu n'y est pas nécessaire. On assiste à une sorte de désacralisation du droit et de la morale.

Allons plus avant dans la comparaison de ces deux champs sémantiques. Dans celui de la culpabilité, le rôle du sujet est primordial. C'est à lui que s'applique la culpabilité. Il est cause de l'acte, cause de ce qu'il comporte de bien ou de mal ; c'est par rapport à lui que l'acte est jugé. C'est donc d'abord en lui que réside ce qui rend l'acte conforme ou non à la justice et au bien. Ce principe est si vrai que l'intention de commettre une faute suffit à constituer la faute. Une certaine conception de l'homme se trouve alors naturellement engagée, que le christianisme a puissamment exprimée : il existe en l'homme un penchant au mal, qui l'inspire dans certaines de ses actions. La faute consiste à se laisser entraîner par ce penchant intérieur. À cet univers de la subjectivité répond, dans le champ

## *L'invention de la responsabilité*

sémantique de la responsabilité, un univers de l'objectivité. La réalité centrale est alors constituée par le dommage causé, qui appelle réparation. Le responsable doit s'acquitter de cette réparation. Ou bien il s'est désigné lui-même en acceptant par exemple de se porter caution, ou bien il est désigné par une instance compétente. Il se peut aussi qu'il ait à répondre pénalement pour le dommage causé : c'est lorsque sa volonté a directement provoqué le dommage. En ce cas, l'intériorité se trouve prise en considération, d'une manière analogue à ce qui se produit dans la détermination de la culpabilité. L'objectivité n'en continue pas moins à prévaloir : le châtement à subir par le responsable apparaît alors moins comme une punition que comme une compensation au mal qu'il a commis. Le caractère objectif du jugement de responsabilité se traduit d'ailleurs par l'existence d'une distinction courante entre responsabilité directe et responsabilité indirecte : la première correspondant au cas où le responsable est lui-même engagé dans l'action ; la seconde au cas où il « répond » pour un tiers. La responsabilité peut en somme se concevoir soit au premier degré, soit au second degré. En ce dernier cas, tout lien avec l'idée de culpabilité disparaît. Ce déplacement du regard de l'agent vers l'action, cette quête de l'objectivité font découvrir un souci de réalisme et de rationalisation qui est aussi un trait de modernité.

On pourrait objecter que, sous la catégorie de la responsabilité, sont souvent classées des situations irrationnelles. On passe par transitions insensibles de l'agent lucide et conscient, apte à reconnaître la part qu'il a prise dans telle décision ou tel événement, à d'autres auxquels manquent la conscience et même parfois la vie. Déjà l'idée de responsabilité collective appelle de sérieuses réserves : on peut douter qu'elle résulte d'un jugement serein. Dans de nombreuses sociétés, anciennes ou actuelles, celui qui doit répondre d'un dommage commis peut être un animal, voire un objet inanimé<sup>2</sup> : l'important est qu'une sanction soit prise, et trouvé un porteur de la sanction. Une situation particulièrement intéressante est celle qui rend possible l'imputation d'une sanction par celui qui devrait la subir sur un autre sujet. C'est le cas du *bouc émissaire*, porteur des péchés d'Israël. À de telles objections, plusieurs réponses peuvent être faites. D'abord, que la notion de responsabilité, appliquée aux

2. Beaucoup d'exemples sont cités dans l'étude sociologique de Paul Fauconnet, *La Responsabilité*, Paris, Alcan, 1920.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean Mesnard**

exemples mentionnés, n'a pu l'être qu'après l'apparition du mot, bien postérieure à celle des choses. Et il n'est pas sûr que le mot convienne rigoureusement : la notion de culpabilité serait souvent mieux à sa place. Ainsi, dans l'exemple du bouc émissaire, un besoin de purification intérieure s'exprime de la part des Juifs pécheurs. Du rite d'imputation qui s'accomplit, la notion qui rendrait le mieux compte serait celle de transfert. Il est important de garder au mot « responsabilité » le sens le plus précis possible. Pour obtenir cette précision, il faut suivre les enseignements de l'histoire du mot, qui en fait ressortir l'aspect essentiellement moderne.

### **La responsabilité comme lieu de valeurs**

Au sens strict du terme, la responsabilité naît donc d'une situation de fait : un acte étant posé, qui peut et doit en répondre ? Un jugement est nécessaire, porté par une instance qualifiée et selon des principes adaptés. La porte n'est-elle pas ouverte à une reconnaissance de la responsabilité comme valeur ?

Pour l'examen de cette question, un texte très pénétrant de Maurice Blondel servira de point de départ : « Le sens psychologique et moral du mot est antérieur au sens social, civil ou pénal. La responsabilité est la solidarité de la personne humaine avec ses actes, condition préalable de toute obligation réelle ou juridique <sup>3</sup>. » L'antériorité ici affirmée ne peut être que théorique ou logique : si l'on suit dans l'histoire l'apparition des sens successifs, on constate que les aspects moraux n'ont été distingués qu'après les autres, d'ordre social, politique, juridique. Mais l'idée du lien entre la personne et l'acte est toujours fondamentale. C'est même selon la nature de ce lien qu'à l'idée de responsabilité pourront être associés différents types de valeurs, prenant en elle leur source.

La relation de la personne à l'acte peut être saisie soit de l'extérieur, soit de l'intérieur, soit en faisant appel à une instance transcendante. Dans chaque cas, la manifestation ou la création de valeurs se réalise de façon différente.

Lorsque le regard du juge se situe à l'extérieur, il opère en fonction de critères objectifs : l'importance du dommage causé, la part

3. Dans Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 7<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 1956, p. 927.

---

## *L'invention de la responsabilité*

qu'y a prise celui qu'il s'agit de juger. Entre la personne et l'acte, c'est un rapport de justice et d'équité qui doit être établi, une mesure qui doit être calculée, de telle manière que la sanction soit équilibrée. La responsabilité juridique donne lieu à des situations de ce type. La relation entre la personne et l'acte est saisie une fois l'acte accompli. Les valeurs sont celles qu'apporte le juge. Elles sont extérieures à la relation de responsabilité, qui n'est pas en elle-même porteuse de valeurs.

Il en va tout autrement lorsque le regard du juge est celui de la personne elle-même, et qu'il s'applique à l'acte en cours d'accomplissement. La relation à l'acte, c'est-à-dire la responsabilité, peut être alors soit refusée, soit acceptée. D'un côté, pourra-t-on dire, la faiblesse; de l'autre, la force d'âme. Voilà des valeurs posées, soit négatives, soit positives. On remarquera qu'elles apparaissent au moment où se découvre, dans une notion où l'on a vu s'accuser la quête de l'objectivité, toute une part de subjectivité.

Le refus de « prendre ses responsabilités », comme on le voit dans l'exemple de Pilate, détruit l'union qui doit exister entre la personne et les actes. La raison est choquée par cet écart, qui traduit une contradiction interne; et le cœur, au sens de courage, pâtit du manque de maîtrise qui est à l'origine de ce désordre. C'est là l'envers des valeurs que porte l'exercice de la responsabilité. Entre les deux, il faut réserver l'existence d'une zone neutre où la responsabilité n'a pas à être invoquée; il peut être légitime de « décliner toute responsabilité » dès lors qu'aucune relation de la personne aux actes n'est en cause.

Prendre ou affirmer sa responsabilité est une attitude porteuse de valeurs morales, jointes à des qualités psychologiques. Mais ces valeurs sont d'un certain ordre. Elles résultent principalement, comme on l'a déjà compris par l'examen des situations négatives, du rôle dévolu à la raison et au courage.

Une attitude de responsabilité suppose d'abord la conscience, surtout au sens psychologique du terme. Elle s'accommoderait mal d'une emprise de l'affectivité qui pourrait introduire le trouble dans le jugement. Conscience entraîne connaissance: ce ne sont pas seulement les dispositions intérieures qui comptent dans la valeur de l'acte; c'est aussi la juste appréciation des données sur lesquelles il portera.

Un effort de connaissance particulier est tout spécialement requis. Il consiste dans la prévision. L'attitude de responsabilité étant orientée

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean Mesnard**

vers l'acte et se résumant en lui, elle commande de prendre possession de toutes les données dont dépend l'avenir. De plus, être responsable, c'est aussi accepter les conséquences de ses actes, quelles qu'elles puissent être. Même si ces conséquences ne sont pas toutes prévisibles, la lucidité est de règle.

Le rôle de la raison se prolonge par celui de la volonté. C'est elle qui conduit à l'acte ; c'est elle qui tient fermement la voie qui a été choisie ; c'est elle qui assure la maîtrise de la personne sur ses productions extérieures. Elle occupe naturellement une position centrale dans les philosophies de l'engagement, qui peuvent être prises en compte parmi les efforts accomplis pour associer des valeurs à l'idée de responsabilité. C'est par ma volonté que je me rends solidaire du monde et des autres et, si je suis écrivain, que je prends parti dans les combats du temps.

Cette affirmation de la volonté va de pair avec le sentiment profond et puissant de la liberté. Par là le moi s'affirme dans son autonomie, non seulement par rapport aux passions et aux forces obscures qui l'habitent, mais, éventuellement, en face de tout Être transcendant. La grandeur de l'homme est peut-être l'idée fondamentale des morales de la responsabilité.

Ces morales ne sont pas malaisées à situer dans la tradition philosophique. Elles ont des affinités évidentes avec les autres morales de la grandeur de l'homme, celle des stoïciens, où l'on sait l'importance accordée au devoir ; celle de Descartes, si soucieux d'« être ferme et résolu en ses actions », celle des héros cornéliens. Cette quête de grandeur n'est pas non plus absente chez l'anti-héros sartrien.

Les valeurs ainsi reconnues sont évidemment profanes : nous avons confirmation des remarques déjà faites sur le caractère « moderne » de toute pensée relative à la responsabilité. Mais elles ne sont pas inconciliables avec une attitude religieuse, surtout lorsque celle-ci met en avant l'action, l'engagement, la solidarité. Peut-être existe-t-il toutefois, dans le christianisme, des notions et des thèmes susceptibles de faire découvrir d'autres applications possibles de l'idée de responsabilité.

Les morales qui ont été rattachées à cette idée se sont caractérisées par leur rationalité, par leur exaltation de la volonté, par leur affirmation de la grandeur de l'homme. Voilà qui ne se concilie pas toujours aisément avec la réalité du péché, avec la nécessité de l'humilité, avec la valeur suprême de la charité. L'idée de responsabilité enferme pourtant en elle des possibilités d'illustrer ces valeurs pro-

## *L'invention de la responsabilité*

prement chrétiennes. Le fait de se porter caution ne caractérise-t-il pas une situation élémentaire de responsabilité ? Or celui qui se porte caution prend la place de celui qui a véritablement à répondre d'une dette ; il se charge d'une obligation qui lui était étrangère : il accomplit, en quelque façon, un geste de charité. Ce modèle, singulièrement enrichi, se découvre dans l'un des mystères centraux du christianisme. Saint-Exupéry l'a bien saisi lorsqu'il écrit :

Chacun est responsable de tous. Chacun seul est responsable. Chacun seul est responsable de tous. Je comprends pour la première fois l'un des mystères de la religion dont est sortie la civilisation que je revendique comme mienne : *Porter les péchés des hommes...*<sup>4</sup>.

Quand le Christ prend sur lui tous les péchés des hommes, quand il souffre la peine qui est due pour les racheter, il se porte caution et va même au-delà : il substitue sa personne à celle de tous les pécheurs. Il ne donne pas seulement ce qu'il a, mais ce qu'il est ; et il le fait dans un geste pleinement consenti. Geste irrationnel et d'une suprême sagesse : nous voilà bien au-delà de la simple morale. L'étude de la responsabilité sous l'angle religieux pourrait réserver d'autres surprises.

À serrer de près l'histoire du mot « responsabilité », on s'établit sur un terrain plus solide pour analyser le sens de la notion. Son caractère relativement récent, sa modernité permettent de saisir en lui des connotations imprévues. Mais on peut surtout conclure de l'enquête menée qu'il ouvre la voie à ces perspectives extrêmement variées et qu'un nouveau travail de la pensée sera longtemps nécessaire pour dégager toutes les potentialités qu'il enferme.

Jean Mesnard, né en 1921, École Normale Supérieure, agrégé de l'Université, docteur es lettres, Professeur honoraire à Paris-IV, membre de l'Institut, cofondateur de l'édition francophone de *Communio*, ses travaux sur Pascal et son édition des œuvres complètes (chez D.D.B.) sont désormais la référence dans le monde entier.

4. *Pilote de guerre*, XXIV, cité dans le Dictionnaire de Robert.

*Communio, n° XXIII, 3 – mai-juin 1998*

Claudie LAVAUD

## Pour être responsable, faut-il être libre ?

Petite catéchèse sur *Genèse 2-3*

**J**E voudrais commencer cette réflexion en plaçant la responsabilité sous le signe de ce que l'on appelle volontiers aujourd'hui l'identité narrative : la personne est une histoire, le moi prend conscience de soi, s'affirme et existe en trouvant son unité à travers le récit de ses choix, de ses aventures ou de ses échecs, et de ses projets <sup>1</sup>. Une liberté dont on ne pourrait raconter la genèse dans l'épaisseur des jours serait une revendication vide, inconsistante. Le modèle de cette structure narrative de la conscience de soi, de cet avènement de la liberté à travers un récit, je le trouve dans l'*Épître aux Hébreux* (10,5-10), citant à sa façon le psaume 40 (7-10) : « Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation, mais tu m'as façonné un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes, ni sacrifices, pour les péchés, alors j'ai dit : voici, je viens, car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, pour faire, ô Dieu, ta volonté »... « Et c'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus-Christ, une fois pour toutes ». Or si nous revenons à l'origine de la citation dans la Bible, nous voyons que le texte du psaume dit,

1. Cf. Paul Ricœur, *Le Volontaire et l'involontaire*, Aubier p. 55 : « C'est principalement à l'occasion de mes rapports avec autrui, dans un contexte social, que je forme la conscience d'être l'auteur de mes actes de pensée ; quelqu'un pose la question : qui a fait cela ? Je me lève et je réponds : c'est moi. Réponse : responsabilité. Être responsable, c'est être prêt à répondre à une telle question. »

---

*Pour être responsable, faut-il être libre ?*

dans la traduction de la Bible de Jérusalem : « tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation, mais tu m'as ouvert l'oreille ». Il s'agit ici d'une écoute obéissante, d'un accueil de la parole. À ce récit en première personne répond d'abord celui de la vocation d'Isaïe, qui après que sa bouche eut été purifiée par le charbon ardent, se met à entendre la voix du Seigneur disant : « “Qui enverrai-je ? Qui sera mon messager ?” Je répondis : “Me voici, envoie-moi !” (*Isaïe* 6, 8) ». Deux éléments sont à retenir de ce rapprochement : tout d'abord l'action, l'engagement, sont réponse à un appel, (ce qui est bien le sens propre de la vocation) et en second lieu, la réponse implique la personne en son corps, tout entier expression de la capacité d'agir du sujet, à partir du moment où il est déverrouillé, descellé, et purifié, par l'appel lui-même, en telle ou telle de ses fonctions : l'oreille, la bouche<sup>2</sup>. Ces fonctions mettent en effet en jeu la capacité de relation du sujet et engagent le corps comme totalité expressive. Dans la réponse à l'appel, l'interpellé se lève et s'avance en son corps libéré, avec l'audace de celui qui n'a plus peur, qui ne se confie plus ni en lui-même ni en des rites immobiles et des sacrifices institués, mais qui a confiance en l'appel qui le rend libre pour la réponse et l'aventure qui commence alors...

Je viens d'évoquer la responsabilité comme l'attitude d'un sujet capable de répondre à un appel qui le rend libre et le lance à l'aventure. Regardons maintenant du côté de l'action accomplie, dans une dimension de la temporalité qui n'est plus la vocation du projet mais la convocation de la mémoire. Écoutons d'abord Paul Ricœur : « C'est principalement à l'occasion de mes rapports avec autrui, dans un contexte social, que je forme la conscience d'être l'auteur de mes actions dans le monde... ; quelqu'un pose la question : qui a fait cela ? Je me lève et je réponds : c'est moi. Réponse : responsabilité. Être responsable, c'est être prêt à répondre à une telle question »<sup>3</sup>. Or que se passe-t-il dans l'épisode du premier péché dans la Genèse ? Nous avons là un autre récit biblique, très ancien, qui n'est pas

2. On pourrait mettre ceci en parallèle avec la différence qu'établit l'apôtre entre la fonction de digestion (les aliments sont pour le ventre, et le ventre pour les aliments, et Dieu détruira ceux-ci et celui-là) et la sexualité (mais le corps n'est pas pour la débauche, il est pour le Seigneur, et le Seigneur est pour le corps) : saint Paul, *I Corinthiens* 6, 1218 ; cf. aussi Rémi Brague : *Le corps est pour le Seigneur*, *Communio*, V, 6, p. 13.

