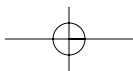
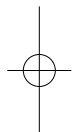
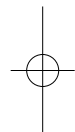
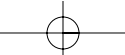
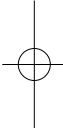
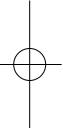


FACE AU MONDE



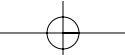
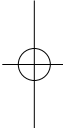
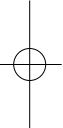


REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

FACE AU MONDE

« Désormais, je ne suis plus dans le monde ; eux restent dans le monde, tandis que moi je vais à toi. Père saint, garde-les en ton nom que tu m'as donné, pour qu'ils soient un comme nous sommes un. Lorsque j'étais avec eux, je les gardais en ton nom que tu m'as donné ; je les ai protégés et aucun d'eux ne s'est perdu, sinon le fils de perdition, en sorte que l'Écriture soit accomplie. Maintenant je vais à toi et je dis ces paroles dans le monde pour qu'ils aient en eux ma joie dans sa plénitude. Je leur ai donné ta parole et le monde les a haïs, parce qu'ils ne sont pas du monde, comme je ne suis pas du monde. Je ne te demande pas de les ôter du monde, mais de les garder du Mauvais. Ils ne sont pas du monde, comme je ne suis pas du monde. Consacre-les par la vérité : ta parole est vérité. Comme tu m'as envoyé dans le monde, je les envoie dans le monde. Et pour eux, je me consacre moi-même, afin qu'ils soient eux aussi consacrés par la vérité. »

Évangile selon saint Jean, 11-19



Sommaire

ÉDITORIAL

Nicolas AUMONIER : **Suivre le Christ plutôt que l'opinion**

9 L'opinion manque souvent la Bonne nouvelle apportée par le Christ. Les appels à la démission adressés à Jean-Paul II souffrant, ou au changement adressés à Benoît XVI méconnaissent la liberté qu'apporte le Christ, seul point de départ de toute connaissance et de toute action vraies dans ce monde.

THÈME

Nicolas AUMONIER : « **Dans le monde** » sans être « **du monde** » :
quelques réflexions théologiques
au service d'une action chrétienne

13 Saint Jean distingue dans un ordre d'exigence croissante « être engendré de Dieu », « être né de Dieu », « être de Dieu », « être de la vérité ». La seule manière chrétienne d'être dans le monde est d'être en communion étroite et continue avec le Christ. Ce n'est qu'en partant de cette communion que le chrétien peut témoigner du salut que le Christ donne au monde.

Étienne MICHELIN : **Le « monde » au second Concile du Vatican**

27 Comment l'Église catholique en Concile a-t-elle peu à peu élaboré sa conscience d'elle-même et sa conscience du monde ? Un parcours linéaire de cette élaboration est éclairant ; il se fonde en particulier sur les principaux discours pontificaux, depuis l'annonce du Concile le 25 janvier 1959 par Jean XXIII, jusqu'à sa clôture par Paul VI le 7 décembre 1965.

Xavier MORALES : **Quitter le monde**

43 Trois figures, le moine, la mort, l'autre monde, nous disent tout le prix qu'il faut verser pour « quitter le monde » : donner sa vie, perdre la vie, tout créer à nouveaux frais. Et si aucune de ces trois figures ne fait totalement ce qu'elle dit, c'est parce que « quitter le monde » implique quelque chose de plus subtil que d'y être ou de ne pas y être.

Emmanuel PICAUVET : **Peut-on confier à l'utilitarisme**
les problèmes de ce monde ?

55 Souvent invoquée dans le débat public concernant les choix de gestion de ce monde, la conception morale utilitariste, bien loin d'être incontestable, n'est qu'une doctrine philosophique parmi d'autres, fragilisée, et nullement l'horizon indépassable du débat éthique contemporain.

SOMMAIRE

David L. SCHINDLER : **L'Eucharistie, la restauration
de la Création et la mission des laïcs
dans le monde**

69 La vision libérale d'une communauté humaine pensée en-dehors de son environnement relationnel, conçue comme abstraction pure, délivrée de toute contrainte exigée par la relation à l'autre, porte en germe cette « culture de mort » dénoncée à plusieurs reprises par Jean-Paul II. Les communautés chrétiennes des sociétés occidentales marquées par le libéralisme doivent avoir le courage de proposer à leurs contemporains la vision d'une humanité qui ne peut être pleinement libérée que par l'adhésion à Jésus-Christ.

Jacques SERVAIS : **S'engager dans le monde ou se rendre
indifférent à toutes les choses ?**

81 Comment surmonter l'opposition entre l'action en faveur des hommes d'une part et l'indifférence d'autre part ? La formule ignacienne des *Exercices* : « il est nécessaire de nous rendre indifférents à toutes les choses créées » requiert une interprétation équilibrée qui surmonte les antagonismes.

SIGNETS

Émile PERREAU-SAUSSINE : **Les flottements politiques
du catholicisme moderne**

101 Avant l'équilibre du Concile Vatican II et de la *Déclaration sur la liberté religieuse*, certaines oscillations paradoxales ont frappé le catholicisme français. L'une a pu conduire aussi bien à la compromission avec des idéologies explicitement athées ; l'autre, par angoisse de la déchristianisation, a poussé à une identification de la théologie et de la politique étrangère au christianisme ; la dernière, enfin, sacrifie tantôt la liberté à la vérité, tantôt la vérité à la liberté.

Nicolas AUMONIER

Éditorial**Suivre le Christ
plutôt que l'opinion**

DANS les dernières années du pontificat de Jean-Paul II, une même question revenait, inlassablement, posée par ceux dont le métier était de savoir, d'informer, ou de décider : quand donc le Pape se déciderait-il enfin à démissionner ? Le Pape n'était-il pas si affaibli qu'il était devenu incapable de diriger l'Église ? N'était-il pas indécent, scandaleux même, que sa souffrance fût offerte en pâture au monde entier ? Les cardinaux n'avaient-ils pas la responsabilité de se réunir pour voter une sorte d'*impeachment* si le Pape ne se laissait pas convaincre de lui-même ? À un journaliste qui lui posait la question, le Pape n'avait-il pas simplement répondu : « Le Christ est-il descendu de sa Croix ? » La société du spectacle, les sages de ce monde ou les apparatchiks chrétiens n'en piaffaient pas moins d'impatience. Vinrent les derniers mois, rythmés par la succession de ce qui pouvait apparaître à tout moment comme d'ultimes bulletins de santé : la question de sa démission ne se posait plus, elle était devenue indécente, complètement dépassée. Pris au piège de la nouveauté de tout ce qui peut faire événement, les médias se mirent à accompagner le Pape dans son affaiblissement même. Le témoignage librement donné atteignait l'humanité entière, et venait conforter tous ceux qui vivaient de terribles épreuves physiques et morales, et ce témoignage fut compris peut-être mieux encore de ceux qui ne sont plus, ne se disent pas ou ne sont pas chrétiens. Vinrent les trois derniers jours. Les journalistes du monde entier étaient présents, les caméras braquées sur les fenêtres des appartements du Pape. Durant les dernières heures, le

ÉDITORIAL _____ **Nicolas Aumonier**

monde entier le veilla comme un père. La souffrance, la maladie, l'agonie, la mort furent publiquement, activement réconciliées avec la vie. Le Pape n'avait cessé durant tout ce temps de conduire l'Église, de la conduire à ce point de rencontre avec le Christ¹.

Les mêmes se remirent à donner de la voix lors de l'élection de son successeur. Au nom de la prétendue nécessité du *changement*, celui qui fut pendant vingt-quatre ans préfet de la Congrégation pour la *Doctrine* de la foi fut aussitôt traité de *doctrinaire* intransigeant et autiste. Pourtant, la succession d'un pape ne change ni le *credo*, ni la naissance, ni la mort ni la résurrection du Christ, ni l'amour incommensurable et proche dont nous sommes aimés². En matière de changement, cependant, ce sont bien sûr nos vies que tous ces faits doivent non pas seulement changer, mais bouleverser. Or, pour mener à bien cette opération de conversion, il serait proprement insensé de vouloir rapprocher Dieu du monde, comme si Dieu cessait un seul instant d'en être proche. De nous, Dieu est toujours proche, malgré les portes closes de nos cœurs. Il est pour nous vital de Le laisser entrer et habiter en nous. Ce n'est pas tant la distance qui nous sépare de Lui (jamais plus loin que le pas de nos portes), que la foi, qui nous fait Lui ouvrir ou non la porte. Demander à l'Église autre chose que la foi, c'est donc ne rien vouloir lui demander. Toute stratégie qui s'efforcerait de rapprocher Dieu de nous en évitant tout ce qui pourrait heurter notre raison ou notre sensibilité étroites ferait de Dieu une idée, ou une chose, ou un aliment lyophilisé qui n'éveillerait jamais notre appétit et dont nous n'aurions jamais faim. C'est donc nous qui avons à changer, à demander d'être guéris de notre cécité pour Le voir, Lui, Le laisser entrer et faire Sa demeure en nous. La foi au Christ venant faire personnellement sa demeure en nous avec Son Père dans l'Esprit n'est pas, comme tout amour humain qui en procède, sujet aux caprices de la mode.

1. Voir dans *Communio*, XXX, 3 – mai-juin 2005, *L'Europe unie et le christianisme*, l'article de Serge Landes, « Action de grâces », p. 77-82.

2. Sur l'opposition entre vérité du Christ et relativisme du monde, voir *Communio*, XXX, 3 – mai-juin 2005, *L'Europe unie et le christianisme*, l'article du père Jean-Robert Armogathe, « La Méditation sur l'Église de Benoît XVI », p. 88-89, et le rappel des pages du cardinal de Lubac sur « l'Église au milieu du monde » dans *Méditation sur l'Église*, chap. 5.

Suivre le Christ plutôt que l'opinion

Avant l'élection de Benoît XVI, toute l'Église se mit en prière pour être à l'écoute de l'Esprit Saint. Le choix de ceux qui avaient à l'écouter au plus près s'est fait à la vitesse de l'éclair, remplissant beaucoup d'une joie immense, plongeant certains dans l'aigreur. À voir la joie si simple du nouveau Pape, à savoir son intelligence si lumineuse, comment ne pas remercier Dieu du don qu'il nous fait, comment ne pas prier pour son serviteur pour qu'il ne se dérobe pas devant les loups qui l'attendent ? Mais qu'attendaient donc ceux qui le critiquèrent avant qu'il n'ait rien dit ? Un Pape qui ne fût pas catholique ? Un Pape qui réduisît la distance entre Dieu et nous en réduisant la foi à ce que notre raison, ou nos caprices du moment auraient pu avoir envie d'en prendre et d'en laisser ? En réalité, la bonne vieille technique du monde est toujours la même : que l'autorité, civile ou religieuse, abaisse le seuil d'exigence légale, théologique ou morale pour que nous puissions pécher tranquillement, c'est-à-dire sans mauvaise conscience. Longtemps, le pouvoir temporel de l'empereur voulut dominer jusqu'à l'autorité de la transcendance ecclésiale et eucharistique. Ce rôle est maintenant dévolu à l'opinion. C'est elle qui voudrait faire les papes et les défaire. C'est elle qui voudrait ramener le *credo* dans les limites de la simple raison, pour énoncer une foi consensuelle qui prétendrait rassembler plus largement, confondant une fois de plus le théologique et le politique, et masquant la violence de ses visées tyranniques sous la mollesse de contenu d'un consensus à peu près vide de sens ; mais un amour divin qui va jusqu'à la folie de la Croix ne sera jamais consensuel ; et un tel don ne peut requérir que deux types de réponses, personnelle et communautaire, qui s'enracinent dans le don personnel du salut qui constitue tous les êtres humains en peuple de Dieu, c'est-à-dire en Église. Enfin, c'est encore l'opinion qui voudrait étendre la sphère marchande aux embryons médicaments, tout en diminuant les coûts des vieux ou des grands malades en leur ouvrant toutes grandes les portes de l'euthanasie présentée de manière pervertie comme un devoir de compassion envers son prochain. La logique du monde est celle d'une fermeture sur l'immanence, fermeture déguisée en liberté ; la logique de la foi est celle d'une rencontre qui n'exige rien d'autre qu'aimer, mais aimer de toutes ses forces, avec sa raison, et toutes ses capacités d'agir et de transformer, non pas seulement le monde, comme l'exigeait Marx, mais d'abord nos cœurs. Ce n'est que lorsque nos cœurs sont réellement habités de la présence trinitaire, habités du salut que le Christ a définitivement donné au monde, que toutes nos forces

ÉDITORIAL _____ **Nicolas Aumonier**

d'action peuvent être unifiées au service de ce salut. L'opinion, le monde ne sauvent de rien. Le Christ seul est Sauveur.

La question que travaille ce cahier de *Communio* est double. Premièrement, les chrétiens sont-ils écartelés entre une logique du monde et une logique de la foi ? À cette question, nous répondons clairement non, avec saint Jean, avec les travaux des derniers Pères conciliaires, avec ce qu'atteste toute vocation monastique. Deuxièmement, le témoignage des chrétiens dans le monde doit-il partir du monde, de sa connaissance, de ses manières multiples et nuancées de poser les problèmes ? À cette seconde question, nous répondons par la seule figure qui puisse réconcilier le monde avec lui-même : Jésus-Christ, Fils de Dieu. C'est Lui qui constitue le point de départ de toutes nos questions, tandis que les problématiques issues du monde – celle de l'utilitarisme en est un excellent exemple – apparaissent toujours inévitablement datées, bientôt dépassées, marquées par la division, incapables de nous unifier et de produire en nous la joie. Dès lors, nous pouvons affirmer que ce n'est pas le monde qui nous envoie en mission *dans* le monde, mais bien le Christ. Nul retrait a-cosmique dans ce point de départ, bien au contraire. Les efforts des chrétiens en matière de connaissance et d'action vraies doivent sans cesse prendre pour modèle l'amour infini dont Dieu a aimé le monde au point d'envoyer Son Fils pour le sauver.

Communio, n° XXX, 4 – juillet-août 2005

Nicolas AUMONIER

**« Dans le monde » sans être
« du monde » :
quelques réflexions théologiques
au service d'une foi
et d'une action chrétiennes**

QUELLE inspiration profonde, quelle communion, quel enracinement déterminent volontairement la foi et l'action chrétiennes ? Nous nous proposons ici d'examiner la doctrine de saint Jean sur cette question, puis quelques-unes des conséquences théoriques et pratiques qui en découlent.

La communion avec Dieu chez saint Jean

L'envoi dans le monde

Dans la prière de Jésus à son Père pour ses disciples, au chapitre 17 de l'Évangile selon saint Jean, juste avant le récit de la Passion proprement dite, nous lisons, dans la Traduction œcuménique de la Bible, que nous citons en entier, tant la richesse de ces lignes passe tout commentaire qui en peut être fait : « Désormais, je ne suis plus dans le monde ; eux restent dans le monde, tandis que moi je vais à toi. Père saint, garde-les en ton nom que tu m'as donné, pour qu'ils soient un comme nous sommes un. Lorsque j'étais avec eux, je les gardais en ton nom que tu m'as donné ; je les ai protégés et aucun d'eux ne s'est perdu, sinon le fils de perdition, en sorte que l'Écriture soit accomplie. Maintenant je vais à toi et je dis ces paroles dans le monde pour qu'ils aient en eux ma joie dans sa plénitude. Je leur ai donné ta parole et le monde les a haïs, parce qu'ils ne sont pas du monde, comme je ne suis pas du monde. Je ne te demande pas de les ôter du monde, mais de les garder du Mauvais. Ils ne sont

THÈME _____ **Nicolas Aumonier**

pas du monde, comme je ne suis pas du monde. Consacre-les par la vérité : ta parole est vérité. Comme tu m'as envoyé dans le monde, je les envoie dans le monde. Et pour eux, je me consacre moi-même, afin qu'ils soient eux aussi consacrés par la vérité» (11-19).

C'est sur ce texte que s'appuie l'affirmation habituelle selon laquelle la condition chrétienne consisterait à « être dans le monde sans être du monde ». Qu'il soit impossible de suivre le Christ en suivant le monde (*aiôn*, siècle), ou en étant *du* monde, cela ne fait aucun doute, puisque être du monde, c'est être du côté de ceux qui ont refusé d'écouter sa voix (*Première Épître* de saint Jean, 4, 5-6) ; mais qu'être chrétien consiste à *être* dans le monde, voilà ce que ne dit précisément pas ce texte. Dans le monde (au sens de siècle, de temps de la vie et des échanges entre les hommes, et non directement au sens de cosmos ou d'espace géographique, même si « le Rédempteur de l'homme, Jésus-Christ, est au centre du cosmos et de l'histoire »¹), nous ne faisons que rester, faisant en quelque sorte violence à notre être même, et nous n'y restons que parce que nous y sommes envoyés par le Christ. Le chrétien, à la suite du Christ lui-même, est donc envoyé dans le monde sans être engendré par le monde. La mission appartient à son être même de baptisé, par lequel il est appelé à déborder toute inclusion dans le monde, tout immobilisme. La condition chrétienne est d'être envoyé en mission dans le monde. Or cet envoi en mission n'est possible que si nous sommes gardés dans le nom du Père, et consacrés à la vérité. Pour être envoyé en mission, le croyant doit donc être en étroite communion avec Celui qui l'envoie.

« Être de » chez saint Jean

« Être de » (*einai ek*) peut désigner en grec et chez saint Jean le lieu d'origine, la provenance (« de Nazareth, peut-il sortir quelque chose de bon ? », *Jean*, 1, 46), l'appartenance à un groupe ou à une communauté (« vous ne me croyez pas, parce que vous n'êtes pas de mes brebis », *Jean*, 10, 26), le lien non pas extérieur, mais intérieur, la communion (avant leur départ, les antichrists avaient beau faire encore partie de la communauté, « il fallait que fût manifesté que tous, tant qu'ils sont, ils ne sont pas des nôtres » : *Première Épître* de saint Jean, 2, 19, avec l'idée que le comportement extérieur

1. JEAN-PAUL II (1979), *Redemptor hominis*, 1.

« Dans le monde » sans être « du monde »

dévoile les vraies dispositions du cœur), et enfin l'appartenance spirituelle à un groupe, spécialement, à l'un des deux groupes eschatologiques, celui de Dieu, celui du monde, et l'influence secrète que l'homme y subit (« Celui qui est de Dieu écoute les paroles de Dieu ; si vous ne les écoutez pas, c'est que vous n'êtes pas de Dieu », *Jean*, 8, 47)².

« Être engendré de Dieu » et « Être né de Dieu »

Pour comprendre les oppositions qu'établit saint Jean entre « être de Dieu »³ et « être du diable »⁴, ou entre « être de la vérité »⁵ et « être du monde »⁶, il faut situer ces oppositions par rapport à la progression dans la vie chrétienne que décrivent chez l'évangéliste les deux types d'expression « être engendré de Dieu » (aoriste) et « être né de Dieu » (parfait). La première expression (« être *engendré* de Dieu ») désigne l'entrée dans la vie chrétienne par la foi et le baptême : ceux qui ont accueilli le Verbe et croient en lui n'ont pas été engendrés par le sang ou par un vouloir d'homme, mais par Dieu (*Jean*, 1, 12). Mais en les accueillant ainsi pour la première fois, Dieu leur ouvre immédiatement la *possibilité* d'aller plus loin et de passer d'une foi naissante à une foi adulte véritablement vécue (« Mais à ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le *pouvoir* de devenir enfants de Dieu », *Jean*, 1, 12). Si le chrétien suit cette voie, écoute la parole de Dieu et la met en pratique, Dieu demeure en lui et lui en Dieu. Dans cet état de communion avec Lui, il cesse de pécher et devient véritablement enfant de Dieu, vivant et agissant en fils de Dieu. Saint Jean nomme cet état de communion « être né de Dieu ». Il ne consiste pas seulement à avoir été, au passé, engendré de Dieu ; il consiste à être né de Dieu, à être dans un présent de vérité, d'enfant de Dieu. Cette manière d'être né de Dieu s'exprime par la foi, l'amour et la pratique de la justice (« Quiconque croit que Jésus est le Christ » (*Jean*, 5, 1),

2. Ignace de LA POTTERIE (1999), *La Vérité dans Saint Jean. I : Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité. II : Le croyant et la vérité*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rome, t. II, chapitre VIII : « Être de la vérité », p. 593-635, p. 594-595.

3. *Jean*, 7,17 ; 8,47 ; *Première Épître* de saint Jean, 3,10 ; 4,1-7 ; 5,19 ; *Troisième Épître* de saint Jean, 11.

4. *Jean*, 8,44 ; *Première Épître* de saint Jean, 3,8.

5. *Jean*, 18,37 ; *Première Épître* de saint Jean, 2,21 ; 3,18-19.

6. *Jean*, 15,19 ; 17,14 ; 18,36 ; *Première Épître* de saint Jean, 4,5.

THÈME _____ *Nicolas Aumonier*

« quiconque aime » (*Jean*, 4, 7), « quiconque pratique la justice » (*Jean*, 2, 29), « est né de Dieu » (5,1 et 2, 29) ou « est né de Dieu et connaît Dieu (4, 7)). Entre ces deux qualités de filiation chrétienne, celle par laquelle le chrétien est « engendré de Dieu », et celle par laquelle il est, de manière accomplie, « né de Dieu », c'est la seconde que saint Jean prolonge par les expressions « être fils de Dieu », ou « être de Dieu »⁷ qui abandonnent toute référence au passé pour être avec Dieu et au sein de la communauté dans un pur présent⁸. Ce présent de communion permet de comprendre les deux séries d'oppositions que nous avons mentionnées plus haut.

« Être de Dieu » et « être du diable »

L'expression « être de Dieu » opère le discernement des esprits par la foi en Jésus Christ (*Première Épître* de saint Jean, 4, 1-6). Ceux qui sont de Dieu « confessent Jésus Christ venu dans la chair » (4, 2), sont vainqueurs des prophètes qui sont du monde ou de l'esprit de l'antichrist (4, 3-5), écoutent l'enseignement des disciples du Christ (4, 6), font le bien (*Troisième Épître* de saint Jean, 11 : « Celui qui fait le bien est de Dieu, celui qui fait le mal ne voit pas Dieu »)⁹. Être de Dieu, ce n'est donc pas seulement avoir été ontologiquement créé par Dieu, ni non plus seulement avoir été, par la foi et le baptême, engendré par Dieu ; c'est vivre effectivement dans un esprit de filiation, reconnaître le Seigneur à sa voix, lui ouvrir la porte et, selon l'expression liturgique la plus parfaite d'une véritable communion avec Dieu, prendre la cène avec Lui (*Apocalypse*, 3, 20 : « Voici, je me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui et je prendrai la cène avec lui et lui avec moi »). Aux croyants qui sont de Dieu parce qu'ils vivent en filiation et en communion présentes avec Lui s'opposent radicalement ceux qui ont pour père le diable en qui il n'y a pas de vérité (*Jean*, 8, 44), qui ne peuvent écouter la parole de Jésus (*Jean*, 8, 43) et qui sont de ce fait esclaves du mensonge (*Jean*, 8, 34-36). Être, au passé, de la descendance d'Abraham ne prémunit donc pas de l'esclavage présent ceux qui ne reconnaissent pas la vérité du Christ, venu de Dieu (« En vérité, avant qu'Abraham fût, Je Suis » (*Jean*, 8, 58)). C'est à la foi présente au Christ vérité, et

7. *Ibid.*, p. 603-613.

8. *Ibid.*, p. 615-616.

9. *Ibid.*, p. 615.

« Dans le monde » sans être « du monde »

aux actes qui en découlent que se reconnaît la communion dont vivent ceux qui sont « de Dieu ». Comme l'écrit le P. de la Potterie, être de Dieu, « c'est être habituellement sous la dépendance de Dieu, et tirer de cette dépendance l'inspiration profonde de tout son agir ».

« Être de la vérité » et « être du monde »

La dernière opposition, entre « être de la vérité et « être du monde », effectue un pas de plus dans l'expression de la communion du croyant avec Dieu. Jamais, chez saint Jean, le croyant n'est dit « fils de la vérité », ou « né de la vérité ». « Être de la vérité » n'exprime donc plus chez saint Jean la filiation, mais l'influence intérieure que la vérité exerce sur la foi et sur ses œuvres. Trois occurrences de l'expression précisent la pensée de saint Jean.

Premièrement, « aucun mensonge n'est de la vérité » (*Première Épître* de saint Jean, 2, 21). C'est dire que la vérité, opposée aux mensonges des antichrists qui nient la messianité de Jésus, est ce que la foi nous révèle sur Jésus Christ, Messie et Fils de Dieu. Être de la vérité, c'est accepter d'entendre du Christ ce qu'il est venu nous dire de Dieu, fondement d'une foi qui se traduit en actes.

Deuxièmement, la suite du texte : « Petits enfants, n'aimons pas en paroles et de langue, mais en acte et dans la vérité : par là nous saurons que nous sommes de la vérité » (*Première Épître* de saint Jean, 3, 18-19) insiste sur l'unité qui existe entre la vérité de la foi et celle des actes qui en découlent. Cette vérité est l'œuvre de Jésus dont la venue dans le monde est ce qui nous donne la foi, et dont la communion avec nous est ce qui inspire la vérité de nos actions. Cette continuité entre la foi au Christ et les actions qu'il nous inspire s'appuie sur une communion intérieure avec le Christ (aimer dans la vérité, c'est être en communion avec lui), et cette communion intérieure, activement traduite, fonde la communauté (aimer en communion avec nos frères). La vérité du Christ unifie donc dans une même présence la foi du chrétien et les actes qui la traduisent, et cette unification repose sur le cœur à cœur avec Jésus.