3. Ricœur, *Le Volontaire et l'involontaire*, éd. Aubier, p. 55.

DOSSIER Claudie Lavaud

transcrit cette fois à la première personne, comme ceux que nous venons de relire, mais se déroule sous forme de drame mettant en scène plusieurs personnages ; je commence par la fin, si l'on peut dire, ou plutôt par le bref dialogue qui ouvre le dernier acte : (*Genèse* 3, 9) : « Yahvé Dieu appela l'homme : "où es-tu ?" dit-il. "J'ai entendu ton pas dans le jardin", répondit l'homme ; "j'ai eu peur parce que je suis nu et je me suis caché". » Voici donc le schéma inverse de nos deux premiers textes : non plus la libre réponse de celui qui s'avance hardiment, ni l'audace confiante du « me voici », mais la peur, la honte du corps, et le repli sur soi. Jean-Paul II dans ses catéchèses a commenté ainsi ces paroles : « Le corps humain portait en lui un signe indubitable de l'image de Dieu et constituait également la source spécifique de la certitude que cette image est présente dans tout l'être humain. Les paroles "j'ai eu peur parce que je suis nu, et je me suis caché" (*Genèse* 3, 10) témoignent d'un changement radical de ce rapport. En quelque sorte, l'homme perd la certitude originelle de l'"image de Dieu" exprimée dans son corps. Et, d'une certaine manière, il perd également le sens de son droit de participation à la perception du monde dont il jouissait dans le mystère de la création... »<sup>4</sup>.

Adam a alors perdu la relation transparente à Dieu et la conséquence est aussi la rupture de relation avec l'autre, son vis-à-vis, la femme<sup>5</sup>. Chacun tente de reprendre ses cartes, de reprendre son indépendance, et pourtant en même temps, pour ne pas avoir à répondre de cet acte, il veut montrer qu'il n'était pas vraiment libre, mais sous emprise : ce n'est pas moi c'est l'autre qui m'a séduit (d'où la suite du dialogue : « c'est la femme que tu » ; et la femme : « c'est le serpent qui m'a séduite, et j'ai mangé »...). Ici la responsabilité au sens d'avoir à répondre de ses actes renvoie au « fait d'être la cause directe d'actes dont on a pu prévoir les conséquences »<sup>6</sup> ; cette causalité dont le sujet est capable, c'est la définition de la liberté : la faculté de commencer de soi-même une série de phénomènes dans le monde.

4. Jean-Paul II, *Le corps, le cœur et l'esprit*, Cerf, p. 31-32.

5. Le changement radical de la signification de la nudité originelle permet de supposer des transformations négatives de toutes les relations de personne à personne entre l'homme et la femme (*Le Corps, le cœur et l'esprit*, p. 38).

6. Ricœur, *La Critique et la conviction*, Calmann-Lévy, p. 184.

---

***Pour être responsable, faut-il être libre ?***

Faut-il donc d'abord être libre pour être responsable ? Cette question semble suggérer d'elle-même une solution qui relève du bon sens. Nous devons pourtant l'examiner de plus près à la lumière du récit biblique. On entend en effet parfois cette objection : pourquoi l'homme serait-il puni pour une faute qu'il a commise en ignorant le bien et le mal, et précisément en cherchant à connaître le bien et le mal ? Avant de savoir ce qui est bien et mal, dit-on, on est innocent, en tous les sens du terme, et l'on n'est pas libre, puisque l'on n'a pas les données du problème. Pas libre, donc pas responsable. Pas responsable, donc pas coupable.

Je voudrais montrer que cet argument ne s'appuie que sur un des deux versants de la responsabilité : le second aspect que nous venons d'évoquer, celui de l'après-coup, du retour sur des actes déjà commis dont on demande compte à un sujet considéré comme une cause indépendante, ponctuelle, et l'on considère en outre que le sujet est « fait », voire « refait » par son passé : l'histoire, ici, l'identité narrative, est affaire de mémoire. Mais le récit de la Genèse nous dit autre chose, que nous entendrons en reprenant notre lecture à rebours, et en remontant du dernier acte à la scène où se noue le drame : l'entretien de la femme et du serpent. Car si, dans cet échange décisif, Ève se laisse séduire par le serpent, c'est bien parce qu'elle a confusément compris l'enjeu : « vous serez comme des dieux » (3, 24-25) ; elle ne connaît sans doute pas encore le bien et le mal, mais elle connaît, c'est-à-dire elle éprouve : – d'une part le désir de concupiscence, la convoitise (3, 6) : « la femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir, et désirable... » qui aura pour équivalent la concupiscence du cœur dans la relation entre l'homme et la femme, – et elle connaît d'autre part la jalousie à l'égard de Dieu, le désir d'indépendance, le refus de se recevoir d'un autre, qui aura son équivalence dans le conflit, la volonté de domination, la jalousie et le meurtre. Il y a dans ces deux désirs une première distinction, immédiate, instinctive, du bien et du mal : un faux bien proposé au désir, un faux mal proposé à l'envie. Si la femme donc, perçoit l'enjeu, c'est qu'elle est accessible à une réflexion, elle peut accéder à une recherche des présupposés et des intentions, elle a donc un certain recul ; pourquoi alors ne s'est-elle pas souciée de chercher l'autre intention, l'autre enjeu du commandement : « Tu ne mangeras pas... » (2, 16-17).

Revenons encore en arrière, de deux pas cette fois, jusqu'au prologue du drame, au moment où Dieu plante le décor : en *Genèse 2*,

**DOSSIER** *Claudie Lavaud*

8-17, la parole ne dit pas ce qu'est le bien et le mal, mais elle dit que ce n'est pas en mangeant et dévorant, c'est-à-dire en s'appropriant avidement le principe du bien et du mal, que l'on possédera tout, mais en assumant au contraire la distance et le manque, qui nous arrachent au tout fusionnel pour nous permettre d'entrer dans la diversité du tout structuré (comme le montre l'image des quatre fleuves, v. 10-14<sup>7</sup>). L'homme est ainsi mis devant la décision, le choix qui tranche, non pas entre le bien et le mal, mais plus radicalement entre la vie et la mort, et sa liberté est par là invitée à croître; (cf. *Siracide*, 15, 13 20: « Ne dis pas: "c'est le Seigneur qui m'a fait pécher", car il ne fait pas ce qu'il a en horreur... C'est lui qui au commencement a fait l'homme et il l'a laissé à son conseil... Si tu le veux tu garderas les commandements: rester fidèle est en ton pouvoir. Devant toi il a mis le feu et l'eau, selon ton désir étends la main. Devant les hommes sont la vie et la mort, à leur gré l'une ou l'autre leur est donnée »).

Ce prologue nous permet de comprendre alors le sens de la relation inaugurée par le premier acte, auquel nous pouvons venir désormais, et que le péché va profondément perturber. La création de la femme comme partenaire rompt la solitude de l'homme, instaure la différence comme espace de relation, et rend possible la parole. Le langage qui distingue, classe et sépare, est déjà là: l'homme nomme les animaux qui défilent devant lui, mais devant la femme il devient sujet de parole et s'exclame: « À ce coup celle-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair! » « c'est pourquoi, ajoute le texte, l'homme quittera son père et sa mère... » c'est-à-dire le cocon familial, le nid des commencements, pour lancer une histoire nouvelle. Le corps semblable et différent, le corps sexué, est ainsi le lieu du regard et de la parole d'émerveillement, lieu de liberté, car lieu de l'appel et de la réponse, du dialogue: et cette liberté-là n'est pas indépendance solitaire et autarcique, possessive et dévoratrice, mais relation, disponibilité. Cette liberté ne présuppose pas la connaissance du bien et du mal comme objets de savoir (nous sommes trop imprégnés de l'intellectualisme qui nous fait croire que seul le savoir peut fonder l'action bonne<sup>8</sup>), mais la reconnaissance d'une différence, d'une altérité irréductible. La liberté est toujours liberté en condition,

7. Cf. Paul Beauchamp, *L'un et l'autre Testament*, I, Le Seuil, p. 120.

8. Selon l'adage socratique (*Hippias mineur*): Nul n'est méchant volontairement.

---

*Pour être responsable, faut-il être libre ?*

en situation, c'est-à-dire encore en relation, en responsabilité. Ainsi pour pouvoir répondre de ses actes, il faut en effet être libre. Or être libre ne relève pas d'un savoir, mais d'une relation, d'une parole réciproque, d'appel et de réponse<sup>9</sup>.

Regardons à nouveau vers le modèle qui s'est offert à nous en commençant ce parcours ; le Christ dit : « Tu m'as donné un corps, alors j'ai dit : "Voici, je viens, pour faire ta volonté" ». Le sens de cette venue est proclamé par l'hymne de l'Épître aux Philippiens : le geste du Christ est alors inverse du geste possessif et égoïste d'Adam (Beauchamp, p. 118) : « Jésus ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu » : le verbe employé ici signifie s'agripper à, c'est le geste de l'avare et du jaloux possessif. Jésus est libre parce qu'il est en sa personne, relation, Parole faite chair, assumant un corps où s'exprime pleinement la réponse filiale au Don premier du Père. Et ce corps offert, ce corps livré, est devenu pour nous nourriture du salut, le fruit de l'arbre de la vie à nouveau donné à l'homme, non pour la dévoration de convoitise, mais pour le sacrifice de partage et d'action de grâces, dans le repas eucharistique. Entre la vocation originelle à la liberté et la convocation à rendre des comptes, la responsabilité s'accomplit enfin dans l'invocation.

Claudie Lavaud, mariée, quatre enfants, Professeur à l'U.F.R. de Philosophie de l'Université Michel de Montaigne-Bordeaux-III. A suivi une formation théologique, participe au Service diocésain pour l'Intelligence de la Foi, et enseigne la philosophie au Séminaire interdiocésain de Bordeaux en deuxième cycle. A publié : *Le Tiers retrouvé : pour une logique de l'altérité* aux Presses universitaires de Bordeaux, ainsi que des articles de métaphysique, et de nombreuses contributions à des colloques d'éthique. Dans *Communio* : « Le différend de l'homme et de la femme » (VII, 4).

9. Ainsi Ricœur discute-t-il la radicalité des thèses de Lévinas : « L'initiative de l'injonction revenant à l'autre, c'est à l'accusatif seulement que le soi est rejoint par l'injonction. Et l'assignation à la responsabilité n'a pour vis-à-vis que la passivité d'un soi convoqué » (*Soi-même comme un autre*, Le Seuil, p. 221).

Jean-Marc TRIGEAUD

## Culpabilité et responsabilité

Une approche de philosophie du droit

### De l'être nié à l'être rétabli

Tout droit commence par la perception de la réalité de l'injustice à travers les délits ou les crimes. Il s'agit sommairement de la souffrance que l'homme inflige à l'homme. Cette réalité, comme toute réalité, *a* de l'être, mais *elle reflète négativement* cet être, elle s'établit de manière négative par rapport à lui. Cette négativité apparaît dans le résultat de l'acte, dans l'acte lui-même et dans la partie qui le caractérise au plus haut, à savoir dans la disposition d'esprit qui le conduit : dans la faute.

Le droit affirme sa propre réalité au-dessus de cette réalité de l'injustice vécue, et il entend promouvoir au contraire une exigence de justice afin de compenser ce que cette réalité révèle d'injuste. C'est dire qu'il recueille le devoir-être de l'être nié au-delà de sa négation, et qu'il entend *le refléter positivement*.

Certes, le droit ne tient pas le discours de l'idée intellectuelle et universelle, atteignant le devoir-être auquel est suspendue l'injustice. Mais le droit s'appuie sur un tel jugement qui forme son inconscient culturel pour développer et expliciter les conséquences que seule sa raison généricisante peut en tirer, et pour assurer ainsi des solutions concrètes. Les catégories dont use le droit, celles de culpabilité et de responsabilité, ne font guère alors que dégager une interprétation d'éléments déjà immanents à la réalité de l'injustice. Le droit en décide d'autant moins qu'afin de répondre à l'injustice par la justice, il reprend les structures et mécanismes par lesquels l'injustice s'est

---

## *Culpabilité et responsabilité*

produite. L'injustice est un acte moralement causé, requérant la liberté. La causalité juridique d'imputation ou d'assignation de la responsabilité et de l'obligation ne se déclenche elle-même qu'à partir de requalifications juridiques précises d'un tel donné préalable. De ce donné, émerge une cause morale liée à sa manifestation extérieure ou à son effet, et qu'il faut parvenir à compenser en réaction à l'injustice qui s'y lit...

Cependant, l'on n'accède vraiment à la compréhension de la responsabilité juridique qu'en approfondissant la signification de l'injustice commise. En le retournant, le principe de l'injustice devient le principe de ce qui meut le droit : *le principe de l'égalité*.

Si le droit dépasse l'injustice, c'est pour *rétablir l'égalité* qui s'y trouve rompue. Mais c'est là aussi la limite du droit. Le droit a la mission de rechercher des solutions et de les fixer. Or, leur valeur n'est pas universelle et singulière, comme le voudrait l'intuition morale destinée au meilleur de l'homme, aux héros et aux saints : elle est purement générique, abstraite et uniforme, comme l'exige la raison d'une technique sociale. Le droit demeure un moyen de protection de l'être humain par *l'égalité*. Mais l'exigence morale conduit à dépasser à son tour le droit. Il y va du respect de la valeur plus haute de *la dignité* personnelle de chacun.

C'est ce schéma que nous nous proposons de reprendre.

### **Revenir à l'injustice comme contradiction**

Décomposons d'abord l'injustice dans ses éléments constitutifs, quelles qu'en soient les formes, morales ou matérielles, du moment qu'elle émane de sujets humains et qu'elle vise d'autres sujets humains qui en sont les victimes.

Sous un premier aspect, « objectif », du point de vue de la victime en somme, cette injustice que le juriste nomme le délit ou le crime, ou, en déplaçant l'attention vers les effets les plus extérieurs, la lésion, le dommage ou le préjudice, peut apparaître philosophiquement comme *un manque*, une diminution, une privation de l'être et de son devoir-être : un corps n'est pas respecté dans son acte de vie, une idée est censurée ou occultée, etc. L'injustice atteste bien *la désunion du tout de l'être et du devoir-être* (l'intégrité d'un corps ou d'une conscience culturelle) et de la partie (la partie qui désigne dès lors le manque lui-même, la perte subie, le préjudice qui ruine la totalité).

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Marc Trigeaud**

Mais un deuxième aspect, « subjectif », est à envisager du point de vue de l'auteur de l'acte délictuel : il s'agit de la représentation qui s'est formée dans son esprit de l'objet de son acte, une représentation inspirant l'accomplissement volontaire de l'acte lui-même. Cette représentation intra-mentale, bien au-delà des moyens et du résultat de l'acte, implique la représentation de ce qui est et doit être, c'est-à-dire *de la totalité sous-jacente à la vie physique ou morale de la victime en cause*. Cette représentation peut en arriver à coïncider avec la culpabilité, ou avec la dangerosité selon le droit, pour que la responsabilité puisse être engagée. C'est ainsi qu'elle désigne la représentation négative, partielle, de l'être, et qu'elle prépare la contradiction, la négativité du crime. Elle témoigne de la culpabilité morale comprise comme erreur ou, platoniciennement, comme *pseudos*.

**L'injustice, la faute et le non-être**

En un mot, le crime est le mal, car il brise l'unité de l'être, et il manque d'être en manquant l'être tout entier. C'est en quoi d'ailleurs il n'est pas le néant. Le mal n'a jamais été synonyme de néant. Il est plutôt le *non-être*, qui a besoin de l'être pour s'inscrire en faux contre lui<sup>1</sup>. Dans le registre des civilisations anciennes, les récits mythiques ou légendaires, souvent cosmogoniques, décrivent ainsi le mal comme ce non-être qui prospère négativement sur l'être et dont le symbole est l'élément liquide ou spirituel. Dans la Bible (*Genèse*, épisode de Noé) comme sur le vase de Gudéa et le *Livre des Morts* égyptien, ce dont est issue la création devient le mal contre elle, en se séparant d'elle et en risquant de la submerger ou l'obscurcir. La philosophie grecque enseigne très tôt que le non-être est le mal, c'est-à-dire le *logos* quand il s'autonomise (le « sans-visage » qui *fait être* tous les visages, quand l'Égyptien annonce avant de comparaître devant Osiris : « je n'ai pas commis le mal », *i.e.*... « je ne connais pas le “sans-visage” »). Le *logos* est moyen et réceptacle et non fin substantielle, à moins d'être le *logos* adamique ou caïnique de la faute à l'égard de l'être de Dieu et de la création, ou à l'égard de l'être du frère.

1. Cf. sur ce thème et sur ce qui suit notre *Métaphysique et éthique au fondement du droit* (1995).

---

## *Culpabilité et responsabilité*

Dans ces conditions, si l'acte criminel est avant tout un acte de pensée, un acte fautif, il est l'acte de représentation du manque ou du non-être, oublié d'un acte de représentation premier inhérent à la conscience humaine qui est l'acte de représentation, constitutif, de l'être en son entier (ce que Clément d'Alexandrie appelait le *logos* créaturel de l'alliance cosmique). *Le mal procède par là du refus de la reconnaissance de ce que l'on sait déjà et de la substitution d'une représentation ou connaissance seconde à une représentation ou connaissance première.*

Ainsi pourrait se définir la faute, comme donnée d'ailleurs beaucoup plus cognitive que volontaire. La volonté est de se reporter sur la partie démembrée du tout en en faisant ensuite un bien, ce bien dont Thomas d'Aquin dit qu'il est inférieur (la subjectivité eudémologique...), par rapport au seul bien du tout (où l'*eudaimôn* doit se réconcilier avec l'objectivité de l'être).

### **L'inexplorable de « la faute de la faute »**

#### **La faute comme représentation de l'être**

Mais il serait hâtif de conclure que la présence de la faute ou de l'erreur suffit, parce qu'implicitement toute erreur est de *mauvaise foi* ! Il faut dissiper le cercle vicieux. Ainsi, le problème se pose de *l'origine* de la faute, de la « mauvaise foi » ou de « la faute de cette faute ». Cependant ce problème intéresse plus les philosophes de la morale que les philosophes du droit qui estimeront pouvoir le mettre en parenthèse de leur strict point de vue. Si la responsabilité morale a ceci de commun avec la juridique qu'elle implique un élément de liberté, cet élément se situe en l'occurrence au degré le plus élevé (bien au-dessus des libres-arbitres appréciés de façon générale et *in abstracto* par le droit, même si le droit, et le droit pénal en particulier, est soucieux d'individualiser à l'extrême la psychologie de l'agent, en la replaçant au milieu de divers conditionnements), et cet élément de liberté peut donc devenir contestable.

Qu'en est-il de la volonté *libre* à la base de l'erreur commise ? Qu'en est-il de son « *excusabilité* », suivant un langage qu'adoptera le droit ? On connaît les thèses platoniciennes du *Protagoras* notamment. Ont sans doute exercé plus d'influence sur le droit les thèses d'Aristote (*l'amartèma* de *l'Éthique à Nicomaque*, V, mais, en dépit des apparences, leur révision scolastique les a beaucoup édulcorées

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Marc Trigeaud**

et relativisées (saint Thomas, *De causis peccatorum*, *Somme théologique*, Ia, IIae, q. 75). L'œuvre de synthèse et de dépassement de Rosmini, enfin, ouvre un chemin nouveau, auquel le positivisme criminel du XIX<sup>e</sup> siècle n'a pas été indifférent, mais en en obturant la portée métaphysique qui permet d'intégrer à la fois la source platonicienne et l'idéalisme allemand, et qui fait ressortir cette notion de connaissance ou de méconnaissance de l'intégralité de l'être dont nous nous inspirons en grande partie dans nos approches.

La structure même de l'interprétation aristotélicienne est commune aux approches de la plupart des philosophes des trois monothéismes au Haut Moyen âge. Le droit européen moderne, beaucoup plus proche il est vrai, des relectures d'Averroès que des relectures de la scolastique chrétienne, introduira même, autant dans le domaine civil que dans le domaine pénal, des catégories qui sont calquées sur l'*Éthique à Nicomaque*. Il a recueilli ce que l'aristotélisme a transmis sur la responsabilité juridique plus que sur la responsabilité morale qui reste assez sommairement traitée. La responsabilité morale implique que *le sujet lui-même* de l'action soit affecté par l'injustice, tandis que la responsabilité juridique suppose seulement l'injustice qui atteint *l'action*. Dès lors, si la faute intentionnelle, comme volonté inspirée par la connaissance de ses moyens et de son but, est exigée pour établir la responsabilité morale, le simple consentement, la simple volonté appliquée à l'acte qui produit l'injustice dont souffre la victime devient suffisante dans la perspective de la justice juridique, car celle-ci n'a d'autre fin que de maintenir *l'égalité* dont est garant le bien social et d'empêcher chacun de la rompre en prenant « plus que son dû » et en commettant quelque délit. La faute est caractérisée dans la tradition hellénique comme la perception de la partie qui passe pour le tout et le tout est identifié à l'être (et non comme dans l'idéalisme moderne à la loi exprimant une volonté souveraine). Mais cette faute ne regarde dans la justice juridique que l'être manifesté également dans les apparences sociales et relationnelles que protège un système légal. Et il n'est nullement requis que cette faute soit imputée à la liberté intégrale du sujet : il suffit qu'elle ressorte de l'acte, objectivement, selon une méthode d'interprétation généralisante et abstraite, quitte à entrer par la suite dans diverses considérations plus individualisées. Pour prouver au-delà l'absence de faute qui enlève la responsabilité, il faudrait prouver l'existence d'une cause extérieure et irrésistible à la volonté de l'agent (quelqu'un prend mon bras pour en frapper un autre). Ainsi,

---

### *Culpabilité et responsabilité*

la négligence ou la passion provoque l'*agnoia* et la représentation partielle ou l'ignorance, mais elle engage pleinement la responsabilité juridique, tandis qu'elle exclut la responsabilité morale.

En approfondissant ces schémas, un saint Thomas oriente dans une voie très différente. D'une part, il montre que la responsabilité juridique qui s'attache au *delictum* doit s'efforcer de s'aligner sur la responsabilité morale qui est suspendue au *peccatum*. Mais, d'autre part, il cherche, ce que n'a pas fait Aristote, à relativiser le rôle de la culpabilité et de la liberté qui en est la racine. La faute, au degré moral, exige de vouloir un bien inférieur, de se tourner vers la partie perçue séparément du tout de l'être et à sa place ; mais cette volonté, cette erreur ou ignorance dont elle procède, à supposer qu'elle soit évidente, est-elle elle-même sans excuses ? Ne vient-elle pas d'une cause, non de liberté, mais d'aliénation, d'une cause d'erreur déjà « constituée » et non « constituante » du fait de la volonté libre ? N'est-elle pas à imputer souvent à des obstacles insurmontables qui bornent la liberté, à des forces qui sont autant présentes en nous qu'en dehors de nous ? Ainsi, allant plus loin qu'Aristote, Thomas insiste sur la portée des passions, des pulsions, de la folie, voire de l'hérédité et des facteurs de détermination psychiques et sociaux, dans la mesure où la liberté s'y trouvant difficilement associée, la responsabilité morale en est écartée ; les habitudes aussi noient la liberté originaire du premier acte et en font perdre le souvenir. Les causes de non liberté qui sont alors imputables à l'homme, de l'intérieur, doivent l'affranchir de sa responsabilité morale. C'est du moins une affaire de proportion. Et si le droit suit, il sera conduit lui-même à n'admettre la responsabilité que si la liberté est nettement dominante dans le sujet (ce qui va à l'encontre de l'aristotélisme) ; si la liberté domine sans que son rôle soit exclusif, les facteurs qui l'entravent joueront dans le calcul de ses conséquences. Ainsi la passion, par exemple, c'est le cas de l'ivresse, permettra (et encore à l'opposé d'Aristote), pour si peu qu'elle intervienne, de diminuer l'*étendue* de la responsabilité (son *quantum* en termes de sanction ou de peine), même si elle n'influe nullement alors sur son *principe*. Le criminel passionnel attire l'indulgence plus qu'aucun autre.

Puis le champ des causes extérieures qui retentissent autant sur la responsabilité juridique que morale s'élargit. Saint Thomas esquisse une interprétation que rejoindra étrangement Jung et qui est d'une sévérité extrême sur le rôle de l'opinion sociale, de la « chair de ce monde » qui porte toutes les traces de la faute originelle, de la

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Marc Trigeaud**

tendance constitutive pour l'homme, depuis la Chute, à prendre finalement la partie pour le tout, à vouloir redéfinir les critères de l'être et de la valeur à partir de sa subjectivité et non de leur ordre intrinsèque. Cette opinion exerce en somme, comme le pense Jung, une sorte d'irradiation perverse, de fascination, qui est susceptible de réveiller en l'homme cet instinct au mal. En tout cas, elle sert ici une nouvelle fois à relativiser et à excuser le péché ou le délit ou le crime. Elle montre la faiblesse de l'homme porté à adopter ce que Gabriel de Tarde appelle les « lois de l'imitation » (et Tarde a composé une *Philosophie pénale* qui en tient compte). L'homme qui imite certains jeux de mort d'« Internet » sollicite ici aussi cette perception des conditionnements qu'il subit. Jung à l'opposé suggère pour le peuple allemand qu'il implique dans les crimes nazis d'admettre une responsabilité collective certes discutable, mais qui a au moins l'avantage d'affirmer, au regard d'une exigence plus juridique que morale, la nécessité de définir la culpabilité en termes de complicité passive ou d'inertie devant le mal. Le « laisser être » ou la passivité des plus hautes morales, johannicrucienne, ignatienne ou rosminienne, désigne plutôt une passivité « active » dans la lutte contre l'injustice (une intuition qu'ont lucidement développée Mounier dans son *Traité du caractère* et Teilhard principalement dans le *Phénomène humain*).

Toujours est-il que le droit fait son chemin à partir de l'injustice et qu'il a vocation à lui apporter une réponse en promouvant donc une idée du juste sans laquelle *il ne serait pas droit* et grâce à laquelle il interprète précisément le spectacle de l'injustice offerte. Et si le droit répond, c'est en explicitant sa lecture et en élaborant les catégories de culpabilité ou de dangerosité et de responsabilité, qui lui permettent de fixer une *égalité* à restaurer. Mais c'est cette égalité juridique que l'exigence morale rappelle à ses limites tenant au respect d'une dignité capable de la dépasser sans la nier et d'établir le pardon au-dessus du partage.

**Le droit contesté**

Le droit procure ainsi une réponse à travers la mise au point d'un système de responsabilité. Étant libre, fondé sur une liberté appréciatrice de l'être et du devoir-être, il eût pu tout simplement se refuser à exister. Mais force est de constater son existence permanente et quasi-générale, ce qui contraint la réflexion à remarquer que le

---

## *Culpabilité et responsabilité*

choix libre a été fait et qu'il serait assez gratuit et illusoire de s'imaginer qu'il eût pu ne pas se faire.

Certaines objections toutefois sont à considérer. Le droit peut être nié ou ignoré *de facto*. Mais alors un mécanisme juridique se déclare qui ne s'avoue pas comme tel et qui reproduit le droit établi. C'est le cas classique des enquêtes de responsabilité pénale conçues sur le modèle d'une justice pourtant contestée en son caractère étatique par un droit parallèle, jadis, au Moyen Âge, celui des « Dix » de Venise ou de la Sainte Whême westphalique, comme plus tard ceux de « Messieurs les coupe-bourses de Paris » sous le règne d'Henri III (v. le *Journal* de Pierre de l'Estoile), ou plus récemment celui des groupes para-politiques armés ou des *mafias* de trafiquants. Le droit se reconstitue avec les mêmes éléments qui en forment la structure dès qu'il est mis en doute et supplanté, et il accentue ces éléments en rigueur extrême, voire caricaturale ; la notion de faute sera volontiers ramenée à la faute d'imprudence ou de négligence là où le droit ordinaire requiert l'intention de nuire ; l'autorité des procureurs de clans ne badine pas avec le concept de représentation erronée d'une situation : il fallait s'informer, et l'on était censé en avoir pris les moyens...

Mais *de jure* également le droit peut être remis en cause en diverses voies. Il y a la dérision sadienne du « beau crime » que l'on retrouve dans l'imaginaire de Bataille, de Genet, ou d'*Orange mécanique*, ce qui fait partie d'une sorte d'exutoire aussi nécessaire après tout que ce à quoi il s'attaque ; il trahit un diabolisme d'autant plus désespéré qu'il ne parvient pas à affirmer une division (grec. *diabollein*) radicale, et qu'il a besoin de son contraire. Il y a le scepticisme qui ne se déploie qu'au plan méthodologique à moins de tomber dans l'utopisme : c'est le fragment 511 des *Pensées* : « Faut-il tuer pour empêcher qu'il y ait des méchants ? C'est en faire deux au lieu d'un ». Mais voilà qui confronte au moins l'œuvre juridique au sens de ses limites et qui peut salutairement l'obliger à ne pas s'autonomiser, à éviter le positivisme et à laisser la porte ouverte à une morale du « jugement » et non de « l'esprit » qui calcule...

Restent les phénomènes contemporains d'une sorte de *déjuridicisation* interne du droit, par perte progressive de son essence, mais qui contribue paradoxalement à le faire renaître sous des aspects nouveaux et indirects. Par exemple, un mouvement puissant de sciences humaines lié à la criminologie exaltera le pouvoir d'associations civiles représentatives des divers intérêts des parties en situation (victime, délinquant etc.) à la place de l'État dont le

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Marc Trigeaud**

droit pénal est censé traduire la volonté abstraite au bénéfice de toutes les composantes de la société civile. L'association est invitée à prendre de l'intérieur le rôle du droit qui est réduit à une simple forme. Quant à la responsabilité, elle est alors conçue comme une procédure transactionnelle d'administration, et d'administration d'intérêts selon la seule fin de parvenir à un résultat de compromis. Mais la contradiction refoulée sera celle du jugement dialectique et axiologique qui se dissimule à travers les critères par lesquels l'on départage les partenaires à l'opération (ou les clients : puisque le criminel peut n'être que le représentant d'une fraction d'intérêts, ... le criminel ou l'assurance qui le prend en charge !). Ce retour à une sorte de « composition » primitive n'exclut pas le cheminement des idées qui ont fait évoluer la composition vers la reconnaissance de son inconscient profond, au-delà du transfert d'argent symbolique : une responsabilité étayée sur la faute...

L'on pourrait tenter de systématiser les courants qui entraînent aujourd'hui cette *déjuridicisation*, bien que le « retour du refoulé » soit inévitable. Deux tendances peuvent être relevées.

Une tendance *empiriste* à faire prévaloir les faits de l'opinion ambiante, dans le mépris des faits qui sont l'objet d'une investigation scientifique que la procédure juridique est présumée retenir. Le droit semble se ramener ainsi à un instrument de gestion passif de la conception de l'être et du devoir-être que lui impose le discours dominant du groupe de pression le mieux placé : il sert de manière directe la voix des ondes médiatiques. Il ne renonce pas à la valeur, à la responsabilité, à la culpabilité, mais il adopte la version que lui en proposent les forces factuelles contre lesquelles il est censé démocratiquement protéger les victimes. Hypothèse rare, mais qui a pu se vérifier : le procès Simpson aux États-Unis (les rapports de police criminelle n'avaient même pas pu être allégués). Il est évident qu'alors les décisions du droit peuvent changer de cap, en fonction des revirements brutaux de l'opinion (et un racisme, réversible, peut très naturellement s'inverser).

La seconde tendance plutôt *rationaliste* est tournée vers une théorie de la « négociation », de l'arbitrage, du compromis, pour laquelle la raison décisionnelle ne tranche que des questions de partage d'intérêts catégoriels, ce qui supprime la problématique axiologique et dialectique inhérente aux mécanismes juridiques. Cette seconde tendance qui s'abrite derrière diverses conceptions positivistes (dont « l'éthique de la responsabilité » ou « l'éthique conséquentialiste »

---

## *Culpabilité et responsabilité*

de l'analytisme) apparaît à l'œuvre dans le cas des prétentions associatives dénoncées plus haut, qui font du responsable un partenaire d'intérêts de groupes sociaux. Les corruptions apparues sur la scène politique ont un avantage évident à bénéficier les premières de ces analyses, quitte à redéfinir le rôle du politique comme étant celui du défenseur d'intérêts (financiers) menacés par d'autres intérêts (de même nature!)...

### **La réponse du droit et la recherche d'une égalité**

À l'opposé, le rôle du droit est bien de *faire être* l'être blessé par l'injustice, et son projet de réponse à l'injustice consiste donc à recourir à un concept d'*égalité*, ou plus exactement de proportion et d'harmonie qui peut compenser le déséquilibre provoqué par l'injustice elle-même. C'est ce que les catégories de culpabilité et de responsabilité s'efforcent de traduire et de formaliser. Peu importe alors la théorie proprement juridique qui développe une interprétation en apparence autonome de ces catégories, et qui en arrive parfois à en écarter une (la culpabilité) pour lui en substituer une autre (la dangerosité); peu importe la direction rétributiviste ou utilitariste de ces théories; peu importe encore qu'elles s'oublient en feignant de ne considérer que la victime (et même lorsqu'elles lui reprochent d'avoir incité au crime, car elles ne font que déplacer le débat et reportent sur cette victime le schéma de la responsabilité). De tous côtés, le droit marque bien le rétablissement d'une égalité rompue dans l'être selon la perception de *ce que doit être* cette égalité.

Une telle égalité est inévitablement projetée sur l'homme que le droit saisit en une nature générique, comme un ressemblant, et non dans sa personnalité plus profonde. La référence à une nature générique est commandée par l'exigence de l'égalité qui mène à une comparaison et qui permet au droit de se dégager de la confrontation entre deux parties opposées, ces deux parties que représentent l'auteur de l'injustice et celui qui la subit. C'est ainsi *une conception relationnelle de l'homme* qui s'impose au droit, parce que le droit tranche le problème du rapport de l'homme à un autre identique et même, à travers lui, à l'ensemble des autres. Il ne considère donc la responsabilité que comme *le devoir d'assumer les effets d'une compensation, d'une réparation sous forme de sanction ou de peine de l'égalité perturbée au sein même du rapport observé*. Cette responsabilité repose sur un lien d'intersubjectivité ou d'interdépendance sociale. Certes, le droit pénal, surtout, sera amené à

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Marc Trigeaud**

prendre en compte des données beaucoup plus individualisées que les approches de sciences humaines établissent comme autant de facteurs qui pèsent sur la liberté de l'action délictuelle. Mais ces données *individualisent* un *genre*, elles ne *singularisent* nullement un élément *universel* comme le serait la *personne* sous la *nature* abstraite. C'est dire qu'elles demeurent attachées immanquablement au concept d'une nature abstraite, relationnelle et sociale, et qu'elles sont rivées à sa généricité; elles la spécifient tout au surplus. Et les méthodes d'interprétation employées le prouvent, car elles ne peuvent fonctionner qu'en raisonnant *par généralisation*, c'est-à-dire par comparaison avec des situations semblables. Si tel n'était pas le cas, le droit ne pourrait être dit, qui est « dit » d'une généralité, s'adressant à l'homme en tant que membre d'une généralité: d'un groupe.