Troisièmement, Jésus dit à Pilate : « C'est toi qui le dis : je suis roi. Moi, je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. *Quiconque est de la vérité* écoute ma voix » (*Jean*, 18, 37).

THÈME _____ *Nicolas Aumonier*

C'est sur la *vérité* de Celui qui l'envoie, dont la reconnaissance définit la seule fonction royale qui soit et que le Christ est seul à exercer pleinement, que s'accordent et la voix de Jésus et l'oreille du croyant. Suivre le Bon Pasteur (*Jean*, 10, 27), écouter la voix du Fils de Dieu, c'est croire en celui qui l'a envoyé (*Jean*, 5,24), garder ses paroles (*Jean*, 12, 47). Cette commune écoute et docilité à la Parole de Dieu est celle que nous apprenons du Christ, Messie de Dieu. Pour écouter la voix de Jésus, il faut être accordé à cette voix, demeurer en Dieu et laisser Dieu demeurer en nous, bref, il faut « être de la vérité ».

La vérité de toute action et de tout comportement découle donc d'une communion toujours plus intime avec le Christ. Conséquemment, toute connaissance, toute foi, toute action qui veulent être de la vérité doivent partir de notre communion au cœur du Christ. Il y a donc deux manières de poser les problèmes : soit en étant du monde, soit en étant de la vérité, c'est-à-dire de ce cœur à cœur avec le Christ. Allons plus loin : si nous sommes de cette communion-là, nous ne sommes pas seulement de la vérité du Christ, nous en partons pour y revenir sans cesse. Un cœur qui cesse d'être en communion avec le Christ ne part plus du Christ, mais du monde pour poser les problèmes. Ce n'est qu'en étant profondément habités par le Christ que nous saurons poser les problèmes sans nous égarer ni égarer autrui. Cet unique point de départ qu'est le Christ ne signifie pas un retrait « a-cosmique » du monde, ou, pire, une ignorance de sa réalité, de son histoire, et, finalement, une méconnaissance de la profondeur de l'Incarnation du Christ : être dans une vérité de communion avec le Christ ne peut être séparé de l'urgence de ce que commande la charité, non seulement de ce qu'il y a à faire, mais de ce qu'il y a aussi à connaître, ou à résoudre en termes de problèmes scientifiques et techniques¹⁰. Quelques exemples nous permettront de

10. Le reproche d'intégralisme acosmique que le P. Paul Valadier fait aux *Neuf thèses pour une éthique chrétienne* de Hans URS von BALTHASAR (1974) (repris dans J. RATZINGER et Ph. DELHAYE [1979], *Principes d'éthique chrétienne* [1979], Paris, Lethielleux, chap. 3, p. 73-102), et le reproche de faire appel à l'ordre du cosmos lorsque toute référence morale explicite précise fait défaut, cosmos entendu par le P. Valadier comme une allusion à l'ordre des Stoïciens, ne laisse pas de surprendre (P. VALADIER [2003], *La condition chrétienne. Du monde sans en être*, Paris, Seuil, p. 21-22). Comment penser que l'événement de l'Incarnation, de la mort et de la Résurrection du Christ ne concerne pas tout

« Dans le monde » sans être « du monde »

comprendre en quel sens nous qui sommes, malgré nos péchés, du cœur de Jésus sommes envoyés dans le monde.

Le refus de la gnose

Il est bien connu que la gnose (de *gnosis*, connaissance) désigne de manière absolue un genre particulier de connaissance portant sur les mystères divins dont la possession fait du gnostique un initié appartenant à une élite. Pour l'essentiel, le gnosticisme se reconnaît à trois traits distinctifs : un dualisme qui oppose le monde sensible dominé par le mal (dont l'homme est de ce fait innocent) au monde

homme, ni tout dans l'homme, y compris les normes de son agir moral, puisque celui-ci est commandé par le cœur, la raison, la foi, la volonté qui tous sont saisis par le Rédempteur de l'homme, le Christ, qu'une ample tradition non limitée au *Redemptor hominis* (1979) de Jean-Paul II situe au centre du cosmos (non pas stoïcien, mais biblique) et de l'histoire ? Dès lors, les pages (*Ouv. cit.*, p. 232-233) dans lesquelles le P. Valadier suspecte que les arguments de raison employés, par exemple, dans l'*Instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation* (dite *Donum vitae*) (Congrégation pour la Doctrine de la foi, 1987) ne soient que des arguments d'autorité déguisés d'un semblant d'ouverture semblent oublier que la raison d'un chrétien qui se place sous l'invocation de l'Esprit Saint est « de la vérité », c'est-à-dire de la foi au Christ. En d'autres termes, la bonne volonté, la docilité à son Seigneur de celui qui est en communion réelle avec le Christ, sans valoir nécessairement garantie de perfection logique, est nécessairement marquée de l'autorité avec laquelle le Christ a parlé à son cœur. Partir du Christ permettra toujours une réponse plus juste pour le monde que de partir du monde et de sa manière parfois bien mondanisante de poser les questions. Ou alors la foi, cantonnée au *credo*, est dépourvue de toute valeur pratique. Si le saint est toujours celui qui raisonne juste sur des figures justes ou avec des raisonnements justes, le théologien qui « est de Dieu » pourrait bien être celui qui raisonne juste sur des figures ou par des raisonnements éventuellement entachés de ce qu'un philosophe analytique pourrait nommer des incohérences ou des erreurs, mais le théologien qui partirait « du monde » aurait beaucoup plus de chances de raisonner faux, fût-ce avec des raisonnements qui passeraient pour convaincants aux yeux du monde. Puisque la distinction entre être de Dieu et être du monde traverse le cœur de tout chrétien, et donc aussi de tout théologien, le seul critère qui nous permette de vérifier que notre théologie est bien « de Dieu » est de le demander à chaque instant, et, pour chaque problème, de manière très précise, au cœur du Christ Lui-même.

THÈME _____ Nicolas Aumonier

spirituel des âmes et d'un Dieu transcendant, inconnu et bon, mais non nécessairement créateur ; l'idée qu'une connaissance privilégiée est transmise secrètement à une élite par une initiation ; l'étude des rapports, bientôt mythologisés, entre la plénitude du divin (Plérôme) et la diversité des entités qui le composent (éons).

L'opposition chez saint Jean entre être de Dieu et être du monde ne relève pas d'une pensée dualiste de type gnostique. Même si la folle sagesse du monde est opposée à la sagesse de Dieu (*Première Épître aux Corinthiens*, 1, 20 : « Dieu n'a-t-il pas rendue folle la sagesse du monde ? »), Jésus est le « Sauveur du monde » (*Première Épître de saint Jean*, 4,14) par sa croix, et le monde est désormais réconcilié avec lui-même (*Seconde Épître aux Corinthiens*, 5,19), parce que, comme l'écrit saint Paul « le monde est à jamais crucifié pour moi, et moi pour le monde » (*Épître aux Galates*, 6,14). Même si le monde a refusé la parole de Dieu (*Jean*, 1, 10), Jésus, lumière du monde (*Jean*, 1, 9 ; et 8, 12), a été envoyé dans le monde par Dieu qui a aimé le monde (*Jean*, 3, 16). Et, dans le discours sur le pain de vie, le Christ déclare : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair donnée pour que le monde ait la vie » (*Jean*, 6, 51). Cette vie donnée est victoire sur le monde, acquise par la croix du Christ, puis par la foi au Christ. Les disciples, envoyés dans le monde, ont pour tâche d'annoncer cette victoire, et les chrétiens sont bien appelés à être dans le monde comme des vainqueurs du monde (*Première Épître de saint Jean*, 5,4). Or, être vainqueur du monde, c'est croire que Jésus est le Fils de Dieu (*ibid.*, 5,5). La victoire dont il s'agit n'est donc pas une suppression du monde, mais sa réconciliation au prix de la croix. La vie du monde est appelée à passer du péché au pardon. Nous sommes loin d'une pensée dualiste qui purifie en éliminant. Le salut par la croix purifie par le don de la réconciliation.

Contre les gnostiques qui conçoivent la présence de l'homme dans le monde comme une stricte aliénation, saint Augustin distingue deux objets de l'amour, constitutifs respectivement de deux cités. L'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a fait la cité terrestre, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi a fait la cité céleste (*Cité de Dieu*, XIV, 28). Mais ces deux cités ne constituent pas deux mondes opposés : la recherche de la paix leur est commune (*Cité de Dieu*, XIX, 12) ; l'usage que l'homme peut faire de leurs biens propres peut fermer le monde sur lui-même dans l'unique recherche de l'*utilité (uti)*, ou bien l'ouvrir à goûter la présence de Dieu (*frui*). Ce

« Dans le monde » sans être « du monde »

n'est donc pas avec le corps, mais avec le cœur qu'il faut fuir le monde¹¹. Dans la seconde partie du xx^e siècle, le cardinal Journet, reprenant l'analyse augustinienne, affirme que la limite entre l'Église et le monde ne sépare pas deux réalités extérieures distinctes, entre lesquelles le chrétien serait pour ainsi dire déchiré, mais que cette distinction est intérieure à chaque homme. En d'autres termes, « L'Église n'est pas sans pécheurs, mais elle est sans péché (...) Ses frontières traversent notre cœur pour y séparer les lumières d'avec les ténèbres »¹².

L'opposition du chrétien aux deux autres traits généraux de l'attitude gnostique sont plus évidents encore. Contre la démarche secrète d'une initiation révélée à une seule élite, le chrétien annonce publiquement le Royaume pour tous. Contre la mythologie panthéiste des relations entre Plérôme et éons, le chrétien cherche à ouvrir son cœur de plus en plus à la présence aimante de la Trinité venue pour y demeurer à jamais, et s'efforce de traduire de son mieux cette réalité de foi dans des actes personnels et communautaires de vérité. Le mouvement par lequel le chrétien est envoyé dans le monde pour être témoin du salut que lui donne le Christ n'est exposé au déchirement que lorsque le chrétien oublie de confesser, avec l'Église entière, que Jésus est le Fils de Dieu, et que le monde est sauvé par sa croix. Sans surprise, c'est le péché et l'oubli du salut qu'il provoque qui nous divise intérieurement, puis entre nous. Le Christ, Lui, unifie notre cœur, accorde notre foi et nos actes à l'Esprit dans lequel il aime Son Père, et rassemble tous les hommes dans le mouvement de salut qu'Il donne et qui s'appelle l'Église.

**Quelques conséquences morales :
sauver les différences**

Comment, pratiquement, la volonté de partir du Christ peut-elle constituer une méthode précise et non gnostique de résolution chrétienne des questions morales qui se posent à l'être humain ? La

11. *De dono perseverantiae*, 8, 20.

12. Cardinal Charles JOURNET (1941-1969), *L'Église du Verbe incarné*, Paris, 3 vol. t. II, p. 1103. Voir T. BEDOUELLE, (1998), Article « Monde B » in J.-Y. LACOSTE, (dir), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, Presses universitaires de France.

THÈME _____ *Nicolas Aumonier*

question de la différence entre l'animal et l'être humain nous servira ici d'exemple. L'analyse pourrait valoir aussi pour la différence sexuelle, l'usage de l'homme pour l'homme (clonage) et la maîtrise de l'homme par l'homme (euthanasie).

Si nous partons des différences biologiques qui séparent l'homme et le chimpanzé, nous pouvons opposer le nombre de leurs paires de chromosomes (respectivement 23 et 24), le volume du cerveau (triple et fortement asymétrique chez l'homme), les performances linguistiques (quatre niveaux chez l'homme : expression, signal, description, discussion argumentée ; seulement les deux premiers niveaux chez le chimpanzé)¹³. La bipédie, une prise plus précise de la main, une dentition appropriée permettant à l'homme de mâcher une nourriture variée qu'il prépare avant de la consommer, complètent le portrait d'un être capable d'imagination créatrice et de production artistique, de rites funéraires, de libre arbitre et de responsabilité morale.