**La limite du droit et la relation absolue****Dignité de nature et dignité de personne.****L'échange et le pardon.**

Par là-même, cependant, se révèle la limite du droit. Elle tient à la limite de cette perception étroitement rationaliste de l'homme qui tendrait à le réduire à une nature, à un genre, à une relation dans l'acception horizontaliste et sociale laquelle s'accorde avec les conditions du droit, avec les conditions de l'égalité, et donc de la compensation, de l'échange, ou de la recherche d'une contrepartie.

Une conception présentée comme morale qui se préoccuperait d'ailleurs de la contrepartie, de l'échange, de la compensation, que ce soit en termes leibniziens ou rawlsiens, ou même en termes plus religieux, dans l'esprit de la loi mosaïque, est une conception juridique. Elle se justifie par sa possibilité à se transformer en un système juridique de mise au point des termes d'une égalité et d'un échange entre parties ou entre individu et société. Or cette justification est toute relative, elle n'est pas une justification absolue, dans l'être, dans l'être de l'homme, dans la réalité de sa personne, qui est certes incarnée dans une relation sociale, mais qui transcende sans cesse cette relation pour devenir une relation verticale à l'être, à l'absoluité de l'être.

La relation à l'être est relation à la vérité universelle, et non générique cette fois, du singulier existentiel de chacun, qui fait de chacun un irremplaçable, un sujet de vie libre et même imprévisible, le sujet *d'une relation elle-même absolue*, de cette relation qui dépasse

---

## *Culpabilité et responsabilité*

la relation de l'égalité, de l'échange, de la contrepartie, et qui s'entend de la relation de respect de la dignité intégrale, relation du don, ou du refus de dépendre d'une contrepartie quelconque. Exemple du *pardon* ou de l'acte du héros ou du saint capable, malgré son incarnation dans la finitude et en dépit de toutes ses faiblesses, de consentir à renoncer à sa propre vie, et de se sacrifier.

C'est à cet égard que le juridique se trouve lui-même, il faut en convenir, soumis à l'instance supérieure d'un point de vue moral. C'est sous cet angle que la responsabilité acquiert un sens différent, car elle cesse d'être une responsabilité liée à l'égalité. Non qu'elle compromette ou qu'elle nie cette égalité au plan du droit. Mais elle peut simplement se proposer d'aller au-delà. Parce que *la dignité de personne* de l'homme est en toute rigueur plus haute que *la dignité de nature* que regarde le droit, parce que la dignité de la relation verticale est autre que la dignité de la relation horizontale; elle témoigne de *l'altérité* même, tandis que la dignité du droit témoigne *d'une identité*. Et c'est bien lorsque le droit a prétention à envahir un domaine moral, avec la bonne conscience de juger totalement et définitivement les « grands crimes » (les crimes dits contre l'humanité : c'est-à-dire *contre un genre !*), *qu'il risque d'adopter à son tour un langage moral sans toujours comprendre que ses limites ne l'autorisent pas à en traduire l'essentiel des exigences.*

*Le droit peut donc devenir injuste*, et il commet l'injustice, qu'il superpose à l'injustice à laquelle il veut répondre, en s'identifiant à un discours moral, c'est-à-dire en commettant la faute ou l'erreur de la réduction du tout à la partie qui vaut réduction de la relation de don ou de pardon à la relation d'échange. Le droit n'est juste que s'il s'ouvre à un ordre moral qui le dépasse sans empiéter sur lui.

### **Au croisement des deux culpabilités**

Ces distinctions doivent se vérifier enfin relativement à la culpabilité. La culpabilité qu'enregistre le droit, même s'il la présente sous l'avatar de la dangerosité ou de la déviance, n'est pas la culpabilité qui fonde la responsabilité morale, une culpabilité d'ailleurs qu'il est aisé de déterminer dans ses composantes, mais qu'il est toujours problématique de pouvoir établir dans l'expérience vécue, puisqu'elle exile à l'infini la liberté qu'elle requiert. Ce qui éloigne plus encore la responsabilité morale de la responsabilité juridique, une responsabilité qui appelle l'indulgence de suspendre son jugement, d'une responsabilité qui suppose la fermeté des choix.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Jean-Marc Trigeaud**

La faute que scrute le droit passe nécessairement par l'acte délictuel et social qui l'exprime, l'on ne peut donc avoir à rechercher l'*animus* de cette faute en dehors du *corpus* de ce délit : c'est à son interprétation que l'on doit se livrer, une interprétation fidèle aux conditions de la généralisation que réclame la structure relationnelle et sociale du droit. En revanche, la faute qui motive la responsabilité morale peut demeurer en-deçà de toute extériorité des actes. Elle peut ainsi marquer sa distance vis-à-vis d'eux, voire son existence séparée et mystérieuse. Mais la perspicacité du jugement ou des intuitions de l'esprit risque alors de s'y heurter à ses propres limites. Puis le philosophe lui-même peut aussi bien y céder à la passion d'un angélisme suspect et y dissimuler à peine ses étroitesse d'homme.

Il ne faut donc pas craindre de le dire. La justice à forme lointainement juridique est à portée humaine, dans ses limites reconnues. Mais la justice à forme morale n'est à la portée de l'homme que pour les questions qu'il pose en philosophe ou en théologien, et non pour les réponses ou plus exactement pour les jugements radicaux qu'il profèrerait sur les personnes et sur les fautes en s'abandonnant à une sorte de « règne de l'amour propre » (selon l'expression fameuse de Nicole), – ce qui ne saurait interdire bien évidemment l'évaluation morale objective des actes, indépendamment de leur responsabilité pour faute subjectivement commise.

Tel est le domaine du « ne pas juger » et du *laisser-être* de la justice divine qui est seule apte à accéder à la connaissance de la faute morale, de la *faute de la personne*, de cette faute située en-deçà de la *faute de nature*. La justice divine est en effet une justice aimante, capable de se dispenser par définition de l'égalité, de l'échange et des compensations, capable par la grâce de ce que l'on nomme classiquement charité ou miséricorde (*cf.* Rosmini) et qui vise une rétribution s'annulant elle-même. Cette justice-là, l'homme moral est invité à l'imiter. Mais si le héros ou le saint ne peut jamais lui-même qu'en procurer un reflet imparfait, elle impose la distinction d'autant plus nette entre la justice du jugement juridique et la justice du jugement moral. Là, la justice sert à établir les solutions indispensables à une vie incarnée en société, en assumant toutes les conditions du droit ; *ici, la justice ne sert qu'à orienter les solutions recherchées vers l'être, vers la plénitude de ce qui est et doit être comme le meilleur, sans jamais être totalement accessible ni épuisé.* La première justice est *constitutive*, ce qui satisfait les volontés avides de décisions concrètes ; la seconde est *directive*, ce qui apaise

---

## *Culpabilité et responsabilité*

les esprits épris d'absolu. La première est efficace, la seconde radicalement inutile, mais elle témoigne de la vérité qui justifie.

### **La faute « dans les limites de simple raison » ou comme représentation de la loi**

En tout cas, si la justice juridique peut devenir injuste en oubliant qu'elle n'est qu'une participation limitée de la justice morale, la justice morale ne doit pas être utilisée non plus comme un prétexte au doute, à la lâcheté des résignations, ou au déplacement commode du « ne pas juger » sorti de son contexte. Ce « ne pas juger » se retrouve dramatiquement dans la sérénité satisfaite d'une théorie positiviste de la responsabilité juridique et de l'*impositio* (Pufendorf) ou de la *Zurechnung* (Kelsen) qui a hérité des dogmes de l'idéalisme rationaliste et de la théologie de la « justice imputée », de la coupure engendrée par la Chute entre l'homme et l'ordre de l'être, de l'effondrement en lui de l'*imago dei*, de sa plongée dans l'« univers morbide » d'une culpabilité polymorphe mais qui est rachetée par la Grâce de l'Alliance qui laisse préfigurer la souveraineté absolue déléguée aux assemblées légiférantes... C'est cette théorie qui a pu conduire au renouveau du pharisaïsme contre lequel elle voulait lutter, comme à la répression aveugle, ou à la complicité infâme qu'elle dénonçait à travers tant de compromissions. C'est elle qui aboutit par hantise de moralisation extrême mais aux effets pervers, à ne considérer que l'écart entre le comportement et la loi (la *distancia a norma legis*) en se bornant sommairement à définir la faute comme *une manière incorrecte de se représenter la loi*.

Mais elle néglige le fait essentiel que la faute est *une représentation de l'être* médiatisé par la loi et non directement une perception défectueuse de la loi. Car la loi, fût-elle de raison, peut ne pas être un fondement mais un pur moyen non seulement de ce qui est moral mais aussi et surtout de ce qui est juridique ! « Le dard de l'injustice est le péché », dit saint Paul, mais, s'empresse-t-il d'ajouter, ... » le dard du péché est la loi ».

Jean-Marc Trigeaud, Professeur de philosophie du droit à l'Université de Bordeaux-IV. Membre de nombreuses revues internationales et de divers instituts scientifiques étrangers. A publié plus d'une dizaine d'ouvrages et a été traduit en plusieurs langues (*Humanisme de la liberté, Personna ou la Justice au double visage, Éléments d'une philosophie politique, Métaphysique et éthique du fondement du droit, Justice et tolérance...*).

Gérard CHOLVY

## Frédéric Ozanam (1813-1853) : un saint laïc pour notre temps

**C**E jeune Lyonnais qui voyait grand dès sa jeunesse a rêvé de continuer Chateaubriand dont le *Génie du christianisme* (1802) a proposé une alternative culturelle aux Lumières. Et cela pour les générations romantiques des débuts du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais, si l'auteur du *Génie* a « restauré la cathédrale gothique » (Théophile Gautier), on ne saurait dire que, de l'Église, il ait été le fidèle de stricte observance. Son jeune admirateur, au contraire, eut le souci constant de mettre ses actes en conformité avec ses idées ; et de l'Église il fut « le fidèle et le défenseur » (Lacordaire). De solides préparations y avaient contribué avant qu'il ne devînt l'un des artisans en vue du renouveau catholique avec la Société de Saint-Vincent-de-Paul comme dans la défense de la cause chrétienne au sein de l'Université, et l'un des précurseurs du catholicisme social et de la démocratie chrétienne.

### 1. Les préparations

« Il faut chercher dans les ruines de l'ancien monde la pierre angulaire sur laquelle on reconstruira le nouveau... Ici je m'arrête et je réfléchis : le premier besoin de l'homme... ce sont les idées religieuses : le cœur a soif de l'infini... Mon âme..., par les forces de sa raison... a retrouvé ce catholicisme qui me fut jadis enseigné par la

bouche d'une excellente mère ». Ce jeune Lyonnais « merveilleusement doué » (abbé Noirot) n'a que 17 ans et n'est alors qu'un « pauvre clerc de la basoche » lorsqu'il écrit ces lignes à deux de ses amis qui sont montés faire leur droit à Paris<sup>1</sup>. Et déjà se fait sentir chez lui ce besoin de travailler avec d'autres, « heureux si quelques amis viennent se grouper autour de moi. Alors nous joindrions nos efforts, nous créerions une œuvre ensemble, d'autres se réuniraient à nous, et peut-être un jour... le catholicisme plein de jeunesse et de force... se mettrait à la tête du siècle renaissant pour le conduire à la civilisation ». Écrire cela, alors qu'en cette même année 1831, le président du Conseil, Casimir Périer, confie à un ecclésiastique : « Le moment arrive où vous n'aurez plus pour vous qu'un petit nombre de vieillards », semble bien relever de l'inconscience de la jeunesse. Pourtant, en peu d'années, le souhait de voir, à nouveau, des catholiques occuper une place notable dans le mouvement des idées et se montrer attentifs aux premières conséquences du paupérisme industriel, va gagner en crédibilité. Parmi les artisans de ce renouveau, Frédéric Ozanam joue le rôle d'un leader reconnu, et tout d'abord au sein de la jeunesse étudiante.

Lorsqu'il arrive à Paris, en novembre 1831, pour faire son droit lui aussi, il découvre certes « Babylone où captif je pleure au souvenir de Sion... » (décembre 1831) mais c'est avec de solides munitions qu'il se prépare à affronter une nouvelle et décisive étape de sa vie.

Bien que fort éprouvée – sur 14 naissances il n'y eut que 4 survivants – sa famille est fortement unie. Le docteur Ozanam « avait gardé la foi », c'est assez rare alors chez les médecins pour que Frédéric le souligne ; un « grand sentiment de justice » l'animait, il témoignait d'une « infatigable charité pour les pauvres. Il aimait les sciences, les arts et le travail » (1853). Marie Nantas, son épouse est à la fois soucieuse de l'éducation de ses enfants et chrétienne active réunissant, chaque semaine, pour les instruire, une trentaine d'ouvrières de la Société des veilles. « C'est sur ses genoux que j'ai appris votre crainte, Seigneur et dans ses regards votre amour ». Il s'agit bien sûr de la crainte filiale et Frédéric, qui fait sa première communion à l'âge de 13 ans, découvre, en avance sur la plupart de ses contemporains en France, que « la loi d'amour, c'est la loi du

1. Le 15 janvier 1831 à H. Fortoul et Huchard, *Lettres de Frédéric Ozanam*, t. 1, Édit. Celier-Duroselle-Didier Ozanam, Bloud et Gay, 1960.

SIGNETS Gérard Cholvy

Christ ». Depuis 1822 il est externe au collège royal (l'actuel Lycée Ampère). Il évitera ainsi, mais sans les ignorer, les brimades dont sont victimes les « élèves qui se disent religieux... On les tourmente jusqu'à ce qu'on ait obtenu une sorte de rétractation » (1827). « L'air du temps » est alors peu favorable aux croyants, aux catholiques en particulier. À 15 ans, Frédéric traverse une crise de la foi « À force d'entendre parler d'incrédules... je me demandais pourquoi je croyais... je doutais ». C'est son professeur de philosophie, l'abbé Noiro, qui lui permet de franchir cette étape. Ce pédagogue savait éveiller l'esprit de réflexion, il développait la théorie des quatre moyens de connaître : l'expérience, le raisonnement, la « raison pure » et la tradition. Exclure ou négliger l'un d'eux, c'était rompre l'équilibre de la vérité. « N'admettre que la raison ou ne rejeter que la raison sont deux excès également condamnables »<sup>2</sup>. L'influence que ce maître exerça sur le jeune Ozanam décida de toute la direction de ses pensées<sup>3</sup>.

Le maître s'est souvenu du disciple qu'il nous présente comme « une âme d'élite », merveilleusement doué par la nature « affectueux, sympathique, ardent, dévoué, enjoué et sérieux ensemble, n'ayant de haine pour personne... jamais enfant ne fut plus populaire parmi ses camarades ». N'imaginons pas cependant que tout fut pour lui facile. Ainsi, à propos de sa vie religieuse, il confie à son ami Materne, en juin 1830, qu'il « apporte dans la pratique plus de conviction que de ferveur. J'en souffre beaucoup. Je voudrais être en tout un digne enfant de l'Église... Je vous avoue que la confession me coûte. La cause en est dans mon orgueil, dans la confusion que j'y ressens, et surtout dans le manque d'énergie qui m'empêche de me corriger ». Il est, et restera, exigeant et sévère envers lui-même.

La Révolution de Juillet 1830 – dont on sait qu'elle fut anticléricale – lui fait mieux percevoir les menaces contre le catholicisme.

2. *Leçons de philosophie*, 1852. Cf. les notices « Noiro » dans le *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, Beauchesne, t. 6, Lyon, et t. 9, *Les Sciences religieuses*, p. 499.

3. Comme le soulignent, au moment du décès, J.-J. Ampère, *Journal des débats*, 98 octobre 1853 et le P. Lacordaire, « Pendant 20 ans, à une époque où la philosophie chrétienne avait si peu d'organes, un homme modeste et qui n'a rien écrit, M. l'abbé Noiro, conduisait dans les chemins sérieux de la raison une foule de jeunes esprits dont Ozanam a été le plus grand », Œuvres du R.P. Lacordaire, *Frédéric Ozanam*, t. v, p. 381.

Clerc d'avoué, il doit défendre sa foi « au milieu des blasphèmes et des conversations infâmes de mes camarades ». Il lie alors amitié, dans un cours de dessin, avec le fils d'un fabricant de Nîmes venu en apprentissage, Léonce Curnier qui fondera la première conférence de province avec l'appui de l'abbé d'Alzon. Dans l'hiver 1830, il devient apologiste du catholicisme face aux prédications des Saint-Simoniens. Il publie, l'année suivante, des *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon par un catholique* : il est bien de s'inspirer des principes chrétiens, écrit-il, précepte de l'Amour, idée de l'Association universelle, mais non d'en appeler à un nouveau christianisme, en considérant le premier comme dépassé.

## 2. Un artisan du renouveau catholique : la Société de Saint-Vincent-de-Paul

Le « pauvre Frédéric » qui écrit à sa mère, peu de jours après son arrivée dans la capitale, est saisi par le contraste qu'il perçoit entre Paris et Lyon « sa provinciale bonhomie, et la charité de ses habitants, avec ses autels debout et ses croyances respectées ». N'est-il pas le seul, dans sa pension, à faire maigre « et par là même exposé à mille quolibets » ? C'est alors qu'André-Marie Ampère lui propose de le prendre chez lui, où il demeure 18 mois. Le contact avec ce chrétien fervent et les horizons intellectuels qu'il découvre à son contact, furent pour le jeune étudiant un bienfait inestimable.

C'est alors aussi qu'en peu de temps, et non sans avoir approché les Chateaubriand, Ballanche – autre lyonnais, très lié à Ampère –, Lamennais, de Coux, Sainte-Beuve et Montalembert..., il va passer de la foi connue à la foi vécue, c'est-à-dire renouer à Paris, avec ses premiers engagements lyonnais. À la Conférence d'histoire, dans la maison de M. Bailly<sup>4</sup>, il participe à des débats animés. « L'avenir est à nous, jeunes gens que nous sommes », mande-t-il, enthousiaste, à son cousin Ernest Falconnet, lequel s'est « déjà beaucoup occupé du grand problème social de l'amélioration des classes laborieuses, auquel, j'ai à peine songé ». Lui aspire d'abord « à former une réunion d'amis travaillant ensemble à l'édifice de la science,

4. Elle avait abrité, sous la Restauration, la Société des Bonnes Études animée par Berryer, Laënnec et Récamier, l'une de ces « filiales de la Congrégation » étudiées par Jean-Baptiste Duroselle.

## SIGNETS Gérard Cholvy

sous l'étendard de la pensée catholique». Mais d'une part, chez Montalembert, il entend Victor Considérant parler «de la misère actuelle du peuple» et en tirer «de sinistres présages pour l'avenir»<sup>5</sup>, d'autre part, l'étudiant en droit Letaillandier émet l'idée de réunir «des jeunes chrétiens s'occupant ensemble de bonnes œuvres». Frédéric est attentif à cette proposition, car, ne faut-il pas «joindre l'action à la parole, affirmer par des œuvres la vitalité de notre foi?» Ainsi va naître, en avril-mai 1833 la «Conférence de charité» que M. Bailly encourage et abrite au départ dans les bureaux de la *Tribune catholique*, rue du Petit-Bourbon-Saint-Sulpice. C'est la visite des pauvres à domicile qui paraît le mieux se concilier avec les études. Elle est le moyen de témoigner de sa foi, l'objectif premier étant l'accueil des étudiants de province, leur fraternité entretenant l'édification mutuelle: «C'est dans notre intérêt d'abord que notre réunion a été fondée et si nous nous donnons rendez-vous sous le toit des pauvres, c'est moins pour eux que pour nous, c'est pour devenir meilleurs»<sup>6</sup>. Mais, pour Ozanam du moins, il ne s'agit pas de rester entre soi. C'est lui qui fit prévaloir, en 1835, le principe de la division en sections reliées à un centre commun. Dans la reconnaissance par l'Église de «l'apostolat des laïcs dans le monde» (1835) la fondation nouvelle occupe une place déterminante trop oubliée, car, la Société de Saint-Vincent-de-Paul – le nom a été suggéré par le confrère Jean-Léon Le Prévost, lequel est à l'origine, en 1845, des «moines du XIX<sup>e</sup> siècle», les religieux de Saint-Vincent-de-Paul<sup>7</sup> – n'est ni une association pieuse ni une confrérie. Sa direction est exclusivement laïque. À la différence de certaines confréries d'hommes, elle ne constitue par une *ecclesiola in Ecclesia*. Elle n'a ni chapelle ni office particulier et, le dimanche, les confrères participent aux offices paroissiaux. Ceci ne contribua pas peu à désarmer les méfiances du clergé. Ces méfiances on les rencontre davantage, peut-être, au sein des associations pré-existantes. Aussi, à Lyon, où la société «n'a pas cessé d'être l'objet de vexations de beaucoup de laïcs, les gros bonnets de l'orthodoxie, Pères du Concile en frac... gens pour qui les nouveaux venus sont

5. Les 5 janvier et 9 mars 1833.

6. Ozanam à Léonce Curnier, le 4 novembre 1834.

7. Sur les Frères de Saint-Vincent-de-Paul, cf. Serge Grandais, *Jean-Léon Le Prévost (1803-1874)*, Nouvelle Cité, 1985 et, du même auteur, *Clément Myonnet (1812-1886)*, CID, 1991.

toujours les mal venus... Vous ne sauriez croire les mesquineries, les vilénies, les arguties, les minuties, les avanies, dont ces gens-là, avec la meilleure foi du monde, ont usé contre nous»<sup>8</sup>. À Paris, particulièrement, car il y existait de longue date un vif anticléricalisme populaire, il fallait éviter de paraître comme un simple instrument dans la main du clergé. D'où le souci d'Ozanam de tenir un équilibre «entre le côté gauche» proche du Lamennais des *Paroles d'un croyant* (1833), et le côté droit «qui voudrait vivre à l'ombre du bonnet carré»<sup>9</sup>. Ainsi, était-il tenu compte de l'expérience malheureuse de la Congrégation qui, à Paris, avait été emportée par la Révolution de juillet 1830<sup>10</sup>. Le même souci d'indépendance se retrouve, *a fortiori*, sur le plan politique. Il n'est pas interdit aux confrères d'être légitimistes mais il ne convient pas que l'association devienne le relais de l'influence d'un parti. De fait, la Société de Saint-Vincent-de-Paul restera un carrefour où se côtoient libéraux et intransigeants, royalistes de diverses obédiences, républicains ou bonapartistes, démocrates ou non.

Ozanam a le sens du christianisme au bout des doigts ; comme on le dira plus tard, il voulait mettre «l'Évangile dans toute la vie». Dans la vie de la Société, il va jouer un rôle constant. Il est l'auteur du premier rapport général imprimé (1842) ; l'un des vice-présidents (1844) ; à l'origine du *Manuel*, le veilleur en appelant aux origines : «Il est indispensable... de se recruter parmi les jeunes gens. Il ne faut pas que la Société vieillisse avec ses fondateurs et que les pratiques de charité deviennent une habitude routinière. La jeunesse est utile par ses hardiesses, par ses imprudences même». La visite des pauvres «doit être exacte, respectueuse et fraternelle»<sup>11</sup>. Pressentant la lutte sociale qui se prépare, il souligne «le rôle de médiateur que notre titre de chrétien nous rend obligatoire. Voilà l'utilité possible de notre société» (1836).

8. Ozanam à Lallier, 17 mai 1838.

9. Ozanam à Lallier, 1<sup>er</sup> août 1838.

10. Alors qu'elle survivait bien à Lyon, le frère aîné de Frédéric en aurait fait partie. Selon le P. Rouquette, c'est chez elle qu'Ozanam aurait puisé l'idée des visites à domicile, «Pauline Jaricot et les Messieurs de Lyon», *Études*, avril 1962, p. 14. On n'oubliera pas cependant l'exemple reçu de ses parents qui se rencontraient parfois jusqu'au 4<sup>e</sup> étage des maisons où l'un visitait ses malades, l'autre ses ouvrières.

11. Allocution du 12 décembre 1847.

### 3. La cause de la science chrétienne

C'est peu de mois seulement après son arrivée à Paris, qu'Ozanam fut amené à s'associer à des démarches collectives et respectueuses auprès de trois professeurs qui s'en étaient pris publiquement soit à la révélation, soit au catholicisme. Le philosophe Jouffroy (1795-1842) fit la lecture de la troisième lettre, ajoutant qu'il « y a cinq ans je ne recevais que des objections dictées par le matérialisme ; les doctrines spiritualistes éprouvaient les plus vives résistances ; aujourd'hui les esprits ont bien changé ; l'opposition est toute catholique »<sup>12</sup>. De ce changement en cours l'École normale supérieure va donner le meilleur exemple : en 1836, 25 élèves sur 75 sont confrères de Saint-Vincent-de-Paul et, entre 1836 et 1840, 9 vocations sacerdotales naissent chez les normaliens, dont celle de Pierre Olivaint. Une grande part de ce regain d'estime revient aux conférences de carême que Lacordaire peut donner dans la chaire de Notre Dame, à partir du 8 mars 1835, à la suite des demandes insistantes d'Ozanam et de ses amis auprès de l'archevêque de Paris : « Il nous semblait assister... à la résurrection religieuse de la société actuelle »<sup>13</sup>. « Plus que jamais, avaient écrit les pétitionnaires, nous avons senti la nécessité d'un enseignement chrétien qui sanctifie pour nous la science et nous la montre comme la sœur de la foi ».

En 1834, sur les conseils de Lacordaire, Ozanam réfute les *Paroles d'un croyant* lors d'une séance de la Conférence d'histoire. Mais la cause de la science chrétienne, il entend la défendre, plus encore, par son œuvre scientifique. Docteur en droit, en 1836, il a montré l'influence du christianisme dans le droit romain ; docteur-ès-lettres, en 1839, il approfondit la philosophie chrétienne chez Dante. Du romantisme, il tient le goût des langues et des littératures étrangères. Il apprend l'italien, l'allemand, l'anglais et l'espagnol. Au concours d'agrégation, ouvert en 1840, il est le seul à être vraiment capable

12. Ozanam à Falconnet, 25 mars 1832. Sur ces mouvements de flux ou de reflux, voir la conclusion de G. CHOLVY, *Être chrétien en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Le Seuil, 1997.

13. Ozanam dans *Univers*, 14 mars 1835. Lacordaire avait d'abord donné, en 1834, 12 conférences, très suivies, dans la chapelle du collège Stanislas. On sait que Mgr de Quelen nourrissait des préventions contre Lacordaire. En le rassurant à ce sujet, Madame Swetchine eut une part à la fondation des conférences.

de subir un examen sur ces matières, il étonne le jury. Du romantisme, il tient aussi cet amour des voyages qu'il croit nécessaires pour la mise en ordre de son enseignement. Il se fait « un cas de conscience littéraire » d'étudier sur place, en Allemagne, pour le cours sur les Nibelungen convenu avec Fauriel, dont il est le suppléant à la Sorbonne, en octobre 1840, à 27 ans. D'Italie, il rapporte ses *Poètes franciscains*. Au romantisme il doit encore ce goût de l'histoire, comme aussi, bien entendu, la réhabilitation du Moyen Âge.

Soulignons l'infléchissement qu'il veut donner à la littérature comparée : « Le XVIII<sup>e</sup> siècle, écrit-il en 1845, se détourna du Midi et crut trouver la lumière dans le Nord », Montesquieu et Voltaire en Angleterre, Madame de Staël, ensuite, en Allemagne. Avec Claude Fauriel, dans la chaire de qui il succède en 1844, les regards se portent à nouveau vers les littératures romanes. Si Ozanam vulgarise ce que les Allemands ont découvert de leurs antiquités, par contre, il révèle à l'Italie ses antiquités littéraires et attache son nom à ceux de Dante et de François d'Assise. À côté de l'histoire, il y a la poésie avec la découverte qu'il fait à Florence des Fioretti, qu'il publie<sup>14</sup>.

Georges Goyau a défini Ozanam, dans son apostolat, intellectuel, comme « un missionnaire de la foi auprès de la science »<sup>15</sup>. Il voulait « la restauration du christianisme par la science ». Mais il avait le sentiment fort net que la compétence ne s'acquiert que par un travail acharné. Et il acceptait les objections écrites auxquelles il répondait publiquement. « Puisque [la foi] est menacée, écrit-il à sa femme le 13 octobre 1843, puisque les lettres sont dans le champ de bataille... puisque la Providence m'a mis sur la brèche, je n'en descendrai pas. Un bien peut se faire ici qui serait impossible ailleurs ». Ici, c'est-à-dire comme universitaire alors même que, dans l'*Univers*, Louis Veuillot dénonçait avec violence l'Université et, qu'au même moment, dans leurs chaires du Collège de France, Michelet et Quinet se déchaînaient contre les jésuites. Nous sommes en pleine campagne pour ou contre la liberté de l'enseignement

14. Ceci sans méconnaître ce qu'Ozanam doit à la publication, en 1833, dans la *Revue Européenne* par Édouard de Cazalès, du *François d'Assise* de Görres. C'est Clemens Brentano qui, en 1825, avait éveillé l'intérêt de Görres pour le « glorioso poverello di Christo ». Görres y défendit la vraie mystique, cf. H. Raab, « Romantisme catholique et sainteté », *Histoire et sainteté* (éditions J. de Viguier), Presses de l'Université d'Angers, 1982, p. 147-154.

15. *Ozanam, Livre du Centenaire*, Beauchesne, 1913.

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Gérard Cholvy**

secondaire. Ozanam prend ses distances en matière de polémique : « Je ne pouvais faire la guerre à l'Église, écrit-il à son beau-père le recteur Soulacroix, en qui je croyais, mais j'étais entièrement dévoué à l'Université... à laquelle je m'étais donné tout entier » (19 juillet 1844). Bien entendu, il est pour la liberté de l'enseignement, mais « d'une question où le bon droit était incontestable, ils ont fait une querelle où les injures et les calomnies se balancent, ils ont réussi à provoquer une réaction irrégulière dont les formes peuvent arrêter le bien commencé avec tant de peine »<sup>16</sup>. Cela n'a pas empêché Ozanam d'assister son collègue d'histoire, Charles Lenormant, assailli dans sa chaire, en raison de son engagement dans la campagne aux côtés de Montalembert.

Présentant le second volume de la précieuse correspondance d'Ozanam<sup>17</sup>, Jeanne Caron souligne justement que, par son attitude face à la question scolaire, Ozanam est « un chef de file pour des générations d'universitaires chrétiens ». Les membres de la Paroisse universitaire pourront s'en réclamer, voire chercher une filiation directe par l'intermédiaire de son élève, Guillaume Heinrich, professeur de lettres étrangères, puis doyen de la Faculté des Lettres de Lyon, et confrère de Saint-Vincent-de-Paul. Il est considéré comme un précurseur du mouvement des intellectuels catholiques. Son fils Pierre, lui aussi confrère et président des Conférences de Lyon, agrégé d'histoire et professeur au Lycée du Parc, reprend en 1917 la publication du *Bulletin des professeurs catholiques de l'Université*, interrompue par la mort de Joseph Lotte, et fonde les Journées universitaires dont la première session eut lieu à Lyon en 1922.

#### 4. Un fils dévoué de l'Église

Loyal vis-à-vis de l'Université, Ozanam l'est tout autant vis-à-vis de l'Église. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle « c'est à des laïcs que Dieu réservait la gloire d'être les rénovateurs de la pensée chrétienne... à cette lignée se rattache Frédéric Ozanam »<sup>18</sup>. Lignée que Chateaubriand,

16. Ozanam à Lallier, 16 mai 1843.

17. *Lettres de Frédéric Ozanam. Édition critique*, t. 1 (1961), t. 2 (1971), t. 3 (1978) s.d. de Didier Ozanam, t. 4 (1992), s.d. de Christine Franconnet, t. 5, aux Éd. Klincksieck, une œuvre de référence devenue incontournable.

18. Alfred Baudrillard, « L'apologiste », *Ozanam, Livre du Centenaire, cit. supra*, p. 375 sq.

de Maistre, de Bonald avaient illustrée. Ozanam a entrevu d'abord les idées de Chateaubriand à travers son compatriote Ballanche et celui-ci le toucha davantage si l'on en croit Jean-Jacques Ampère : Ballanche cherche le progrès de l'histoire dans les conquêtes de la liberté, mais aussi de l'égalité (*Essais de palingénésie sociale*, 1827)<sup>19</sup>. À l'auteur de *l'Essai sur l'indifférence*, Lamennais, Ozanam doit aussi beaucoup, lui qui fait concorder l'histoire de la révélation avec le progrès naturel des civilisations.

L'Église ? Il y a chez Ozanam une dimension non gallicane de l'Église qui le distingue de bien des élites catholiques de la France de son temps. Sans doute faut-il y voir l'influence intellectuelle du premier Lamennais et, de façon plus directe, celle de Lacordaire. Mais aussi l'empreinte de ses origines lyonnaises, tournées « naturellement » vers l'Italie, une Italie où il est né, où il fit de fréquents séjours, dont il parle la langue et connaît la littérature, l'ancienne comme la nouvelle : en 1847, il passe deux heures dans l'intimité de Manzoni. De là vient sans doute une adhésion plus facile aux orientations de la piété romaine qui suscitèrent de si âpres controverses : le Dieu-amour, la dévotion mariale, la ferveur des grands rassemblements, le dévouement au pape comme aussi, mais le trait est bien aussi lyonnais, l'attention aux missions lointaines. De 1838 à sa mort, il donne une collaboration régulière aux *Annales de l'Œuvre de la Propagation de la Foi*, « elle habitue à donner avec régularité, avec intelligence. Elle habitue à pratiquer, non plus d'une manière vague... cette admirable doctrine de la communion des saints qui, en chacun de nos frères, nous découvre un membre de la personne sacrée de Notre Seigneur Jésus-Christ »<sup>20</sup>. À la différence de beaucoup d'autres, il n'a pas eu à se rallier « bruyamment » à la cause ultramontaine. Chez lui, la dimension universelle de l'Église se situe autant dans l'héritage que dans les circonstances. Lui tient à cœur la cause des nationalités catholiques opprimées, et d'abord, la Pologne. En 1847, à Rome, sa femme et lui vont réciter une neuvaine avec « l'admirable sœur Macrine », cette religieuse, abbesse des Basiliennes de Minsk, arrêtée et déportée en 1839, évadée en 1845 et l'objet des plus vives sympathies en France<sup>21</sup>. « Il trouvait

19. Cf. H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1, Paris-Namur, 1979. Ozanam a rapproché Ballanche et de Maistre et affermi l'orthodoxie de Ballanche, p. 312-319.

20. 29 janvier 1845.