Mais si nous considérons avec Bentham que le plus important n'est pas de savoir si les animaux pensent ou parlent, mais s'ils souffrent¹⁴, nous sommes enclins à considérer l'animal et l'homme comme deux entités susceptibles d'intérêts identiques dont il est nécessaire de faire également la somme¹⁵. Établir une différence *d'intérêts* entre l'homme et l'animal relève alors pour Peter Singer d'une immoralité qualifiée d'*espécisme* (racisme de l'espèce humaine qui consiste à se préférer indûment à toutes les autres). En vertu du principe d'égalité d'intérêts de tous ceux qui sont capables d'éprouver la souffrance, il est donc moins moral de faire souffrir un chimpanzé que de tuer un être humain en état végétatif chronique dont nous croyons pouvoir supposer qu'il ne souffre pas. La difficulté principale d'une telle doctrine est celle de toute position utili-

13. K. BÜHLER, (1934), *Sprachtheorie : die Darstellungsfunktion der Sprache*, cité dans ECCLES, J. (1989), *Évolution du cerveau et création de la conscience. A la recherche de la vraie nature de l'homme*, Paris, Fayard, 1992, Flammarion, coll. « Champs », 1994, p. 97-98.

14. J. BENTHAM, (1789), *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, in *The Collected Works of Jeremy Bentham* (Rosen, F. & Burns, J. R. eds), London, University of London the Athlone Press, 1970, p. 283.

15. P. SINGER, (1975), *Animal Liberation*, New York, *New York Review*, tr. fr. L. Rousselle, *La Libération animale*, Paris, Grasset, 1993.

« Dans le monde » sans être « du monde »

tariste : croire qu'il est réellement possible d'agrèger des préférences individuelles, non seulement entre les membres d'une même espèce, mais aussi entre ceux d'espèces différentes¹⁶. La position utilitariste de P. Singer a été critiquée par les partisans d'une théorie des droits de l'animal. Pour Thomas Regan, un droit est analogue à un périmètre protecteur qui, à la différence d'une somme d'intérêts, n'est pas susceptible de plus ou de moins. Un droit dépend simplement de critères¹⁷. T. Regan fonde alors le droit de l'animal sur la subjectivité vitale de la vie mentale d'un être qui sait que ce qui lui arrive lui importe. Par suite, nous sommes tenus de respecter le grand nombre d'animaux qui ont des droits, et de nous abstenir de régime carné, de chasser, de pêcher, de laisser des animaux dans des zoos, et même d'expérimenter sur l'animal¹⁸. Les thèses de T. Regan ont été notamment critiquées pour leur anthropocentrisme latent qui étend à plusieurs animaux (mais non à tous) des critères (être le sujet d'une vie mentale) issus de l'espèce humaine. Certains ont alors souhaité étendre la communauté morale au vivant comme tel (biocentrisme) ou même à l'environnement (écocentrisme). Or la même difficulté demeure d'étendre à des êtres de moins en moins discernables des droits pensés sur le modèle de l'individualité très discernable des êtres humains. Le droit des animaux devient alors une sorte de supplément de conscience chargé de récuser certains de nos comportements vis-à-vis des animaux qui déshonorent notre espèce¹⁹, mais ce supplément reste fragile puisqu'il prescrit une attitude morale à l'être humain vis-à-vis de l'animal, mais sans la lier à l'obligation pour l'être humain de respecter tout être humain. Une protection des animaux ne peut être réellement efficace là où la dignité humaine est bafouée.

16. E. PICAVET, (1996), *Choix rationnel et vie publique*, Paris, Presses universitaires de France, Troisième partie, chapitre VIII, 5 : « Le problème des comparaisons interpersonnelles », p. 328-350, et l'article dans ce numéro.

17. T. REGAN, (1983), *The Case for Animal Rights*, London, Routledge & Kegan Paul.

18. J.-Y. GOFFI, (1994), *Le Philosophe et ses animaux. Du statut éthique de l'animal*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, p. 193-225.

19. J.-Y. GOFFI, (2000), « Les relations entre l'homme et l'animal », in Michaud, Y. (éd.), *Université de tous les savoirs*, Paris, Odile Jacob poches, volume 11, 2002, p. 118.

THÈME _____ **Nicolas Aumonier**

Il peut être utile de préciser par des critères ce que nous entendons lorsque nous parlons de la différence entre l'être humain et l'animal. Mais ces critères, biologiques ou philosophiques, par leur fonction d'inclusion et d'exclusion manquent souvent l'essentiel. La différence la plus radicale entre l'homme et l'animal ne tient peut-être simplement qu'au fait que nous n'aimons pas les animaux comme nous aimons ceux des êtres humains qui nous aiment. Il ne s'agit pas de nier l'amour d'un animal pour son maître, ni de son maître pour lui. Il s'agit seulement de reconnaître la spécificité d'objet de l'amour humain. Cette préférence ne saurait être tenue pour immorale sans priver toute forme d'amour de l'ordre qui le constitue. Notre responsabilité à l'égard des animaux ne supprime pas l'échelle des êtres, ni nos manières humaines très spécifiques d'aimer. Tel est le résultat – quelques critères ou leur dépassement – auquel nous pouvons parvenir sans nous réclamer explicitement du Christ.

Mais partir du Christ nous éclaire de manière beaucoup plus précise et immédiate sur la nature réelle de cette différence : le salut que le Christ nous *donne* nous *relève*. Le Christ nous fait recouvrer la bipédie spirituelle que nous avons perdue, restaure la capacité divine de ceux qui avaient été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, appelle tout être humain à partager désormais la vie même de Dieu, à en témoigner devant ses frères, mais aussi devant toute créature. Ceux qui ont été modelés non pas à partir du sol, mais à partir de la *glaise* du sol, c'est-à-dire d'un sol enrichi par le flot qui l'a fécondé, recouvrent la capacité de donner leurs vrais noms aux choses, aux plantes et aux animaux. Cette capacité de nommer, maîtrise tenue de Dieu et exercée pour Lui, tout être humain la doit désormais au Verbe de Dieu, qui ne s'est pas fait animal, mais homme. L'événement de la Résurrection éveille tout cœur de la confusion des genres, réordonne toute créature à sa propre fin, à sa propre manière d'être *pour* le Christ (*Épître aux Colossiens*, 1, 16), non selon un ordre figé simplement restauré, mais dans le feu de l'amour infiniment inventif qui nous est donné. Le salut que Jésus donne au monde concerne donc aussi les animaux et notre environnement : si le cœur de l'homme devient docile à celui de Dieu, si la transcendance du salut gagne sur une perspective purement immanente, angoissée, qui chercherait seulement à maximiser pouvoirs, richesses et utilité personnelle et sociale, nul doute que les animaux et notre habitat seront mieux intégrés au cosmos dont le Christ est

« Dans le monde » sans être « du monde »

le maître. Ce n'est donc pas la maîtrise qui est mauvaise en soi, mais ce qu'il peut y avoir dans le cœur de l'homme qui lui fait défigurer la bonne maîtrise à laquelle il est appelé.

Le salut est pour le monde entier, mais, comme l'amour, il est lui-même ordonné. Un homme n'aime pas selon le même ordre de l'amour qu'une femme. C'est bien pourquoi le Christ est le chef de l'Église, comme le mari l'est de sa femme (*Épître aux Éphésiens*, 5, 23). Nul machisme dans cette affirmation si forte de saint Paul, puisque tous doivent se soumettre les uns aux autres (5, 21), mais simple rappel que le souci du bien de l'autre passe par une prise de responsabilité dans laquelle les rôles ne peuvent être confondus sans exposer l'amour à une absence d'ordre qui le raptise ou le contrefait, au lieu de l'agrandir aux dimensions de l'amour divin qu'il a pour charge d'exprimer.

Et cependant, une fois rappelées ces différences nécessaires, nous ne devons pas oublier non plus la perspective eschatologique au terme de laquelle ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part au monde à venir et à la résurrection des morts ne prendront plus ni femme ni mari (*Luc*, 20, 35). Certes, en un sens bien différent de celui par lequel les théoriciens du « mariage gay », instrument d'une extension (totalitaire, d'après Thibaud Collin) du politique à la sphère privée, distingueraient les genres (hétérosexuels, lesbiennes, gay, trans et bi) d'avec les sexes²⁰. Reste que, ici-bas, l'affirmation de la réalité de la différence sexuelle est l'affirmation d'une liberté fondamentale, celle par laquelle la vraie différence est ce qui permet un don libre et vrai ; tandis que sa négation est source de violences privées et publiques. Dans l'opposition à toute forme de violence ou de totalitarisme, tout doit être fait pour offrir l'argumentation la plus solide, honnête, sérieuse à la discussion publique ou privée, pourvu que le principe d'une discussion pacifique soit acceptée. Mais devant l'invective, la mauvaise foi ou la violence du commando, notre connaissance, notre foi et nos actes devront toujours à chaque instant repartir du Christ.

20. Thibaud COLLIN (2005), *Le Mariage gay. Les enjeux d'une revendication*, Paris, Eyrolles. Xavier LACROIX (2005), *La confusion des genres. Réponses à certaines demandes homosexuelles sur le mariage et l'adoption*, Paris, Bayard/Études.

THÈME _____ **Nicolas Aumonier**

Lui seul est l'unique point de départ de toute foi et de tout envoi en mission. Lui seul éclaire et fonde la hiérarchie pacifique qui existe entre l'être humain, le monde animal et l'habitat écologique en éclairant la responsabilité de l'être humain. Lui seul éclaire la réalité de paix de la différence sexuelle, en même temps qu'il lui promet un dépassement eschatologique. Lui seul nous empêche de réduire à un matériau thérapeutique («cultures cellulaires») le zygote, qui plus est handicapé du fait du clonage qu'il a subi (énucléation de l'ovocyte, transfert du noyau seul d'une autre cellule). Lui seul nous donne la force et la joie de traiter nos grands malades comme si c'était Lui. Lui seul nous montre comment aimer vraiment le monde : en donnant notre vie pour que le monde soit sauvé. Lui seul peut nous donner de soumettre nos peurs de la croix à la joie de vivre dans un monde enfin réconcilié avec lui-même, débordant de reconnaissance et de joie pour le don total de Sa vie qu'il ne cesse de nous faire en vérité.

Nicolas Aumonier, maître de conférences en Histoire et philosophie des sciences à l'Université Joseph Fourier (Grenoble-I) est membre du Comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

Étienne MICHELIN

Le « monde » au second Concile du Vatican

« LES mots les plus courants sont souvent aussi les plus malaisés à définir; c'est sans doute le cas du terme "monde". » Cette réflexion inaugure un article que Jean-Yves Jolif publia en juillet 1965 dans un numéro de la revue *Lumière et vie* entièrement dédié à l'attente de la promulgation du « schéma XIII », la « Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps » *Gaudium et Spes* (GS)¹, un texte dont le père Congar a pu dire qu'il était la « terre promise » du Concile Vatican II.

Dans *le concept de monde*, Paul Clavier estime qu'« il revient au philosophe de définir les contours et la signification du concept de monde. Le philosophe : sans doute, mais lequel ? »². Dans la même page, il fait la remarque suivante : « si chaque être humain, confiné dans son lot d'expériences singulières, voit le monde comme il peut,

1. Dans le présent article, les références aux textes du Concile sont données une première fois de manière intégrale puis en notation abrégée dans le corps du texte. Par ordre de mention :

- *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps Gaudium et Spes* (noté ensuite GS),
- *Décret sur les moyens de communication sociale Inter Mirifica* (noté ensuite IM),
- *Constitution sur la Sainte Liturgie Sacrosanctum Concilium* (noté ensuite SC),
- *Constitution dogmatique sur l'Église Lumen Gentium* (noté ensuite LG).

2. P. CLAVIER, *Le concept de monde*, PUF, 2001, p. 3.

THÈME _____ *Étienne Michelin*

y a-t-il encore un monde, parlons-nous de la même chose quand nous parlons du monde ? » Un peu plus loin l'auteur s'interroge : « comment chacun, limité dans le monde, peut-il accéder à un point de vue sur le monde, susceptible d'être échangé, discuté, partagé ? »³. De fait, aborder la question du monde n'a une certaine pertinence que dans la considération d'un sujet qui a « conscience du monde ».

Adoptant une progression génétique par ailleurs très fragmentaire, je propose de repérer comment l'Église catholique en Concile a peu à peu élaboré sa conscience d'elle-même et sa conscience du monde. Je le ferai en posant cette question aux principaux discours pontificaux le concernant directement, depuis son annonce le 25 janvier 1959 par Jean XXIII, jusqu'à sa clôture par Paul VI le 7 décembre 1965⁴. J'aborderai successivement les diverses étapes de préparation puis de célébration. Pour ces dernières, je donnerai quelques indications sur certains textes promulgués et sur la conception du monde dont ils font usage. Il s'agit d'un parcours linéaire qui ne prétend ni à l'exhaustivité ni à la synthèse, mais qui pourra peut-être redonner le goût de questionner l'événement conciliaire, quarante ans après sa clôture.

L'Église, entre Dieu et le monde. La préparation du concile (17 mai 1959-10 octobre 1962)

Précédant la préparation proprement dite du concile, une consultation anté-préparatoire (17 mai 1959-30 mai 1960), est destinée à fournir des éléments « pour atteindre le but principal : promouvoir le développement de la foi catholique, le renouveau moral de la vie chrétienne des fidèles, l'adaptation de la discipline ecclésiastique aux besoins et méthodes de notre temps ». C'est en termes discrets qu'on voit apparaître ici cette préoccupation d'adaptation. Les 2 000 réponses recueillies – Vatican I avait eu à en traiter 224 – sont rassemblées en douze livres, dont huit contiennent les contributions des évêques. Inexploitables en l'état, ces huit volumes sont classés en deux livres, sorte d'index élaboré selon le plan de la « théologie des manuels » en cours en 1960. Jean XXIII qualifie ce classement

3. *Ibid.*, p. 4.

4. On trouvera les discours soit dans la *Documentation catholique* (DC), soit dans Jean XXIII, Paul VI, *Discours au Concile*, Paris, Centurion, 1966. J'ai parfois retouché la traduction.

Le « monde » au second Concile du Vatican

de « travail vaste et grandiose », mais aucun chapitre ou sous chapitre de ce résumé analytique ne concerne « le monde ».

Au début de la période préparatoire (5 juin 1960-10 octobre 1962), le pape précise le but du Concile : « sur le visage de l'Église du Christ, rendre leur splendeur aux traits les plus simples et les plus purs de son origine pour la présenter telle que son divin fondateur la créa... » Puis il décrit l'époque moderne, un monde dont la physionomie change, séduit par les biens matériels, oublieux des principes de « l'ordre religieux et supérieur qui caractérisaient la pénétration et l'extension de la civilisation chrétienne à travers les siècles ». Il s'agit donc « de remettre en valeur et dans toute sa lumière et sa force la substance (*ratio*) de la pensée et de la vie chrétienne des hommes, dont l'Église est dépositaire et maîtresse pour les siècles ».

À partir de ce moment, toutes les interventions de Jean XXIII concernant le Concile sont marquées par cette préoccupation. Le 25 décembre 1961 : « la mission de l'Église est d'infuser l'énergie éternelle, vivifiante et divine de l'Évangile dans les veines du monde moderne ». Pendant cette période, les multiples commissions préparatoires travaillent à l'élaboration de schémas (70 en tout) qui, aux yeux de certains, n'auront qu'à être entérinés par le concile. Quelques évêques diocésains et quelques théologiens, de Rome et d'ailleurs, s'inquiètent cependant : ils ne retrouvent pas dans les textes proposés à leur attention les préoccupations dont ils avaient fait part durant la consultation anté-préparatoire.

Le 11 septembre 1962, Jean XXIII dresse un panorama du monde. On est à un mois de la crise internationale de Cuba :

« L'Église aujourd'hui assiste à une grave crise de la société humaine qui va vers d'importants changements... Les hommes d'aujourd'hui ne font pas autant de progrès dans le domaine spirituel que dans le domaine matériel. Cette chose nouvelle et déconcertante est la constitution d'organisations athées militantes qui envahissent de nombreux pays. Nous savons que la vue de ces maux plonge certains dans un tel découragement qu'ils ne voient que ténèbres enveloppant complètement notre monde. Pour nous, nous aimons faire toute confiance au Sauveur du genre humain qui n'abandonne pas les hommes qu'il a rachetés. »

La raison de la convocation du Concile est clairement exprimée :

« Le monde a besoin du Christ et c'est l'Église qui doit apporter le Christ au monde. Le monde a ses problèmes. Bien des fois il leur cherche avec angoisse une solution. Toujours l'Église a pris à cœur

THÈME Étienne Michelin

des problèmes si graves. Elle en a fait l'objet d'une étude attentive, et le concile œcuménique pourra proposer en un langage clair les solutions que réclament la dignité de l'homme et sa vocation chrétienne. »

En fait, la mission du concile est double. D'un côté, ce n'est pas de l'Église dont le monde a besoin, c'est du Christ. Ce « besoin du Christ » implique le devoir fondamental de l'Église : apporter le Christ au monde. De l'autre, le pape assigne au concile d'être le porte-parole du monde entier, du monde moderne, devant Dieu. Dans la pensée de Jean XXIII, l'Église et le monde ne sont pas comme deux réalités extérieures l'une à l'autre ; pas non plus deux sujets situés en vis-à-vis, comme il conviendrait pour un dialogue. La relation existant entre ces deux réalités est plus complexe. Le monde attend le Christ ; l'Église doit apporter le Christ au monde ; l'Église porte la réponse du monde entier, moderne, au Christ. Porte-parole du Christ au monde, l'Église est porte-réponse du monde au Christ. Le principe étant énoncé, le texte précise la mission de l'Église :

« Que dire des rapports entre Église et société civile ? [...] Un des droits fondamentaux auxquels l'Église ne peut renoncer, c'est la liberté religieuse, laquelle ne se réduit pas à la liberté de culte. Cette liberté, l'Église la revendique et l'enseigne. C'est pour elle qu'elle continue à endurer en maint pays des épreuves angoissantes. L'Église ne peut renoncer à cette liberté qui est connaturelle au service qu'elle est tenue de remplir. Ce service ne s'ajoute pas comme un correctif ou un complément à ce que d'autres institutions ont pour tâche d'accomplir ou qu'elles s'approprient. C'est un élément essentiel et irremplaçable du dessein de la Providence pour guider l'homme sur le chemin de la vérité. Vérité et liberté sont des pierres sur lesquelles s'édifie la civilisation humaine. »

Ce discours du 11 septembre 1962 développe une conception globale du monde et de ses rapports au Christ. Jean XXIII montre que la double dimension de cette mission exige pour l'Église qu'elle agisse en liberté, une liberté liée par nature au service qu'elle est tenue de remplir : guider l'homme sur le chemin de la vérité. Ce service est, selon Jean XXIII, pierre fondatrice de la civilisation humaine, par conséquent de la société civile et du monde politique nouveau. Tout cela est adossé à la reconnaissance d'un « dessein providentiel » sur le monde.

Le « monde » au second Concile du Vatican

**La nouvelle « Pentecôte » (1^{re} session,
11 octobre-8 décembre 1962)**

Reprenant lors de l'ouverture du Concile (11 octobre 1962) les orientations tracées par ses précédents discours, Jean XXIII demande que l'effort du Concile porte particulièrement sur la formulation d'une vision d'ensemble :

« Il faut que cette doctrine certaine et immuable, qui doit être respectée fidèlement, soit approfondie et présentée de la façon qui répond aux exigences de notre époque. En effet, autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée. Il faudra attacher beaucoup d'importance à cette forme et travailler patiemment, s'il le faut, à son élaboration ; et on devra recourir à une façon de présenter qui correspond mieux à un enseignement de caractère surtout pastoral. »

La première session (11 octobre-8 décembre 1962), prise de contact entre les acteurs, leur permet rapidement de mesurer le décalage entre les contributions écrites pour la période anté-préparatoire et les documents qui leur sont présentés. De vives tensions apparaissent. Le 4 décembre 1962 le cardinal Suenens propose que les schémas conciliaires soient refondus selon le double axe du dialogue de l'Église *ad intra* et *ad extra*. Cette proposition fournira le fil conducteur des travaux conciliaires.

Devant les difficultés parfois dramatiques, Jean XXIII garde une sérénité que la maladie n'entame pas. Le discours de clôture de la 1^{re} session est son dernier document officiel sur le Concile. Du point de vue qui nous préoccupe, ce discours est fort intéressant.

« Il était nécessaire que les frères venus de loin et réunis autour du même foyer prennent contact pour mieux se connaître mutuellement [...] ; on avait besoin de se mettre au courant des diverses expériences, d'échanger pour y réfléchir et pour profiter des données d'ordre pastoral reflétant les climats et les milieux d'apostolat les plus divers.

On comprend qu'il ait fallu quelques jours pour arriver à un accord sur ce qui, la charité étant sauve, était objet de divergences bien compréhensibles, mais quelque peu préoccupantes. Ces débats providentiels ont fait ressortir la vérité et ils ont fait apparaître à la face du monde la sainte liberté des enfants de Dieu, telle qu'elle existe dans l'Église. »

THÈME _____ Étienne Michelin

Suivent des paroles d'espérance : le concile sera l'occasion de « la nouvelle Pentecôte si attendue qui enrichira l'Église de nouvelles forces spirituelles », d'un « nouveau bond en avant du royaume du Christ dans le monde », de « l'affirmation des droits suprêmes de Dieu tout-puissant, de la fraternité humaine dans la charité, de la paix promise sur la terre aux hommes de bonne volonté. » Cette nouvelle Pentecôte concerne, on le voit, la vie interne de l'Église tout autant que le rapport entre le Christ et le monde. Pour Jean XXIII, il existe une corrélation entre la reconnaissance des droits suprêmes du Dieu tout-puissant et la réalisation de la fraternité humaine dans la charité. Certes, le langage des droits de Dieu peut étonner. Pourtant, en affirmant que « sans Créateur la créature s'évanouit », *Gaudium et Spes* (§ 36) proclame exactement la même réalité.

Dès sa prise de fonction, le 30 juin 1963, Paul VI introduit le concept de dialogue pour situer l'être et la mission de l'Église : « Il est un autre dialogue dans lequel l'Église est engagée aujourd'hui : le dialogue avec le monde moderne, c'est-à-dire avec l'homme moderne qui, fort de succès spectaculaires dans des domaines jusqu'ici inexplorés, semble avoir divinisé sa propre puissance et vouloir se passer de Dieu. »

Le pape découvre les voix profondes de ce monde moderne, travaillé lui aussi par l'Esprit et par la grâce. Il pressent que ce travail secret interdit au monde de se contenter de faux-semblants de paix, de concorde, de justice.

Le concile, « fenêtre ouverte sur le monde », (2^e session, 29 septembre-4 décembre 1963)

Ouvrant la deuxième session le 29 septembre 1963, Paul VI remarque que le concile a commencé par adresser un message au monde, et il en donne la signification : « vous avez voulu tout d'abord vous occuper non pas de vos affaires, mais de celles de la famille humaine, et engager le dialogue non pas entre vous mais avec les hommes. Cela signifie que ce Concile se caractérise par l'amour, l'amour très large et pressant, l'amour qui pense aux autres avant de penser à soi, l'amour universel du Christ ». Le regard sur le monde, le dialogue avec lui est présenté par le pape comme un acte de l'amour, essence même de l'Église, et à ce titre il entre comme constituant essentiel de la conscience que l'Église a d'elle-même. Ayant pris conscience d'elle-même, l'Église pourra « ensuite

Le « monde » au second Concile du Vatican

travailler à jeter un pont vers le monde contemporain » qu'elle regarde en face, avec réalisme. « Pourquoi tant de places vides au Concile ? Où sont les frères persécutés ? Le regard découvre à travers le monde d'autres malheurs immensément attristants. L'athéisme fait progressivement perdre au monde la notion exacte de l'ordre intellectuel, moral, social, qui fait de lui qu'il est "monde", et non pas "chaos". Tandis que le progrès perfectionne de façon admirable les instruments de tout genre dont l'homme dispose, le cœur humain est de plus en plus envahi par la solitude, la tristesse, le désespoir. »

Paul VI nomme les deux principaux « malheurs » : l'athéisme d'une part, en tant qu'il efface de la conscience du monde le principe organisateur qui le fait « monde » ; la déchirure grandissante d'autre part entre la puissance d'agir et la tristesse d'être. L'élaboration de *Gaudium et Spes* permettra de corrélérer ces deux malheurs. Mais, durant le Concile, « fenêtre ouverte sur le monde », l'Église considère celui-ci avec compréhension, admiration, en prenant en compte les diverses conceptions qu'il a de lui-même. Elle veut le servir, accroître sa dignité, non le condamner, mais le soutenir et le sauver : elle veut être « comme un levain vivifiant et un instrument de salut pour ce même monde ».

Les textes promulgués en 1963 (Sur les moyens de communication sociale, *Inter Mirifica* [IM] et sur la Liturgie *Sacrosanctum Concilium* [SC]) se contentent de quelques notations. Dans le monde « tel qu'il est » (IM 11), les moyens de communication font de tout homme un « citoyen du monde » (IM 22). À l'Église, « il appartient en propre d'être à la fois humaine et divine, visible et riche de réalités invisibles, fervente dans l'action et occupée à la contemplation, présente dans le monde et pourtant étrangère », mais de telle sorte qu'en elle ce qui est humain soit ordonné et soumis au divin, ce qui est visible à l'invisible, ce qui relève de l'action, à la contemplation et ce qui est présent, à la cité future que nous recherchons (SC 2).