21. Julie Mieczyslawska (1784-1870) était née dans une noble famille polonaise.

*SIGNETS* \_\_\_\_\_ *Gérard Cholvy*

– rapporte son ami J.-J. Ampère en 1851 – que j’admira trop l’Angleterre, que j’oubliais les Irlandais », ceux qu’il rencontre, à Londres, derrière Regent Street « des quartiers... où croupit une misère dont nous n’avons pas d’exemple. J’ai vu dans une cave deux familles réunies... ailleurs c’étaient quatorze personnes dans une chambre et un petit cabinet adjacent... J’ai rencontré une quantité de petites filles la robe déchirée jusqu’aux hanches et pieds nus, comme dans les plus misérables bourgades de la Sicile, mais sans ce soleil bienfaisant »<sup>22</sup>. En juin 1847, c’est avec un évident plaisir que, de retour d’Italie, il passe par « le cœur de la Suisse catholique », Einsiedeln, Schwitz, Lucerne.

Les rassemblements religieux ne lui font pas peur ; ce qui tranche avec la sensibilité bourgeoise ordinaire. Ceux des retraites pascales à Notre-Dame, avec la communion générale des hommes (1842) ; ceux de Saint-Pierre de Rome : « Dites bien à nos amis de ne pas croire tout le mal qu’on leur dira de Saint-Pierre et des cérémonies de la Semaine Sainte... Cette église est faite, non pour la prière solitaire, mais pour les triomphes du christianisme » (20 avril 1847). Si les décorations qu’il voit à l’église Saint-Apollinaire, où Pie IX célèbre une messe le 17 février « choquent un peu nos regards habitués à la nudité majestueuse des églises gothiques, [elles] ont cependant je ne sais quoi de joyeux... Elles ont un air de famille qui finit par me plaire ».

L’attachement à la papauté est, chez lui, sensible, personnalisé. En 1833 et 1841, il est reçu par Grégoire XVI. Il est aussi le témoin enthousiaste des débuts du pontificat de Pie IX, « un des plus grands bonheurs de ma vie » que d’avoir été à Rome dans l’hiver 1847. Il montre le pape redevenant « l’évêque de Rome », prêchant au peuple « ce qui ne s’était pas vu depuis six siècles ». Dans ce moment, écrit-il à Dom Guéranger le 29 juillet 1846, la papauté se bâtit un temple de pierres vivantes avec les cœurs qu’elle gagne ». Il admire « ce pontife qu’on rencontre à pied dans les rues... ce courageux réformateur des abus du gouvernement temporel » qui semble « vraiment envoyé de Dieu pour conclure la grande affaire du XIX<sup>e</sup> siècle, l’alliance de la religion et de la liberté ». Pourtant, dès le 20 avril 1847, il laisse percer son inquiétude. Et l’on sait que ses espérances furent ruinées par la révolution romaine et la fuite du pape à Gaète. Mais, des sentiments éprouvés alors par Ozanam,

22. 23 avril 1851, à l’occasion de la visite de l’Exposition Universelle.

nous n'avons que de discrets indices. Ainsi dans les lettres d'Amélie à sa mère « Frédéric est bien affligé de ce qui se passe à Rome. Il n'a pas dormi la nuit dernière... Il se fait un mal affreux de tout cela » (28 novembre 1848). Pas de trace écrite de sa déception devant le cours nouveau des choses et la politique désormais conservatrice de Pie IX. Cependant, le dernier article qu'Ozanam publie dans *L'Ère Nouvelle*, le 11 janvier 1849, est en faveur du Denier de Saint-Pierre. Fils dévoué de l'Église, il n'est pas de ceux qui étalent leur ressentiment sur la place publique, il préfère souffrir en silence. Ceci n'est pas sans faire impression sur ses amis, tel Jean-Jacques Ampère, qui lui écrit, durant l'été 1851 que « le spectacle de l'orthodoxie catholique dans une intelligence comme la vôtre est pour moi une prédication plus éloquente que toutes les paroles ».

## **5. Le précurseur du catholicisme social et de la démocratie chrétienne**

En 1830, Frédéric Ozanam est « sujet fidèle du roi légitime », car, dans les rangs des vainqueurs il discerne « les insulteurs du clergé, les persécuteurs des missionnaires... les siffleurs de processions et les chanteurs de refrains où Béranger travestissait la religion », comme il écrit à son ami Materne en août. Mais la leçon qu'il tire des événements c'est que les préférences politiques doivent céder le pas devant la question religieuse. Ce qui importe c'est la religion « Quant aux opinions politiques... je voudrais l'anéantissement de l'esprit politique au profit de l'esprit social »<sup>23</sup>. Lecteur assidu de *l'Avenir*, où Lamennais a rendu compte lui-même de sa réfutation du Saint-Simonisme, Ozanam est de ceux qui se situent dans le sillage de Gerbet, Montalembert ou Lacordaire, sensibles à la force de persuasion du premier Lamennais mais de plus en plus réservés devant l'évolution intellectuelle de ce « pèlerin de la liberté ». La liberté ? Pour lui, la liberté « ne se rencontre... point dans l'absence de toute loi mais dans l'accomplissement spontané des lois hors desquelles l'intelligence et la volonté ne sauraient se développer complètement. Elle suppose une foi, des obligations qui dérivent des exigences mêmes de la nature, ou qui viennent plutôt de l'éternel auteur de la nature, Dieu »<sup>24</sup>. Rallié à la démocratie et à l'idée

23. A. E. Falconnet, 21 juillet 1834.

24. « La liberté et les lois », *L'Univers*, 4 décembre 1838.

**SIGNETS** **Gérard Cholvy**

d'une « république chrétienne » dès avant 1848, il accepte la Seconde République « non pas comme un malheur des temps, auquel il faut se résigner, mais comme un progrès qu'il faut défendre »<sup>25</sup>. Un ralliement dicté sans doute par des convictions mais aussi par l'intérêt supérieur de la religion et la priorité à donner à la question sociale. Il a retenu des leçons de Charles de Caux, qu'au-dessus de l'économie, il y a le social. Que le « nécessaire » appartient, de droit divin, à tout homme et que la vraie mesure de la richesse d'un pays est l'élévation de la notion du nécessaire. Dès 1835, d'autre part, il a lu le *Traité d'économie politique chrétienne* du légitimiste Alban de Villeneuve-Bargemont.

Deux textes importants jalonnent sa réflexion. Le 13 novembre 1836, à propos de « l'utilité possible » de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, Ozanam souligne que « La question qui divise les hommes de nos jours n'est pas une question de forme politique, c'est une question sociale, c'est de savoir si la société ne sera plus qu'une grande exploitation au profit des plus forts ou une consécration de chacun pour le bien de tous... ». Entre le libéralisme économique et le dirigisme étatique, il suggère déjà une troisième voie que le réformisme empruntera. Le second texte est le cours de droit commercial assuré à Lyon à partir du 16 décembre 1839 dans une chaire créée par le Conseil municipal. Dans la condition « nécessaire » du salaire de l'ouvrier figurent les frais d'éducation, pour lui-même et ses enfants, et la retraite. Le « taux réel » qu'impose le libéralisme conduit à regarder l'ouvrier comme « un instrument dont il faut tirer le plus de service possible au moindre prix », c'est « l'exploitation de l'homme par l'homme »<sup>26</sup>, l'esclavage ». Comment rétablir l'équilibre entre le « taux réel » et le « taux naturel » ? Démocrate mais libéral, Ozanam est plus réservé sur l'intervention de l'État que le légitimisme social. Il est hostile aux « tarifs », c'est-à-dire au dirigisme. Les travailleurs doivent s'organiser (ce que la loi interdisait alors depuis 1790) non en corporations mais en « associations libres »<sup>27</sup>.

25. *L'Ère Nouvelle*, 1<sup>er</sup> mars 1848.

26. La célèbre formule figurait dès 1828 dans l'exposé de la doctrine saint-simonienne rédigé par Bazard (réédition Rivière, 1924, p. 243). L'Archevêque de Cambrai, Mgr Giraud, l'emploie dans un mandement du 1<sup>er</sup> janvier 1845, trois ans avant le Manifeste communiste.

27. Amorce d'un grand débat au sein des catholiques sociaux. Il sera très vif un siècle après à la Semaine Sociale d'Angers (1935), la « corporation libre » étant opposée au corporatisme d'État fasciste.

Dans les circonstances extraordinaires (les crises) l'État doit intervenir et de même pour le repos dominical, le travail des femmes et des enfants. Ozanam se fait une haute idée de la charité qui est bien plus que l'aumône. Découvrant en chaque homme l'image de Dieu dans ses frères, elle est seule capable de fonder le règne de la justice, de concilier liberté et autorité. En 1848 son nom est « fraternité ».

J.-B. Duroselle a noté que, nommé en Sorbonne pour enseigner les littératures étrangères, Ozanam n'a pu poursuivre une réflexion de théoricien qui fit défaut, en 1848, parmi les catholiques sociaux, tous n'ayant pas les mêmes facultés d'analyse<sup>28</sup>.

Les aspects sociaux de la Révolution de 1848 ne prirent pas Ozanam au dépourvu. « Le malheur – écrit-il le 6 mars – est qu'il y a 17 ans, quand les ouvriers de Lyon posèrent ces questions à coup de fusils, le gouvernement vainqueur n'ait pas voulu s'en occuper... Maintenant il faut se précipiter ». « Les plus chrétiens se sont trompés en se croyant quitte envers le prochain quand ils avaient pris soin des indigents : comme s'il n'y avait pas une classe immense, non pas indigente mais pauvre, qui ne veut pas d'aumônes<sup>29</sup> mais des institutions »<sup>30</sup>. Il suggère de grands travaux, la colonisation, y compris les colonies agricoles<sup>31</sup>, le développement de l'instruction primaire. Dans l'*Ère Nouvelle* il propose un impôt progressif de 25, 10 et 5 % selon l'importance des revenus : « J'ai peur que, si la propriété ne sait pas se dépouiller librement, elle ne soit tôt ou tard violemment compromise. Je persiste à comparer la révolution de février à la chute de l'Empire romain, et je ne peux oublier que les barbares, ces prolétaires d'alors, forcèrent les anciens habitants de l'Empire au partage des terres... »<sup>32</sup>.

« Passons aux Barbares ! », c'est le 10 février 1848 – donc avant la révolution – qu'Ozanam avait lancé, dans un article du *Correspondant*, cette invitation aux catholiques. Ses recherches d'histoire y avaient conduit. Le thème se retrouvait cependant sous d'autres plumes. Le 28 juin 1847, à Rome, dans l'éloge funèbre d'O'Connell,

28. *Les Débuts du catholicisme social en France (1820-1870)*, Paris, 1951.

29. Est-ce une allusion, entre autres, au journal *L'Atelier* où le chrétien non-conformiste Corbon dénonçait l'aumône ? La correspondance d'Ozanam ne permet pas de le dire.

30. À A. Dufieux, 31 mai 1848.

31. Tout cela est dans l'air du temps et des pionniers sont à l'œuvre.

32. À A. Dufieux, 31 mai 1848.

**SIGNETS** **Gérard Cholvy**

le Père Ventura avait parlé de l'Église qui « baptisera la démocratie, cette héroïne sauvage... comme elle a déjà fait chrétienne la barbare ». « Quand je dis passons aux barbares, je ne dis pas passons aux radicaux, à ces radicaux dont... on s'effraie trop... Passons du côté des barbares, c'est-à-dire de la démocratie, pour aller au peuple au lieu d'épouser les intérêts... d'une bourgeoisie égoïste » et d'indiquer à son ami Théophile Foisset que Lacordaire et Maret pensent comme lui<sup>33</sup>. La Révolution, en ses débuts, lui parut rassurante. « Au fond, écrit-il à son frère Alphonse, leur devise : liberté, égalité, fraternité, c'est l'Évangile même. Rien n'est perdu si nous empêchons qu'on s'en écarte »<sup>34</sup>. Mais, dès le 27 avril il prévoit « un été bien orageux ». Lors de l'insurrection de juin, il paya de sa personne, accompagnant, avec Bailly et Cornudet, l'archevêque de Paris, Mgr Affre, à qui ils venaient de demander d'intervenir en médiateur. Arrivés au pont des Saints-Pères, étant en uniforme de gardes nationaux, ils le quittèrent à sa demande. On sait que, parvenu Place de la Bastille, l'archevêque fut tué, non point par les défenseurs de la barricade, ni par une balle perdue venant de la troupe, « mais d'un faubourien isolé, fanatique et surexcité » (Maurice Agulhon).

Il n'était dès lors pas facile de poursuivre le combat pour une démocratie chrétienne. Et pourtant « je ne crois à rien d'autre en politique »<sup>35</sup>. La majorité des élites religieuses, catholiques ou protestantes, rejoignent alors le Parti de l'Ordre. *L'Ami de la religion*, *L'Univers* attaquent *L'Ère Nouvelle*, « l'Erreur Nouvelle », dit Louis Veuillot, qui est accusé, par Montalembert, de confondre « le socialisme avec la démocratie »<sup>36</sup>. Le 25 mars 1849 Maret, Arnaud de l'Ariège et Ozanam écrivent à Pie IX pour justifier la ligne de conduite suivie par leur journal.

\*

Échec des espérances d'Ozanam sur le terrain religieux, comme dans le domaine politique et social : « Nous étions des serviteurs utiles » écrit-il à l'Italien Tommaseo (25 avril 1849). Le professeur

33. 22 février 1848.

34. 6 mars 1848.

35. À Th. Foisset, le 24 septembre 1848.

36. 24 octobre 1848. Christine Morel a soutenu, en 1976, devant l'École des Chartes, une thèse sur *Frédéric Ozanam et la Seconde République*.

*Frédéric Ozanam...*

doit se replier alors sur ses études, sa vie de famille, mais il n'oublie pas qu'il est confrère, et confrère actif, de Saint-Vincent-de-Paul. Sa santé, par ailleurs, est durablement compromise. Il donne sa dernière leçon en Sorbonne en avril 1852. De retour d'Italie, il meurt à Marseille le 8 septembre 1853.

« Tendrement épris » d'Amélie Soulacroix, la fille du recteur de l'Académie de Lyon, Frédéric Ozanam l'avait épousée, en l'église Saint-Nizier, le 23 juin 1841. Une fille, Marie, naîtra en 1845. Sur la conception qu'il se faisait d'un foyer chrétien, nous avons, outre sa correspondance, un chapitre « Les femmes chrétiennes » d'un cours donné en 1842. Il souligne l'égalité entre les époux « voilà ce qui rendait le christianisme lourd au monde païen, et, je le dis, voilà ce qui rend le christianisme lourd à nos contemporains »<sup>37</sup>.

Échec sans doute, et dans l'immédiat, si l'on excepte le développement spectaculaire de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, du vivant même de son plus lucide fondateur. Et ceci n'est pas rien puisque le contact avec les pauvres a permis la redécouverte de l'esprit de pauvreté et a fait de la société une « pépinière de catholiques sociaux » (J.-B. Duroselle) et le modèle de la sainteté du laïc au XIX<sup>e</sup> siècle. Les conférences constituent l'une de ces étapes majeures qui conduiront le Concile Vatican II à reconnaître l'autonomie des laïcs et la responsabilité des laïcs, au seul titre de baptisés. Sur la façon de témoigner de sa foi, Ozanam met en garde les confrères contre « un zèle impatient de faire des chrétiens » qui ne ferait « que des hypocrites » : « N'introduisons la religion dans notre entretien qu'au moment où elle y sera naturellement amenée, où elle viendra comme d'elle-même... Sachons attendre à cet égard les questions et les ouvertures qui ne manqueront pas de la part de ceux que nous visitons s'ils nous trouvent bons et affables »<sup>38</sup>. Précurseur, il le fut en politique, en manifestant sa préférence pour le pluralisme des options pour les catholiques. Il le fut, on l'a vu, dans l'Université en étant l'un des ouvriers de cet esprit de tolérance, bien exprimé dans l'hommage que lui rendit Lamartine : « Son orthodoxie, parfaite pour lui-même, était une charité parfaite pour les autres... On pouvait différer, on ne pouvait disputer avec cet homme sans fiel, sa tolérance n'était pas une concession, c'était un respect »<sup>39</sup>. Dans la

37. *La Civilisation au ve siècle*, t. 2, 14<sup>e</sup> leçon, 1862.

38. Assemblée générale de la Société du 2 août 1848 en l'église Saint-Sulpice.

39. *Cours familial de littérature*, t. III, sans date.

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Gérard Cholvy**

société industrielle qui se développait, il sut ne pas confondre progrès matériel et progrès moral.

Il y a des saints plus ou moins proches. Grand connaisseur de l'œuvre et de la correspondance de l'un des siens, M. Didier Ozanam, voit Frédéric comme « un homme comme vous et moi : inquiet, tourmenté, préoccupé de sa santé, de ses moyens d'existence, ... mais aussi un homme chaleureux, disponible, affectueux, bienveillant, d'un dévouement et d'une charité sans limite... plein d'humour et de délicatesse. Un homme surtout qui, dès le début livré à Dieu, se dépouilla peu à peu, des faiblesses humaines pour devenir de plus en plus transparent »<sup>40</sup>. Il aurait pu prendre pour devise « *Veritatem in caritate* », la vérité dans la charité.

Gérard Cholvy, né en 1932, professeur d'histoire contemporaine à l'université Paul Valéry (Montpellier-III) depuis 1962. A publié dans la collection *Être chrétien*, Le Seuil, sous la direction de F. Lebrun, *Être chrétien en France au XIX<sup>e</sup> siècle*. Co-auteur avec Y. M. Hilaire d'une *Histoire religieuse de la France contemporaine (1800-1988)*, Privat (1985-1988). Auteur d'un abrégé actualisé, *La Religion en France de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Hachette, 2<sup>e</sup> éd. augmentée.