L'Église pour le monde (3^e session, 14 septembre-21 novembre 1964)

À l'ouverture de la troisième session, Paul VI analyse le processus par lequel l'Église prend conscience d'elle-même :

« Qu'on ne croit pas qu'en agissant ainsi l'Église s'attarde dans quelque acte de complaisance en elle-même en oubliant, d'une part,

THÈME Étienne Michelin

le Christ, dont elle reçoit tout et à qui elle doit tout et d'autre part l'humanité qu'elle a mission de servir. L'Église vient prendre place entre le Christ et le monde : elle n'est pas satisfaite d'elle-même, elle n'est pas un écran opaque, elle n'est pas à elle-même sa propre fin, mais elle désire avec ardeur être tout entière du Christ, dans le Christ et pour le Christ ; tout entière également des hommes, parmi les hommes et pour les hommes, comme une humble et glorieuse médiation entre le Sauveur et l'humanité, afin de conserver et de répandre la vérité et la grâce de la vie surnaturelle. »

Le « pont qu'il faut jeter vers le monde », c'est l'Église en elle-même. De plus, l'Église n'est pas entre le Christ et le monde, comme le texte l'énonce avant de se corriger : l'Église est du Christ, dans le Christ et pour Lui. Étant tout entière également des hommes, parmi les hommes et pour les hommes, on pourra dire d'elle qu'elle est « médiation entre le Sauveur et l'humanité », si on comprend qu'elle bénéficie de la grâce du salut qui ne cesse de la constituer « monde déjà sauvé » dans le Christ, pour le monde à sauver, ce « monde qui nous entoure de son intérêt, ou de son indifférence, ou même encore de son hostilité », et que le pape salue au nom du Concile.

La troisième session voit l'achèvement de textes importants (la constitution sur l'Église *Lumen Gentium* (LG), le décret sur l'œcuménisme *Unitatis Redintegratio*, celui sur les Églises orientales catholiques *Orientalium Ecclesiarum*). Jetant un regard sur le travail accompli, Paul VI souhaite que « la doctrine de l'Église projette aussi sa clarté sur le monde profane, dans lequel elle vit et dont elle est entourée, et qu'elle l'attire. Elle doit apparaître comme le signe au milieu des peuples (voir *Isaïe* 5, 26), pour orienter tous les hommes dans leur marche vers la vérité et la vie. En effet, [...] l'élaboration de cette doctrine [...] n'oublie jamais l'humanité qui se rencontre dans l'Église ou constitue le milieu historique et social dans lequel elle accomplit sa mission. L'Église est pour le monde ».

Voilà l'affirmation qui résume la conviction du pape : *l'Église est pour le monde*. Ces mots pourraient nourrir bien des reproches faits au concile Vatican II d'avoir abandonné le primat de Dieu pour sacrifier à l'anthropocentrisme de la modernité refusant la transcendance.

Des textes promulgués en 1964, nous retenons la constitution sur l'Église qui souhaite répondre à la question : *Église, que dis-tu de toi-même ?* C'est pour le monde (LG 1) que l'Église veut préciser sa nature et sa mission, ce monde créé par l'amour libre et éternel du Père (LG 2), dans lequel l'Église, c'est-à-dire le royaume de Dieu

Le « monde » au second Concile du Vatican

déjà présent *in mysterio*, poursuit sa croissance (LG 3). L'Église est dans le monde comme société organisée (LG 8) et comme peuple instrument de la rédemption de tous les hommes, pour le monde entier (LG 9). Les fidèles, dispersés dans le monde, vivent en communion dans l'Esprit Saint, ils rendent témoignage à celui qui, principe de salut pour le monde (LG 17), illumine tout homme pour que finalement il ait la vie. Car l'homme vivant sans Dieu en ce monde est exposé aux limites du désespoir (LG 16). Et c'est pourquoi l'Église prie et travaille jusqu'à ce que le monde entier, soumis au Christ, rende tout honneur et toute gloire à Dieu le Père (LG 17).

L'Église, structurée par la succession apostolique, porte la mission salutaire pour le monde ; une part insigne de cette mission revient aux laïcs qui, engagés dans tous les devoirs et travaux du monde, travaillent à le sanctifier comme du dedans, à la manière d'un ferment (LG 30-31), en vue de le consacrer à Dieu (LG 34). Porteurs de l'espérance prophétique, ils sont pèlerins dans ce monde de ténèbres (LG 35), s'aident mutuellement en vue d'une vie plus sainte pour que le monde, peu à peu imprégné de l'Esprit du Christ, parvienne à sa fin dans la justice, la charité et la paix (LG 36). En témoins de la résurrection du Christ, ils nourrissent le monde de fruits spirituels (LG 38).

Le rapport de l'Église au monde est caractérisé par des verbes indissociables : servir, assumer, purifier, fortifier, élever (LG 13). C'est un rapport dynamique : il est le témoignage de la sainteté, réalité mystérieuse, réalisation en l'homme de la sainteté du Christ seul saint (LG 39). Réalisation multiforme, la sainteté n'est autre que l'expression plénière de la charité dont Dieu aime le monde et le sauve (LG 41). Cette sainteté est la réalité la plus profonde du christianisme. En un mot, l'Église comme peuple de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit Saint, est au monde dans un rapport de signe et d'instrument pour l'union intime (entendons singulière) avec Dieu et pour l'unité du genre humain. Ce rapport de sacramentalité lui vient du fait qu'elle est dans le Christ, Logos fait chair, en raison de sa réalité intérieure de communion dans la foi, l'espérance et la charité (LG 1, 8, 48).

Mais un événement d'importance s'est produit durant cette session : la présentation aux pères de ce qui va devenir, au prix d'un labeur exténuant, la constitution pastorale *Gaudium et Spes*. Le 20 octobre 1964, Mgr Guano, qui mourut à la tâche, fait le point des travaux de clarification demandés par le Concile dès 1963. Celle-ci porte sur

THÈME _____ *Étienne Michelin*

quatre points : (1) Le sens théologique dans lequel le mot « monde » est entendu dans le schéma. (2) Les relations entre l'Église et le monde. (3) La distinction et le rapport mutuel entre l'ordre de la Création et l'ordre de la Rédemption. (4) La notion et la valeur des signes des temps.

Le rapporteur fait état des difficultés à concevoir et composer le texte, difficultés dont l'origine et la raison sont les mêmes que son urgente utilité. « La première difficulté vient de la complexité même du problème doctrinal quant aux relations entre l'Église et le monde, et en même temps des multiples sens de certains mots, particulièrement le concept de « monde ». Il arrive que les arguments eux-mêmes puissent être résumés et considérés sous divers aspects et visions théologiques. » Il donne alors des précisions importantes quant au contenu du concept « monde » :

« Il s'agit de l'univers et de la famille des hommes dans son unité et sa diversité. Nous devons avoir à l'esprit les divers aspects sous lesquels le monde peut être considéré : 1. en tant que créé par Dieu ; 2. en tant que situé dans le péché ; 3. En tant que sauvé et sanctifié par le Christ et existant dans le gémissement de l'attente.

S'il est clair que ces aspects sont distincts entre eux, de fait, existentiellement comme on dit, ils sont mélangés entre eux. Quand nous parlons du monde dans ce schéma, étant exclue une interprétation théologique plus profonde, nous voulons parler en tout premier lieu de l'univers entier et de la famille humaine, qui vit sur la terre pour atteindre sa fin selon le dessein préétabli de Dieu. Ici il faut noter que dans le monde on trouve des éléments et des événements qui, tout en étant ordonnés à l'ordre surnaturel, ont cependant leur caractère et leurs lois propres. Dans ce schéma, il s'agit directement de cet ordre terrestre des choses. Toujours le monde porte en lui un signe de la présence et de l'amour de Dieu, mais aussi, hélas, un signe de la négation de Dieu. »

Des remarques s'imposent. Le point de vue théologique est distingué du point de vue phénoménologique. La radicale ambivalence du monde est prise en compte comme un donné existentiel. Le monde n'est pas identifié à l'homme, ni l'homme au monde, mais la famille humaine et l'univers entier, voilà ce qui constitue le monde. L'ordination à l'ordre surnaturel des éléments et des événements du monde n'obère pas leur caractère propre ni leurs lois propres. D'où une précision nouvelle : le monde désigne ce que Mgr Guano appelle *l'ordre terrestre des choses*. L'ordre terrestre des choses ne peut être contre-distingué de l'ordre surnaturel. Restera à les articuler entre eux, ce que GS parvient à faire, nous le verrons.

Le « monde » au second Concile du Vatican

L'avenir du monde (4^e session, 14 septembre-8 décembre 1965)

L'histoire comme lieu théologique

Ouvrant la 4^e session (septembre 1965) Paul VI s'intéresse à la situation historique du Concile ; celui-ci s'inscrit dans la réalité du monde contemporain comme l'affirmation la plus haute, la plus claire et la plus humaine d'une religion sublime que l'homme n'a pas inventée, mais que Dieu a révélée. Cette religion, c'est la relation élevante d'amour que lui, le Père ineffable, établit avec l'humanité par la médiation de Jésus-Christ son Fils et notre frère, dans l'Esprit vivificateur ». Que faisait l'Église en Concile ? Un mot lui vient : « l'Église aimait ». Ainsi se trouve nommé le rapport que l'Église entretient avec la réalité quelle qu'elle soit.

Le Concile offre à l'Église « la vision panoramique du monde », à l'intérieur de sa prise de conscience du fait que, en elle, débouche « le fleuve de l'histoire séculaire du salut, l'histoire humaine d'un amour céleste ». C'est pourquoi l'Église dans le monde n'est pas une fin en soi, mais un service de tous les peuples : « elle doit rendre le Christ présent à tous, individus et nations, le plus largement possible et le plus généreusement possible ; c'est là sa mission propre ».

Les travaux très intenses de la quatrième session ne peuvent être évoqués ici. Ils aboutissent à la promulgation de onze documents qui bénéficient, chacun pour sa part, de la prise de conscience conciliaire parvenue à sa maturité. Le 7 décembre 1965 Paul VI prononce le discours de clôture. Il pose la question centrale : quelle est la valeur religieuse du concile Vatican II ? Il commence par dresser une typologie du monde et du temps : « un temps orienté vers la conquête du royaume terrestre, un temps où l'oubli de Dieu devient courant et semble, à tort, suggéré par le progrès scientifique, un temps où la personne humaine, qui a pris davantage conscience d'elle-même et de sa liberté, tend essentiellement à s'affirmer dans une autonomie absolue et à s'affranchir de toute loi qui la dépasse ».

Le monde, le temps : deux concepts devenus inséparables au cours de l'effort conciliaire qui est conduit à reconnaître l'histoire comme lieu théologique ; c'est dans l'histoire, et en un certain sens par elle, que le dialogue entre Dieu et l'homme se noue et offre à l'homme la double et unique re-connaissance de lui-même et de Dieu.

Puissance et faiblesse du monde

La connaissance réciproque de Dieu et de l'homme dans l'histoire du monde, connaissance dont, du point de vue biblique, Dieu créateur

THÈME Étienne Michelin

et sauveur a l'initiative, voilà ce que le Concile reconnaît comme la révélation faite à Israël, et qui culmine dans le Christ. De fait la constitution dogmatique *Dei Verbum* est considérée par le Concile comme le premier de tous les documents conciliaires. Dans son prologue, le monde entier est désigné comme la réalité globale destinée à entendre le message du salut, et l'entendant, à croire, espérer, aimer. Le terme de ce processus est la communion théologique avec Dieu dans l'histoire jusqu'à ce que le Verbe Incarné, Fils de Dieu et Fils de l'homme, vienne dans la gloire de son Père. On le voit donc, il y a dès l'origine de la révélation un rapport de don réciproque, de service réciproque, entre le peuple de l'alliance et le monde, entendu comme la famille humaine dans l'univers qui l'entoure.

C'est dans cette perspective qu'il faut lire maintenant quelques textes de la Constitution *Gaudium et Spes*. Dès le n° 1, une note précise que le monde est le lieu dans lequel l'homme est placé : le texte traitera donc de la doctrine de l'Église sur l'homme lui-même et sur le monde. Le texte précisera comment on peut comprendre les relations entre l'homme et le monde. Le monde est une réalité d'aujourd'hui, par conséquent une réalité essentiellement historique. Le concile a en vue le monde des hommes, la famille humaine tout entière avec l'univers au sein duquel elle vit. Ce monde est « le théâtre où se joue l'histoire du genre humain, le monde marqué par l'effort de l'homme, ses défaites et ses victoires. Pour la foi des chrétiens, ce monde a été fondé et demeure conservé par l'amour du Créateur ; il est tombé certes, sous l'esclavage du péché, mais le Christ, par la Croix et la Résurrection, a brisé le pouvoir du Malin et l'a libéré pour qu'il soit transformé selon le dessein de Dieu et qu'il parvienne ainsi à son accomplissement » (GS 2). Efforts, défaites, victoires, telle est l'expérience de l'homme dans le monde, ce théâtre où se joue l'histoire du genre humain. La foi chrétienne prétend donner une signification à ces expériences universelles. Cette signification est double. D'une part, la réalité du monde a son fondement et son actualité en l'amour créateur. D'autre part, c'est un monde esclave du Malin, monde auquel le Christ rend la possibilité de la liberté, de la transformation conforme à ce qu'il est en lui-même, et de l'accomplissement. Le *certes... mais*, ne doit pas faire illusion : il ne désigne absolument pas une sorte de mécanisme facile et le futur « pour qu'il soit transformé » engage un « dur combat à travers toute l'histoire des hommes » (GS 37).

L'homme regarde le monde dans lequel il évolue ; son regard englobe sa propre réalité, et génère en lui enthousiasme et angoisse.

Le « monde » au second Concile du Vatican

L'Église accomplit sa mission en nouant un dialogue sincère en vue de sauver l'homme et de restaurer le monde; dès lors, c'est l'homme en toutes ses dimensions qui sera le sujet et le contenu du dialogue (GS 3). Les trois premiers chapitres de la première partie de *Gaudium et Spes* seront consacrés à ce thème. Auparavant la constitution pastorale propose d'exprimer la conscience que le Concile a du monde.

« Il importe donc de connaître et de comprendre ce monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique » (GS 4). Plusieurs traits se dégagent. Le monde est marqué par des changements profonds et rapides, provoqués par l'homme, qui s'étendent à l'univers entier, sur l'homme lui-même et qui modifient ses manières de penser, d'agir, en tous les domaines, y compris le domaine religieux. Le texte parle de crise de croissance : « l'homme voit son pouvoir augmenter », au point qu'il « n'en est plus le maître ». La connaissance qu'il acquiert de lui-même en son intimité psychologique et en son comportement social ne suffit pas à lui faire découvrir la direction à imprimer à son existence. Les progrès en tous domaines vont de pair avec l'accroissement des inégalités et des injustices. De plus en plus conscient de son unité, le monde expérimente en même temps les déchirures les plus violentes. Au plan de la pensée, les idées s'échangent de plus en plus alors que simultanément les concepts fondamentaux sont de plus en plus ambigus (GS 4). L'organisation sociale voit en de nombreuses régions des tensions fortes entre les concentrations urbaines et la dispersion rurale (GS 6).

Dans le moment où l'esprit critique permet de dépasser une *conception magique du monde*, le même esprit critique a pour conséquence une difficulté accrue à s'ouvrir à l'altérité en tous domaines, fragilisant le processus d'auto-achèvement de la personne humaine dans la relation à autrui, fondement de la culture, et à Dieu en qui l'ordre du monde s'origine. Théâtre de l'histoire, le monde est confronté à une accélération vertigineuse : ce phénomène, fruit des technologies en plein essor, semble imposer à la société humaine un rapport au temps qui devient inhumain et qui la rend folle. « Déficiences et inimitiés mutuelles, conflits et calamités s'ensuivent, dont l'homme lui-même est à la fois cause et victime » (GS 8).

L'exposé préliminaire de GS sur le monde se termine par ces lignes, d'une actualité prospective : « Le monde moderne apparaît à la fois comme puissant et faible, capable du meilleur et du pire, et

THÈME Étienne Michelin

le chemin s'ouvre devant lui de la liberté ou de la servitude, du progrès ou de la régression, de la fraternité ou de la haine. D'autre part, l'homme prend conscience que de lui dépend la bonne orientation des forces qu'il a mises en mouvement et qui peuvent l'écraser ou le servir. C'est pourquoi il s'interroge lui-même» (GS 9).

Le regard sur le monde en sa modernité conduit l'homme à s'interroger sur lui-même, affirme le concile. N'est-ce pas là de l'optimisme? Ne serait-il pas plus exact de constater que la violence des affrontements conduit plutôt l'homme du XXI^e siècle, aidé en cela par l'«hydre médiatique» qui semble parfois se croire «sans obligation ni sanction», à occulter toute forme d'interrogation sur lui-même? La mise en question collective ne tient-elle pas lieu de la mise en question personnelle? Quoi qu'il en soit, le choix du concile est net: «Les déséquilibres qui travaillent le monde moderne sont liés à un déséquilibre plus fondamental qui prend racine dans le cœur même de l'homme. C'est en l'homme lui-même, en effet, que de nombreux éléments se combattent. D'une part, comme créature, il fait l'expérience de ses multiples limites; d'autre part, il se sent illimité dans ses désirs et appelé à une vie supérieure. Sollicité de tant de façons, il est sans cesse contraint de choisir et de renoncer. Pire: faible et pécheur, il accomplit souvent ce qu'il ne veut pas et n'accomplit point ce qu'il voudrait. En somme, c'est en lui-même qu'il est divisé, et c'est de là que naissent au sein de la société tant et de si grandes discordes» (GS 10).

La primauté de la personne humaine sur le monde et sur la société est clairement affirmée. *Gaudium et Spes* propose de tenir pour acquis que la réponse à la question sur le monde est contenue dans la réponse à la question sur l'homme. «L'avenir du monde est en péril si l'humanité ne sait se donner des sages qui expérimentent et balisent la route conduisant, par le visible, à l'invisible» (GS 15).

Cette route est invitation au dialogue avec Dieu présent au monde comme son origine et son terme. Ce dialogue exprime un rapport intime, permanent, vital, entre l'homme et Dieu (GS 19). Renoncer à ce rapport est inhumain, en sorte que l'humanisme athée est un drame. Consentir à ce rapport fonde une autonomie sensée (GS 36), garante d'une liberté en quête de son plein exercice (GS 17), source cachée du bien commun (GS 24), accomplissement de toute forme de progrès (GS 38). D'où l'affirmation qui sonne en constatation: «Le message chrétien ne détourne pas les hommes de la construction du monde et ne les incite pas à se désintéresser du sort de leurs semblables: il leur en fait au contraire un devoir plus pressant»

Le « monde » au second Concile du Vatican

(GS 34). D'où aussi des cris d'alarme : « Par l'oubli du Créateur la créature s'obscurcit elle-même » (voir GS 36). « Nous sommes exposés à la tentation d'estimer que nos droits personnels ne sont pleinement maintenus que lorsque nous sommes dégagés de toute norme de la Loi divine. Mais si nous suivons cette voie, la dignité de la personne humaine, loin d'être sauvegardée, périt » (voir GS 41).

Conclusion

Monseigneur Guano s'interrogeait sur la juste manière d'articuler l'ordre surnaturel et l'ordre des réalités terrestres. Au terme d'une recherche délicate, *Gaudium et Spes* synthétise son point de vue en termes simples. Il y a un unique ordre divin, du fait que le Dieu unique est Créateur et Sauveur (GS 41). Il y a une vocation unique de l'homme et cette vocation est divine (GS 22). Cette vocation est attestée au secret de la conscience par la présence créatrice voilée du Logos. Dans l'absolue kénose du Logos fait chair, qui meurt et ressuscite, elle est donnée à voir à toute liberté entravée par les aveuglements de la complicité au mal et au Mauvais. Donnée à voir, elle est de ce fait donnée à recevoir.

Ainsi la dignité singulière, sociale et historique de la personne humaine est fondée sur sa relation-source au Logos créateur. Elle est inamissible. Elle s'exprime dans sa décision de reconnaître cette relation-source comme dépendance libératrice. Elle s'accomplit dans le consentement libre à recevoir du Logos Incarné Sauveur l'accomplissement de cette libération. Ainsi aussi se trouve exaltée la subjectivité singulière et sociale. Ainsi encore se trouve dénoncé l'aveuglement d'une subjectivité individualiste ou communautariste qui s'auto-déclare productrice de sa propre finalité. Ainsi enfin le « monde » se trouve entraîné, par la reconnaissance de sa condition créée et l'acceptation historique de sa condition d'esclave, dans le mouvement historique de son achèvement jusqu'à la fin du temps.

Tel est, me semble-t-il le principe unificateur de la conscience conciliaire du monde. Dès lors l'ambivalence historique et quasi métaphysique du « monde » apparaît sous un double aspect : elle est capable de voiler la présence cachée du Créateur et de dévoiler celle du Sauveur, qui est un seul et même Dieu. Cette ambivalence n'est pas extérieure à l'homme, pas davantage à l'Église. Le Concile énonce la conséquence historique.

« Il s'ensuit que le monde n'est plus le lieu d'une vraie fraternité, tandis que le pouvoir accru de l'homme menace de détruire le genre

THÈME _____ *Étienne Michelin*

humain lui-même. Un combat ardu contre les puissances des ténèbres traverse toute l'histoire des hommes ; commencé dès les origines, il durera, jusqu'au dernier jour comme le Seigneur nous l'a dit. [...] Engagé dans ce combat, l'homme doit sans cesse lutter pour rester attaché au bien, et il ne peut parvenir à l'unité intérieure que moyennant de grands efforts, avec l'aide de la grâce de Dieu» (GS 37).

La synthèse de Vatican II reconnaît ainsi au « monde » une place centrale. Cette place est incompréhensible en dehors d'une prise en compte du rapport dynamique entre création et rédemption. L'Église elle-même reçoit de ce rapport dynamique son être, sa mission. Chaque baptisé le reçoit dans sa conscience. Tout homme l'attend comme la route de son unité intérieure enfin possible et donc de son bien, personnel, social (commun) et historique. Ce rapport dynamique appartient au cœur de la foi catholique. Il doit donc être enseigné non seulement comme un pré-requis non dit, mais comme une bonne nouvelle et en quelque sorte un but : tout récapituler dans le Christ.

Étienne Michelin, né en 1954, prêtre en 1987, docteur en théologie, enseigne au Studium de Notre Dame de Vie. A notamment publié *Vatican II et le « sur-naturel »*, aux Éditions du Carmel, 1993.

Xavier MORALES

Quitter le monde

L paraît que les garçons naissent dans les choux, et les filles dans les roses. En tous les cas, fille ou garçon, quand l'homme voit le jour, *il vient au monde*. Alors quelle drôle d'idée que de vouloir le quitter ? D'autant que l'homme n'est pas dans le monde à la manière d'un spectateur devant un écran de cinéma qui, s'apercevant que le film est un navet, déciderait de quitter (ostensiblement) la salle avant la fin de la projection. On n'est pas quitte du monde à si peu de frais ! Trois figures, le moine, la mort, l'autre monde, nous disent tout le prix qu'il faut verser pour « quitter le monde » : donner sa vie, perdre la vie, tout créer à nouveaux frais. Et encore, en les passant en revue, j'aimerais montrer qu'aucune de ces trois figures ne fait ce qu'elle dit. Non pas qu'elles se paieraient de mots – mais parce qu'en parlant de « quitter le monde », elles disent quelque chose de plus subtil que d'y être ou de ne pas y être.

Le moine

« Quitter le monde » est une expression classique pour désigner la démarche du moine : aussi l'a-t-on appelé dès son apparition au IV^e siècle du nom d'« anachorète », celui qui recule au-delà des limites des zones habitées, dans le désert. Évidemment, le déplacement n'est pas que spatial. Décrivons-le selon les deux faces de la vie monastique, la « pratique » et la « théorétique ».

La « pratique », dans le jargon, c'est toute la partie ascétique de la vie du moine : ce sont les mesures « pratiques » qu'il prend pour

THÈME Xavier Morales

devenir ce que signifie son nom, un homme « seul » avec Dieu seul. Dans cet effort pour ne plus s'occuper que de Dieu seul, « quitter le monde » semble la première mesure sur la liste. On en saisit d'emblée tous les avantages, que la littérature monastique fait miroiter de générations en générations. Il n'est que de citer, entre les plus célèbres, ce passage de la lettre que saint Bruno, le fondateur de la Chartreuse, adresse à son ami Raoul le Verd : « Fuis donc, mon frère, ces gênes et toutes ces misères, et transporte-toi de la tempête de ce monde au mouillage sûr et tranquille du port. ¹ » Et à ses frères chartreux, le même Bruno écrit : « Réjouissez-vous ! car vous avez échappé aux multiples périls et naufrages de ce monde aux flots agités. Réjouissez-vous ! car vous avez atteint le mouillage tranquille et sûr d'un port plus à l'écart. ² » Dans le monde, tout bouge ; pour échapper à la distraction et pouvoir enfin se concentrer sur l'unique nécessaire, il faut commencer par trouver un lieu à l'abri des fluctuations de la fortune, un lieu où l'esprit recouvre la stabilité et l'immobilité seules propres à la contemplation de Dieu.