40. *Desquisitio de vita et actuositate servus dei*, F. Ozanam, Congrégation pour la cause des saints, Rome, 1980. Travail très remarquable dû à M. Diebold, lazariste.

František HALAS

## Saint Adalbert et l'idée d'Europe

**L**E personnage de Saint Adalbert se dresse à la charnière des âges, tel le témoin de l'attente des grandes métamorphoses. En effet, le deuxième évêque du siège de Prague, fondé peu avant sa venue, vécut à une époque qui, tout en étant à bien des égards radicalement différente de la nôtre, lui ressemble pourtant d'une certaine manière. Comme la nôtre, elle marquait la fin du millénaire. La mystique des nombres est fascinante et... traîtresse. Envoûtés par elle, les hommes sont souvent disposés à prêter aux événements le sens que ceux-ci n'ont pas. Toujours est-il cependant que les contemporains de l'évêque Adalbert ressemblaient, sans aucun doute, aux hommes d'aujourd'hui par l'inquiétude qui alors tout comme de nos jours, naissait et naît des craintes et espérances portées à un degré inhabituel par rapport à d'autres temps. Celui qui vous parle ne saurait dire si ces états d'âme sont les conséquences subjectives d'une vie vécue autour de la date marquée par trois zéros ou bien le reflet d'une réalité objective : il n'a qu'à constater le fait.

Adalbert est mort le 23 avril 997. Il appartient donc entièrement aux saints du premier millénaire du christianisme. Toutefois, la connaissance de la date de mort, à un jour près, chez les saints de ces temps révolus, est plutôt exceptionnelle. Et nous qui mémorons le millénaire adalbertien, nous pouvons prendre ce signe comme symbole de la double importance de la personnalité de l'évêque de Prague. Par sa mort de martyr, Adalbert est, dans la conception chrétienne, *né pour le ciel* : à son époque, on ignorait l'existence des procès de canonisation compliqués, il fut donc immédiatement

**SIGNETS** *František Halas*

reconnu comme saint et le fait que sa nouvelle gloire se soit propagée très vite est prouvé par l'existence, avant même la date magique de l'an 1000, d'une première église placée sous son vocable : elle fut érigée à Affile, en Italie. En même temps, l'exacte connaissance de la date du martyr qui témoigne de la foi au Christ d'Adalbert, met celui-ci en pleine lumière de l'histoire et montre combien ce saint de l'Église catholique est un personnage important de l'histoire tchèque et européenne.

La participation personnelle du Pape aux manifestations du millénaire en 1997 rehausse l'éclat de cette solennité et met en valeur son importance. Celle-ci est d'abord d'ordre religieux, et nous ne manquerons pas d'entendre, de la bouche du Saint Père, l'appréciation ou l'évaluation la plus compétente d'Adalbert, le saint. Pour ma part – et à condition que l'on admette qu'il est difficile, dans le cas de ce personnage, de séparer l'aspect de sainteté de celui de l'importance historique – je me permettrai de vouer mon attention au dernier de ces deux aspects.

On a l'habitude lors des manifestations accompagnant les fêtes des personnalités d'importance historique, de rechercher les analogies entre leur époque et les temps présents, d'actualiser leur rayonnement en se posant des questions sur le sens de leur message pour l'humanité contemporaine. On dirait que saint Adalbert se prête, plus qu'aucun autre, à des réflexions de ce genre : dans son cas les analogies surgissent d'elles-mêmes.

La première tient au moment de sa vie, dans cette fin du millénaire qui, comme j'ai déjà pu le rappeler, fut une époque de crise marquée par des craintes et espérances exacerbées, mais aussi par des efforts ayant pour but la recherche des vraies valeurs et certitudes. Une autre analogie, très frappante, par rapport à notre temps, est le fait que, parmi ces valeurs, ces certitudes recherchées en général et par Adalbert en particulier, ait figuré l'idée de l'unité européenne.

Ne confondons cependant pas analogie et identité. Entre la fin du premier et du deuxième millénaire les différences sont, naturellement, considérables : l'Europe, dans la vision de l'Empereur Otton III, dans celle du Pape Sylvestre II et dans celle de leur ami Adalbert, fils de Slavník, est bien différente de l'Europe de Maastricht. En dépit de cela, toutes les deux présentent des points communs. L'universalisme actuel diffère de l'universalisme chrétien d'alors. L'Europe elle-même fait, aujourd'hui, partie d'un grand tout – de l'univers, pour ainsi dire – ou bien elle y cherche sa place. Elle ne peut pas renier, il est vrai, ses racines chrétiennes, mais celui-là même qui

---

### *Saint Adalbert et l'idée d'Europe*

tiendrait à continuer à l'appeler *chrétienne* sait que cet adjectif est chargé de connotations différentes de celles des temps jadis et cela aussi du fait que le christianisme, sans avoir pour autant changé sa substance, agit et rayonne dans un monde différent de celui d'il y a mille ans, donc différemment.

En pleine connaissance de toutes ces différences, on peut toujours considérer le personnage de saint Adalbert comme une puissante source d'inspiration pour notre temps :

a) en tant qu'érudit ayant un sens aigu de l'importance de la culture qui unit les individus et les nations et constitue un moyen privilégié pour apaiser les conflits, nés des intérêts matériels et aboutissant à des guerres et massacres de toute sorte ;

b) en tant qu'homme doué de perspicacité politique et qui fut pleinement conscient de l'importance de l'idée d'une *Europe* comme unité supranationale ;

c) en tant que chrétien, finalement, conscient de la priorité qui revient aux valeurs spirituelles et morales dans l'édification de toute grande œuvre, valeurs qui, forcément, doivent être à la base de la construction de ce que nous appelons *Europe*.

Malgré toutes les métamorphoses subies, depuis la mort du saint, par le monde, le continent européen et la patrie d'Adalbert, aucun des principes qui furent poursuivis par notre grand compatriote n'a perdu de sa valeur.

D'autre part, la règle qui veut qu'on ait toujours du mal à faire accepter les idées de grande envergure, valait également pour Adalbert. Les paroles de Jésus affirmant qu'*aucun prophète n'est bien reçu dans son pays*, s'appliquent à merveille et de façon surprenante au destin de l'évêque de Prague. En effet, par deux fois, Adalbert se vit forcé de quitter le diocèse confié à sa responsabilité de pasteur parce qu'il ne parvint pas à surmonter la barbarie des us et coutumes de ses ouailles qui, alors, ne furent chrétiennes que de nom. La troisième fois, l'entrée dans sa patrie lui fut ouvertement interdite, au moment où les résistances contre les efforts déployés par l'évêque en vue d'une réforme religieuse rejoignirent les raisons d'État : pour parler clair, au moment où le duc de Bohême Boleslas II, pour s'assurer le pouvoir dans le pays, s'engagea dans une lutte sanglante contre la famille de l'évêque. Adalbert lui-même, devint *persona non grata*.

Mais, pour autant, convient-il de taxer d'échec l'aboutissement des tentatives de l'évêque de Prague ? Si tel est le cas, il s'agit toujours, et même pour son pays, d'une faillite de courte durée. Les

**SIGNETS** *František Halas*

semailles d'Adalbert levèrent, la moisson en revint à d'autres. Ses compatriotes mirent longtemps à le comprendre et à l'apprécier. Mieux vaut tard que jamais et l'estime et la reconnaissance des Tchèques des générations postérieures à ces événements, de ceux qui vénèrent l'évêque comme un des grands saints patrons de leur pays, se situent aux antipodes de l'ingratitude de ses contemporains. Avec le temps, cette reconnaissance alla toujours grandissant et les manifestations actuelles en rendent un éloquent témoignage.

En son temps, cependant, Adalbert réussit – en apparence – mieux à l'étranger que dans son pays. Pour le rôle qu'il joua dans la naissance de l'idée d'unité européenne, les deux dernières années de sa vie sont d'une importance considérable. N'ayant pu rentrer à Prague, l'évêque les passa à voyager à travers l'Europe. Il demeura quelque temps à la cour de Hongrie où il donna la confirmation au futur roi, Saint Étienne. Le printemps de l'année 997 le voit en Pologne. De là, après s'être mis d'accord avec le souverain du pays, Boleslas le Téméraire, Adalbert se rend en mission auprès des tribus païennes en Prusse. Et c'est là que *la couronne de martyr* l'attend...

La période qui se situe entre les séjours en Hongrie et en Pologne le voit à Rome et à Mayence. Dans ces deux villes, l'évêque de Prague se tenait aux côtés du jeune empereur Otton III avec qui il devait se lier d'une solide amitié. La part qui revient à Adalbert dans l'élaboration de la notion de la *renovatio imperii Romanorum* est sans aucun doute considérable. L'évêque exilé a pu exercer une influence remarquable sur l'entourage de l'Empereur, aussi bien sur le métropolitain de Mayence, l'archevêque Willigis, que sur Gerbert d'Aurillac, le futur pape de l'an 1000 – Sylvestre II. Et ce fut toujours grâce à l'ascendant d'Adalbert que Otton III et ses collaborateurs englobèrent dans leur plan de rénovation la christianisation de l'Europe de l'Est par des missions pacifiques et la fondation de nouveaux sièges épiscopaux. Ainsi, l'Europe devait s'étendre et s'étendait vers l'Est. Les généreux projets d'Adalbert devaient – comme résultats immédiats de ses efforts – après la mort du saint, aboutir à la fondation des sièges métropolitains à Gniezno en Pologne et à Ezstergom en Hongrie. Ajoutons que le propre siège d'Adalbert devait attendre trois cent cinquante ans avant de devenir province ecclésiastique autonome ; l'évêché de Prague ne fut élevé à l'archevêché qu'en 1344. C'est là une autre conséquence de l'incompréhension des compatriotes d'Adalbert à son égard de son vivant.

---

*Saint Adalbert et l'idée d'Europe*

Il est certain qu'Adalbert aimait sa patrie. Toujours est-il qu'il refusait de se laisser enchaîner par l'étroitesse de ses intérêts. Au nationalisme il préférait l'universalisme, pendant sa vie. Et à sa mort ? Il se fit tuer pour ne pas tuer. On n'a pas besoin d'être chrétien pour comprendre la portée inspiratrice de telles attitudes pour l'Europe, telle que nous nous proposons de la construire, dès maintenant.

František X. Halas, historien, spécialiste des pays tchèques au XVIII<sup>e</sup> siècle, ambassadeur de la République tchèque auprès du Saint-Siège, a traduit avec sa femme *La Bible de Jérusalem* en tchèque. Rédacteur en chef de l'édition tchèque de *Communio*.

*Communio, n° XXIII, 3 – mai-juin 1998*

Jacques PERRIER

## **L'abbé Stock (1904-1948)**

*À l'occasion du cinquantième anniversaire de la mort de l'abbé Stock, Monseigneur Jacques Perrier rappelle les circonstances dans lesquelles il fut, en pleine guerre – et jusqu'à la fin de sa vie – un témoin de la paix. Il tient à lui rendre justice dans un portrait qui permet de mieux comprendre l'audace et la profondeur de son ministère de prêtre.*

### **De l'Allemagne à la France, d'une guerre à l'autre**

Né à Neheim (Rhénanie), en 1904, dans une famille modeste, Franz Stock eut une enfance marquée par la guerre de 14 et par la pauvreté ; aîné de 9 enfants, il dut travailler pour payer ses études. Dès son entrée au séminaire de Paderborn, il apprend à connaître la France en participant au Congrès pour la paix organisé par Marc Sangnier<sup>1</sup>, à Bierville, en 1926. Dès lors et jusqu'à sa mort, Stock voudra être un pont, un artisan de paix entre la France et l'Allemagne : il fut le premier Allemand à entrer dans les Compagnons de saint François, fondés par Joseph Folliet<sup>2</sup> en 1927, il fut le premier

1. Marc Sangnier (1873-1960), animateur en France de la démocratie chrétienne et fondateur du *Sillon* (1899), député de Paris (1919-1924 et 1946).

2. Joseph Folliet (1903-1972), fondateur des compagnons de saint François (1927), cofondateur de la JOC, de la *Vie catholique illustrée*, du mouvement Pax Christi, expert au Concile Vatican II, ordonné prêtre à 65 ans (1968).

---

## *L'abbé Stock*

séminariste allemand, depuis la guerre, à suivre plusieurs séminaires d'études à l'Institut Catholique de Paris.

Un an après son ordination, l'abbé Stock est réclamé par le cardinal Verdier, archevêque de Paris, comme recteur de la paroisse allemande, tâche qu'il remplit de 1934 à 1939. De retour en France après l'armistice de 1940, il reprend sa mission de curé, à laquelle s'ajoute l'aumônerie des prisons parisiennes : Cherche-Midi, Fresnes, La Santé. L'abbé Stock voit défiler dans ces prisons des milliers de résistants ou d'otages : les uns sont libérés, d'autres sont transférés dans des camps ; plus d'un millier d'entre eux furent condamnés à mort et Stock les accompagna jusqu'à la dernière heure. Parmi eux, d'Estienne d'Orves et Gabriel Péri, « Celui qui croyait au ciel, celui qui n'y croyait pas. »

À La Libération, Stock fut emmené en captivité comme citoyen allemand. Un an après, tout en gardant son statut de prisonnier, il devint supérieur du séminaire le plus original qui existât jamais : le « séminaire des barbelés ». Dans un camp de prisonniers, près de Chartres, un millier de jeunes hommes reprirent leurs études interrompues par la guerre, pour se préparer au sacerdoce.

Quand tous les séminaristes furent rentrés en Allemagne, Franz Stock resta à Paris pour relancer la paroisse allemande. Épuisé par son ministère auprès des prisonniers et surtout des condamnés à mort, il mourut d'une maladie de cœur le 24 février 1948. Enterré d'abord au carré pénitentiaire de Thiais, son corps fut transféré en 1963 dans une église à Chartres<sup>3</sup> où, depuis, viennent se recueillir de nombreux pèlerins.

Monseigneur Roncalli, nonce à Paris au temps du séminaire des barbelés, lui rendit hommage le jour de ses obsèques dans une formule que, devenu pape, il reprit avec insistance : « Le prêtre Stock – Nous l'avons dit le jour de son inhumation où Nous avons donné l'absoute – ce n'est pas seulement un nom, c'est un programme ». Et le pape Jean-Paul II, au cours d'un voyage en Allemagne, le cita parmi les douze personnalités (dont dix sont canonisées) qui illustrent l'histoire de la sainteté en ce pays.

Cinquante ans après la mort de Stock (1948-1998), son nom même est ignoré. Et si quelques lecteurs ont été bouleversés par les ouvrages<sup>4</sup> qui lui ont été consacrés, il demeure inconnu, même des

3. Il s'agit de l'église Saint Jean-Baptiste de Rechèvres.

4. René Closset : *Franz Stock, l'aumônier de l'enfer*, 1<sup>re</sup> édition Salvator,

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Jacques Perrier**

milieux catholiques formés et informés. Oubli scandaleux... qu'il est urgent de réparer.

**L'aumônier de l'enfer**

Dans les prisons de la Gestapo se trouvaient des hommes de conviction : catholiques, juifs, communistes, républicains anticléricaux. Stock se dépensait auprès de tous et gagnait la confiance de chacun malgré la suspicion première, car il représentait la puissance ennemie ; était-il prudent de lui parler ? Était-il vraiment prêtre ? Le miracle qu'il accomplit des milliers de fois, de son vivant, c'est d'avoir désarmé des préventions légitimes. Il connut quelques échecs auprès des détenus qui restèrent trop peu de temps pour apprendre à le connaître. Mais pour la plupart des autres, mêmes les plus éloignés de la foi, il fut le compagnon des heures suprêmes, veillant avec eux, assis à côté d'eux dans les camions de la mort, se plaçant en face d'eux, derrière le peloton d'exécution, pour qu'ils voient jusqu'au bout un visage ami. Tant d'émotions – tant de risques aussi pour transmettre des nouvelles aux familles – se payèrent de sa mort prématurée : lui, le randonneur infatigable, l'homme de la communion, il mourut à quarante-trois ans, dans la solitude. Alors que des résistants comme Edmond Michelet avaient pour lui un véritable culte, ceux qui ne l'ont pas connu en de telles circonstances ignorent tout de lui. Pourquoi cette indifférence, cet « oubli » de l'histoire ?

Bien des explications sont possibles. Très vite après la guerre, les Français eurent envie (et besoin) de penser à autre chose : la reconstruction du pays et, hélas, la guerre froide. « C'était quand même un Allemand ». Il n'accomplit aucun acte héroïque : aucune évasion spectaculaire ne peut être mise à son actif. Impossible de tourner un film sur lui, à moins d'être Besson et d'avoir un texte écrit par Bernanos. Il n'a pas laissé de mémoires : seulement un cahier, longtemps annexé par une personne possessive, où il notait l'essentiel de ses rendez-vous avec les prisonniers. Quand l'Allemagne et la France recommencèrent à s'intéresser à la période de la guerre, Franz Stock n'était plus là : son tort est d'être mort trop tôt, avant la télévision.

2<sup>e</sup> édition, Fayard, 1982. Raymond Loonbeck : *Franz Stock, la fraternité universelle*, DDB, 1964.

## Un simple prêtre

Stock n'est pas entré dans la légende populaire parce qu'il ne fut ni un homme de guerre, ni un homme de parti. Ses sentiments anti-nazis ne se sont jamais démentis, mais il n'en faisait pas étalage. D'un bout à l'autre de sa vie, il voulut seulement être prêtre.

Pour lui, tout homme était un frère. Pour le prisonnier, pour le condamné, il faisait tout ce qui était en son pouvoir : lui donner le réconfort de la foi ou, à tout le moins, quelques signes d'humanité. Le Père Damien est allé chez les lépreux et il mourut de la lèpre. Franz Stock est allé dans les prisons et il n'en est pas sorti. Librement, il a côtoyé la mort sans autre arme que sa mission de prêtre. Comme le Serviteur, il a pris sur lui les souffrances d'une multitude de détenus. Son sacrifice n'avait pas été inutile puisqu'il avait donné la paix, et même la joie, à beaucoup d'entre eux. « Il me semblait, quand il entrait dans ma cellule, que c'était le Christ lui-même qui venait à moi, écrit l'un d'eux <sup>5</sup>.

Ce qui est donc en question dans l'anonymat de Stock, c'est le sens même d'un simple ministère de prêtre, la consistance qui lui est propre, lors même qu'il est vécu dans des circonstances exceptionnelles : loin d'en faire un héros, elles le dénudent de toute dimension spectaculaire. Pour qu'il vaille la peine de parler d'un prêtre, faut-il que s'y ajoute ce quelque chose de plus qui le rapproche des catégories mondaines ?

Cinquante ans après la mort de l'abbé Stock, il faut lui rendre justice, ainsi que l'a fait Joseph Folliet dans sa préface au livre du Père Closset <sup>6</sup> : « Comme Français, comme homme et comme chrétien, nous lui devons un triple hommage ».

## Le sens de toute une vie

Mais, si courageuse qu'ait été son attitude durant la guerre, il ne faudrait pas réduire la vie de Stock à cette seule période. Si nous regardons son parcours d'ensemble, nous pouvons remarquer deux traits admirables et stimulants pour notre propre vie. Dès 1926, Stock est militant de la paix (sans être politiquement pacifiste) et de

5. Jean-Baptiste Biaggi, déporté-résistant, témoignage inédit (Jacques Perrier, *L'Abbé Stock*, Éd. du Cerf, 1998).

6. Voir la note 4.

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Jacques Perrier**

la réconciliation franco-allemande. A-t-il échoué ? Ses amis et lui-même n'ont pas empêché la guerre. Mais parce que, des deux côtés du Rhin, les hommes avaient commencé à penser autrement qu'en termes de conflits inévitables à rythme plus ou moins rapproché, un mouvement comme Pax Christi put voir le jour dès les lendemains de la guerre, la réconciliation franco-allemande put s'opérer en moins d'une génération. Et plusieurs des grands « Européens » ont reconnu en Stock un des pionniers les plus efficaces d'un tel rapprochement.

Par ailleurs, sa vie ne s'arrête pas en août 1944, avec le dernier fusillé du Mont Valérien. Moins d'un an plus tard, il devient supérieur de séminaire, « le séminaire des barbelés ». L'Armée française qui accepte le principe de ce regroupement original ne pouvait admettre comme responsable qu'un prêtre ayant manifesté une allergie totale au nazisme et, cependant, allemand, puisqu'il fallait former des prêtres allemands : Stock était l'homme de la situation. Le choix était donc d'une parfaite logique, mais la mission des plus éprouvantes. Comment un homme, déjà exténué, pouvait-il trouver les forces suffisantes pour mener à bien la direction d'un séminaire dans des conditions aussi défavorables, avec de jeunes hommes sous-alimentés, frigorifiés et moralement abattus ? Certes Stock fut aidé par l'évêque de Chartres et par son secrétaire, par l'abbé Rhodain et son adjoint, par plusieurs officiers qui avaient compris la grandeur de l'entreprise. Mais l'âme du séminaire, ce fut l'abbé Stock : il reste aujourd'hui assez de prêtres allemands, pour lui rendre ce témoignage.

À l'inverse de bien des hommes qui, après une conduite héroïque, semblent s'endormir sur la réputation que leur vaut un passé glorieux, ce qui est admirable dans la vie de Stock, c'est sa capacité de s'adapter à des situations nouvelles. « C'est l'appel à la sainteté que nous jette la Providence par la voix de l'histoire. » ... Tel est le dernier message qu'il laisse à ses séminaristes dans son discours d'adieux. Recteur de la paroisse allemande avant la guerre, « aumônier de l'enfer », supérieur de séminaire : il vécut ces trois phases de sa vie avec le même naturel. Disons plutôt : avec la même grâce. Rendons grâce.

Jacques Perrier, né en 1936, a été ordonné prêtre en 1964. Aumônier et directeur CEP de 1964 à 1979, curé de Notre-Dame de Paris, directeur de la catéchèse et de la pastorale liturgique, il est évêque de Tarbes depuis 1997. Auteur de diverses publications, dont des *Parcours catéchétiques*, et de *L'Abbé Stock* (1904-1948), Éd. du Cerf, Paris, 1998.

Olivier BOULNOIS

## Réflexions sur le Pacte d'Intérêt Commun

### I. Les faits.

Un projet de loi est actuellement à l'étude en France, pour permettre la création d'un Contrat d'Union Civile (rebaptisé PIC, Pacte d'Intérêt Commun). Ce contrat serait ouvert à tous les concubins ou groupes de deux personnes, quel que soit leur sexe. Il leur donnerait accès à la plupart des droits résultant du mariage (communauté de biens, solidarité économique, droits accordés par la législation, la réglementation et les conventions collectives aux concubins, sauf le droit à l'adoption), mais il n'en impliquerait pas tous les devoirs (communauté de vie, éducation et subsistance des enfants). Même si le PIC a été habilement présenté comme ouvert aux couples de toutes sortes, y compris les couples d'amis ou d'hétérosexuels, l'objectif du projet est principalement de donner un statut juridique au couple homosexuel. Le lobby homosexuel en est d'ailleurs le principal défenseur.

Un second projet devrait être bientôt discuté au parlement européen. Inspiré du cas de la Hollande, il permettrait de transférer au couple homosexuel l'autorité parentale. Dans ce pays, depuis le 1<sup>er</sup> janvier, « le parent et le partenaire dépourvu du statut de parent peuvent se faire attribuer l'autorité parentale sur l'enfant, ce qui a pour effet de faire naître certains rapports entre l'enfant et le partenaire, par exemple l'obligation alimentaire, ou la possibilité de porter le nom patronymique du partenaire dépourvu du statut de parent. En matière de droits de succession, l'enfant est alors assimilé à un

**BRÈVES** \_\_\_\_\_ **Olivier Boulnois**

enfant légitime du partenaire n'ayant pas le statut de parent» (brochure du ministère de la justice néerlandais, cité par *Le Monde*, 17.1.98, p. 1).

Le troisième étage du projet est un objectif poursuivi par la communauté homosexuelle néerlandaise: «Pour l'instant, les couples homosexuels n'ont toujours pas le droit d'adopter un enfant». «Aussi la communauté gay considère-t-elle qu'il s'agit du dernier combat à mener pour une reconnaissance totale "Encore ce pas à accomplir, et nous y sommes", a déclaré jeudi l'échevin chargé de l'émancipation homosexuelle en mariant Willem et Henri» (*Ibid.*).

Le statut du pays le plus «libéral» de la communauté européenne tendant à s'appliquer aux autres, ce cas spécifique pourrait devenir une règle communautaire européenne. Il suffit déjà d'aller à l'étranger pour profiter de ses effets.

**II. Remarques de méthode.**

L'objet de ces remarques n'est pas de porter un jugement moral sur des personnes, ni de pleurnicher sur le déclin des valeurs. Celles-ci, depuis qu'elles existent, c'est-à-dire depuis Nietzsche et le néo-kantisme, n'ont cessé de se dévaluer. C'est normal: les valeurs sont faites pour se dévaluer. Il ne s'agit pas non plus de crier à l'effondrement de la société. L'expérience montre que la cohérence des sociétés humaines résiste aux pires chocs et se recompose d'une autre manière. Mais il s'agit, devant une alternative morale et politique, d'examiner la meilleure ou la moins mauvaise décision: la plus rationnelle et la plus bienfaisante. C'est, en l'occurrence, le lien entre christianisme et rationalité qui fonde notre devoir de nous exprimer sur ce point. On ne peut oublier ici les nombreuses victimes que la libéralisation de notre société a produites. N'a-t-on pas confondu la liberté avec la satisfaction de demandes ponctuelles qui ne peuvent que nuire à la liberté commune? L'intention était d'accroître la liberté des acteurs sociaux, mais jusqu'à quel point cette liberté n'est-elle pas devenue formelle, vide, mortelle?

**III. Réflexions.**

1. La difficulté est d'abord de reconnaître socialement la relation sexuelle. Pourquoi avoir tant insisté sur la mystique du couple, sub-

---

## *Réflexions sur le Pacte d'Intérêt Commun*

stitué à la famille, comme si la sexualité n'avait rien à voir avec la parenté? Pour quelles raisons (autres que pragmatiques) vouloir à tout prix une reconnaissance sociale autre que le mariage?

2. Il n'est pas question, dans ces lignes, de critiquer *moralement* l'homosexualité. Il s'agit là d'une décision individuelle, d'un projet de vie privé. Mais il s'agit d'argumenter *politiquement* à propos des formes *juridiques* que celle-ci prendrait. En effet, si l'homosexualité est vieille comme le monde, il y a là un projet totalement neuf: lui donner un statut juridique, la proposer comme modèle social, passer de l'orientation de vie individuelle à la reconnaissance collective.

3. On peut s'interroger sur les préjugés métaphysiques qu'implique cette vision du droit et de l'Etat. D'un Etat qui ne tient pas compte de la nature humaine (sexuée), mais qui ne considère que des libertés sans corps. D'où vient cette haine de notre nature et de notre chair? D'où vient ce rejet de notre naissance?

4. Une société ne peut ignorer ce qui la fonde et ce qui lui donne des membres. Une société démocratique est fondée sur le consentement individuel de chacun de ses membres, sur son adhésion au pacte social et sa participation aux consultations électives. Mais l'individu libre et électeur est une denrée qui ne va pas de soi et qui n'est pas immédiate: il faut qu'il naisse et qu'il soit éduqué avant de devenir autonome. Les deux points que présuppose l'Etat moderne sont donc la famille et l'éducation. Ce n'est pas un hasard si, dans notre société dite libérale, la crise de la famille, le rejet de l'école et le refus du pacte social vont du même pas. Un Etat qui se désintéresse de ce qui lui donne des membres scie la branche sur laquelle il est assis. Il organise d'une main l'éclatement de la société alors qu'il lutte de l'autre pour sa cohésion.

5. Ainsi, la société est formée non pas d'individus, mais de familles (Claude Lévi-Strauss, *Histoire de la famille*, I, *Préface*) – d'où lui viennent les individus et par où s'organise sa pérennité. Qu'entendons-nous par famille? La forme que prend la relation triangulaire père-mère-enfant, l'articulation entre paternité, maternité et filiation. Sa forme la plus solide et la plus efficace est celle du mariage parental, où la paternité et la maternité sont elles-mêmes associées. Or le PIC renforce le mouvement centrifuge de destruction sociale, en considérant qu'il n'y a pas de modèle parental, en impliquant qu'il n'y a pas de lieu privilégié pour former ses membres les plus fragiles, les enfants.

**BRÈVES** \_\_\_\_\_ **Olivier Boulnois**

6. Il ne se préoccupe pas un instant des troubles que cela peut induire sur la psychologie et la formation de la personnalité des enfants. On sait à quel point l'image du père et de la mère permettent la construction de la personnalité. L'origine sexuée et la différence des générations sont deux aspects de la filiation, deux repères essentiels qui permettent à l'enfant de se reconnaître dans sa différence. L'on ne peut même pas imaginer comment se construirait le psychisme d'un enfant dans une société où l'une de ces *images* serait absente, ou dédoublée en deux partenaires de même sexe. On s'étonne de voir comment les adultes organisent les rapports humains selon leur propre volonté et la projettent sur des enfants, sans se soucier de la liberté de l'enfant, de ses désirs et de son droit au bonheur. S'il y a un droit à la différence, il faut le reconnaître aussi (et même d'abord) à l'enfant qu'il constitue comme autre, et donc comme libre.

7. Un tel PIC introduit une égalité formelle (juridique) entre les familles et les partenaires du contrat. Mais, classique paradoxe libéral, il établit du même coup une inégalité réelle entre les familles, pénalisées par la charge d'élever des enfants, et les partenaires de ce contrat, qui n'en ont pas. « Entre le fort et le faible, c'est la liberté qui opprime et la loi qui affranchit. » (Lacordaire)

8. La logique de ce projet est en réalité l'« économisme » sauvage (caricature de libéralisme) : il n'y a pas plus de différence entre les citoyens et leurs formes d'association qu'entre les consommateurs dans un supermarché. L'individualisme repose ici sur l'intérêt, le « commun » étant réduit à la somme des intérêts du plus grand nombre, ou à la non-objection d'une majorité dont les intérêts immédiats et divers ne sont pas lésés. C'est aussi Orwell, 1984 : « Les gens du peuple, comme les animaux, sont libres » : ils peuvent faire n'importe quoi, et le moyen d'assurer leur sujétion est de les asservir à leurs besoins immédiats. Il est surprenant qu'on donne à ce projet des colorations sociales...

9. Je vois déjà les objections qu'on va opposer à ces remarques : retour à l'ordre moral. Mais n'a-t-on pas le droit de demander si la liberté consiste en droits illimités, affranchis de tout devoir, de tout interdit, et donc de toute civilisation ? Rechercher ce que signifie ce nouveau pouvoir de l'homme sur lui-même serait-il anti-démocratique ? S'interroger sur ce qui constitue l'homme par la filiation et par l'ordre symbolique serait-il interdit ? Faut-il taxer d'obscuran-

\_\_\_\_\_ ***Réflexions sur le Pacte d'Intérêt Commun***

tisme celui qui s'enquiert des conséquences de telles décisions sur la communauté humaine, et pour toutes les générations à venir?  
– Messieurs les censeurs, tirez les premiers.

10. On parle de cohésion sociale, mais on organise l'émiettement de la société en multiples ghettos. On parle de tolérance, mais la réalité qui se cache sous ce slogan est l'indifférence. Notre liberté est-elle d'être toujours plus indifférents les uns aux autres? Ou bien d'être reconnus, respectés dans notre identité, qui repose sur une altérité inouïe?

Olivier Boulnois, marié, quatre enfants. Maître de conférences à l'École Pratique des Hautes Études, Membre de l'Institut universitaire de France. Dernier ouvrage paru : *Duns Scot, La Rigueur de la charité*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

# COMMUNIO

## REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

*pour l'intelligence de la foi*

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Vincent CARRAUD. Rédacteur en chef : Isabelle LEDOUX. Rédacteur en chef-adjoint : Corinne MARION. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Jean MESNET.

### *CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS*

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rouen), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Marie-Christine Gillet-Challiol, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Strasbourg), Serge Landes, Isabelle Ledoux, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

### *COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS*

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Philippe Cormier (Nantes), Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Michel Dupouey, Irène Fernandez, Jean Greisch, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Patrick Le Gal, Marguerite Lena, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Jean Mesnet, Xavier Tilliette (Rome et Chantilly), Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

**Rédaction :** ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: (1) 42.78.28.43, fax : (1) 42.78.28.40.

**Abonnements :** voir bulletin et conditions d'abonnement en fin de numéro.

**Vente au numéro :** Consultez la liste des libraires dépositaires en fin de numéro.

## BULLETIN D'ABONNEMENT

### À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

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

pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur  
 pour la **Suisse** : « Amitié Communio », monastère du Carmel, CH 1661, Le Pâquier  
 pour le **Canada** : PERIODICA CP 444 OUTREMONT QC. H2V1E2 114 \$ + Taxes (avion économique)  
 130 \$ + Taxes (avion prioritaire)

\_\_\_\_\_

Nom du bénéficiaire *Écrire en majuscules - Une lettre dans chaque case*

\_\_\_\_\_

Adresse complète

\_\_\_\_\_

Code postal Ville et pays

OUI, je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour  
 un an ou  deux ans.

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

Je parraine cet abonnement au prix préférentiel de : Pour la Belgique : 1 775 FB ; la Suisse : 80 FS ; la France et les Autres pays : 280 FF. (L'offre de parrainage est limitée à un premier abonnement d'un an.)

Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :

Nom ..... Adresse .....

Montant du règlement à joindre\* ..... par chèque  
 bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Date : ..... Signature :

### TARIFS ABONNEMENT

Un an (six numéros)  
 Le numéro : **65 FF** en librairie

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
<b>France</b>	Normal	340 FF <input type="checkbox"/>	625 FF <input type="checkbox"/>	Communio, CCP - 18676 - 23 F Paris 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris
	Soutien	425 FF	795 FF	
<b>Belgique</b>	Normal	2 150 FB	3 950 FB	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	2 675 FB	5 025 FB	
<b>Suisse</b>	Normal	95 FS	175 FS	« Amitié Communio », monastère de Carmel, CH 1661 Le Pâquier CCP 17-3062-0 Fribourg
	Soutien	120 FS	225 FS	
<b>Autres pays (par avion)</b>	Économique	380 FF	710 FF	Communio 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris
	Prioritaire	420 FF	785 FF	
	Soutien	430 FF	810 FF	

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

Dépôt légal : avril 1998 – N° de CPPAP : 57057 – N° ISBN : 2-907212-71-0 –  
N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 – Directeur de la publication :  
Olivier Boulnois – Composition : DV Arts Graphiques à Chartres – Impression :  
Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 2761.