Seulement, on avouera qu'ici, le retrait du monde n'est pas *absolu*, il est seulement relatif : Bruno parle d'un « port *plus* à l'écart » (*secretior*), et quelques années plus tard, les fondateurs de Cîteaux chercheront « une *vie plus retirée* » (*secretior vita*). Entre la mer, d'une part, et la terre ferme, d'autre part, il va sans dire que le plancher des vaches est un lieu plus stable, et un site plus propice au dessein monastique. Ce n'est qu'au prix fort modique d'un jeu de mots que le moine quitte le monde. Car le monde qu'il quitte n'est pas le monde dont l'homme (le *Dasein*) a pour condition native d'y être ; c'est seulement le monde des affaires, des soucis et des tentations : le « siècle ». À l'intérieur du monde, mais sans le quitter, il choisit une région plutôt qu'une autre, et voilà tout.

Il n'est pas sûr que les ambitions du moine soient si réduites. Car si l'on passe maintenant à l'autre face de sa vie, la « théorique », l'exemple que je vais proposer ne parle pas seulement du monde des affaires, mais de la totalité de l'univers créé, et il est bien question de ne plus y être – puisqu'on l'a, durant la brève parenthèse de l'extase, devant soi.

À la fin de son parcours monastique, Benoît de Nursie est gratifié d'une vision dont on peut dire, au sens strict, qu'elle est une extase,

1. SAINT BRUNO, *Lettre à Raoul le Verd*, § 9, SC 88, p. 74.

2. SAINT BRUNO, *Lettre aux chartreux*, § 2, SC 88, p. 82.

Quitter le monde

une « sortie de soi ». D'ailleurs, pour son biographe, le pape Grégoire, la contemplation, même sans aller jusqu'à l'extase, consiste en ce paradoxe : bien qu'il soit « encore retenu par le corps » dans les limites du monde, le contemplatif « franchit déjà les limites de la chair³ ». Si « corps » et « chair » sont synonymes, l'antithèse est insoluble. Le contemplatif est à la fois « encore » dans le corps = la chair = le monde et à la fois n'y est « déjà » plus.

Voici donc Benoît priant de nuit à la fenêtre de sa tour. Soudain, « lui fut amené devant les yeux le monde entier, comme rassemblé sous un unique rayon de soleil⁴ ». Mais comment un seul homme peut-il contempler le monde entier ? Grégoire donne deux réponses. La première réponse est moralisante : en regard de la grandeur Dieu, le monde est en quelque sorte tout rétréci. La deuxième réponse est beaucoup plus intéressante : ce n'est pas le monde qui a rétréci pendant la nuit, c'est l'âme du contemplatif qui s'est élargie. Mais cette explication psychologique ne suffit pas encore. On n'explique pas encore comment celui qui est *dans* le monde peut contempler le monde *devant* lui. En vérité, la seule explication possible, c'est *l'extase*. L'âme « s'est à ce point élargie en Dieu qu'elle subsiste au-dessus du monde », *superior existat mundo* – et il faut comprendre *existare* au sens strict : elle se tient (*stare*) hors de (*ex*). « Celui qui a vu le monde rassemblé devant lui, c'est celui qui s'est soulevé *hors du monde* dans une lumière spirituelle⁵. » Bien plus, l'âme n'est pas seulement sortie du monde (par le haut), elle est « même au-dessus d'elle-même ». Car tant qu'elle était encore en elle-même, elle était encore dans le monde, dans ce monde qu'elle est pour elle-même.

Nous voilà donc, au sommet de la « théorétique », avec une authentique « sortie du monde », qu'il reste à qualifier. Disons d'abord que l'extase de Benoît n'échappe pas au paradoxe constitutif de la contemplation en général : bien que sortie du monde, et même sortie d'elle-même, l'âme de Benoît n'est pas encore sortie de son corps – et par conséquent, elle n'est pas encore sortie du

3. *Etiam retentus corpore ipsa jam carnis claustra contemplatione transiebat*, GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, Prologue, § 3, SC 260, p. 12.

4. *Omnis etiam mundus, velut sub uno solis radio collectus, ante oculos ejus adductus est*, II, 35, § 3. Je dois l'analyse de la vision de Benoît à J.-Y. LACOSTE, *Expérience et absolu*. Il faudrait aussi lire le paragraphe de ce livre consacré à la réclusion.

5. *Qui sublevatus in mentis lumine extra mundum fuit*, II, 35, § 6.

THÈME _____ Xavier Morales

monde, au contraire de l'âme de Germain de Capoue, que Benoît voit, dans la même vision, portée au ciel par les anges. Son âme encore dans le corps expérimente donc seulement *in mentis lumine*, « dans la lumière de l'esprit », ce que l'âme du défunt Germain expérimente réellement au ciel. « Seulement » ? S'agit-il vraiment d'un déficit ? Que contemple l'âme du trépassé, sortie de son corps et du monde ? La lumière de Dieu. Et *par quoi* est-il donné à l'âme de Benoît encore dans son corps de contempler le monde dans la lumière d'un unique rayon de soleil ? *in mentis lumine*, c'est-à-dire justement, *in Dei lumine*, « dans la lumière de Dieu » ! En cet instant de grâce mystique, Benoît n'a plus besoin de « quitter le monde », et concrètement, de quitter son corps : il en a déjà obtenu le résultat.

Concluons sur la figure du moine. Si l'on ne peut pas dire qu'il quitte le monde *au sens strict*, ce n'est pas parce que, finalement, il n'y parviendrait pas. Évidemment qu'il n'y parviendra jamais ; on ne quitte pas plus le monde que l'on ne se débarrasse de son ombre ! Par profession, le moine est celui qui n'a, au bout du compte, plus besoin de quitter le monde. Qu'il y soit ou qu'il n'y soit plus, il a ce qu'il cherche : sorti de lui-même, il voit le monde dans la lumière de Dieu. Aussi un éventuel « retour dans le monde », à la manière d'Antoine le Père des moines quittant la montagne, ou de Benoît quittant la grotte de Subiaco, est-il envisageable, sans que le contemplatif perde ce qu'il a acquis, un nouveau regard sur le monde⁶.

La mort

Grégoire lie explicitement la vision de Benoît à l'expérience de la mort, comme si l'extase anticipait sur la vraie et définitive sortie du monde, celle que réalise la mort. De fait, nous disons des morts qu'ils ont « quitté ce monde ».

Clairvaux, un matin au chapitre. Bernard s'interrompt. Il a la gorge trop serrée pour continuer à parler de la beauté de l'Épouse du *Cantique*. C'est que son frère Gérard n'est plus là. Son bien-aimé Gérard a quitté ce monde. « Nous savons bien que résider dans le corps, c'est séjourner en exil loin du Seigneur » (*1 Corinthiens 5, 6*).

6. Lorsque Grégoire considère avec nostalgie sa vie au monastère comme une époque révolue (*Dialogues*, Prologue § 3), il ne se situe pas au même plan que celui de la grâce reçue par Benoît.

Quitter le monde

Pour Gérard, l'exil est terminé ; pour Bernard, il continue. Celui-ci est encore dans le corps et dans le monde, celui-là, l'âme « délestée du corps », est enfin sorti de ce monde pour « s'envoler vers les embrassements du Christ⁷ ». La mort délimite ainsi deux domaines, le monde et ce qui est au-delà du monde. Le mort, qui a quitté le monde, est désormais absent du monde, et, pour le malheur de ceux qui restent, absent pour le monde, tandis qu'il jouit, pour son propre bonheur, de « la présence du Christ à [sa] disposition⁸ ». Est-ce à dire que la mort forme une cloison étanche, « un grand abîme » (*Luc* 16, 26) entre le monde et l'au-delà ? Telle est la question que pose Bernard : « J'aimerais savoir ce que tu ressens à présent pour moi ». « Est-il encore permis à celui qui est absorbé dans cet océan d'éternelle félicité de penser à nous ? »

Dans l'un des passages les plus célèbres de son œuvre, Bernard bâtit un syllogisme irréfutable : « Celui qui est plein de Dieu », comme c'est enfin le cas de Gérard, « ne peut plus ressentir ou goûter rien que Dieu, et que ce que Dieu ressent et goûte ». « Or Dieu est amour » (*1 Jean* 4, 8). Dieu ressent quelque chose pour nous. Certes, si l'on quitte le monde des passions, c'est pour trouver le repos auprès du Dieu « impassible ». Mais « si Dieu est impassible », s'il ne subit pas de passion, « il n'est pas impassible⁹ », il n'ignore pas la compassion. « Donc, nécessairement, toi aussi », Gérard, tu ressens quelque chose pour moi. Le mort a quitté son corps et le monde, mais il a gardé quelque chose de très important aux yeux de Bernard, son *affectus*. « Non, ta capacité à te laisser toucher, émouvoir, à aimer et à compatir n'est pas moindre, elle est seulement transformée¹⁰ ». Ce que Bernard ne dit pas, mais que l'on est presque contraint de conclure, c'est que la sollicitude de Gérard pour ceux qui sont encore dans le monde est d'autant plus grande qu'il a quitté le monde. Tant qu'il était dans le monde, il aimait Bernard d'un amour humain limité. À présent qu'il est en Dieu et que ses sentiments sont ceux de Dieu même, il aime Bernard de l'amour infini qui est Dieu même.

Concluons sur la figure de la mort. Elle éclaire en retour celle du moine, puisque celui-ci se veut « mort pour le monde ». La mort est absolument et définitivement ce que le moine cherche à être, au

7. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon 26 sur le Cantique*, § 2, SC 431, p. 280.

8. *Idem, ibidem*, § 5, p. 288.

9. *Impassibilis est Deus, sed non impassibilis*, § 5, p. 288.

10. *Affectus proinde tuus non est imminutus, sed immutatus*, § 5, p. 288.

THÈME _____ Xavier Morales

moins relativement et par anticipation : sortie du monde et « entrée dans la vie ». Or le sens de cette sortie est inversé : autant l'âme est absolument sortie du monde, autant elle est absolument et même infiniment affectée par le monde. Ce qui vaut pour la mort vaut aussi relativement pour le moine : plus le moine est devenu (encore relativement) « impassible » comme la mort, plus il est devenu « sensible ». Évagre, le premier théoricien du monachisme, avait déjà repéré ce paradoxe, quand, dans la même phrase, il attribue au parfait contemplatif une « disposition habituelle dans laquelle on n'est plus troublé par aucune passion », et un « désir amoureux d'une extrême acuité », l'*erôs*, passion par excellence¹¹. Ailleurs, il identifie même « impassibilité » et « sensibilité spirituelle¹² » !

L'autre monde ?

Quel est le but du jeu de cette vie ? Est-ce « quitter » enfin cette terre d'exil, l'ici-bas, pour rejoindre la céleste patrie, l'au-delà ? Atteindre la fin, réaliser l'eschatologie, consiste-t-il donc en un *transfert spatial* de bas en haut ? Et donc, la destination finale est-elle un « autre » monde, qui surplombe, ou remplace, notre « vallée de larmes » ? Même si cette imagerie géographique est traditionnelle – on la trouve par exemple chez Grégoire le Grand évoqué plus haut –, rien n'est moins sûr. D'ailleurs, le Nouveau Testament ne parle jamais de la « fin du monde » (*cosmos*). Il parle de la « fin du siècle » (*aiôn*). Et surtout, s'il emploie très abondamment le mot « monde » pour parler de notre situation actuelle, il n'en fait jamais usage pour parler de notre situation future. Le passage d'une situation à l'autre n'est pas décrite comme un transfert spatial de ce monde à un autre, mais comme une succession temporelle d'un siècle à l'autre. Dans le même et unique monde, qu'il s'agit de sauver (voir *Jean* 4, 42), un siècle, ce siècle, prendra fin (voir *Matthieu* 28, 20 ; 12, 39 etc.), et un autre siècle commencera, « le siècle qui vient » (voir *Marc* 10, 30 etc.), comme un changement de règne sur le même royaume (voir *Apocalypse* 11, 15). Et s'il faut absolument utiliser une image spatiale, je rappelle que la dernière page de la Bible parle de *l'atterrissage* de la cité céleste (*Apocalypse* 21, 2).

11. EVAGRE LE PONTIQUE, *Sur la Prière*, § 52.

12. *Idem*, *Centurie gnostique* I, § 37, PO 28, p. 34.

Quitter le monde

« Quitter le monde », que ce soit comme idéal ascétique ou eschatologique, ne peut donc pas signifier au sens propre se déplacer d'un monde à un autre. « Quitter le monde » consiste bien plutôt à habiter le monde d'une manière différente, parce que les conditions fondamentales d'habitation en auront été modifiées. Il nous reste à énumérer quelques-unes de ces conditions fondamentales modifiées de la figure improprement appelée « autre monde ». L'énumération n'en sera pas exhaustive.

Commençons par la structure géographique de ce « nouveau » monde.

« Et je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle [...] La mer n'y était plus [...] la mort n'y était plus » (*Apocalypse* 21, 1 et 4). Dans l'autre monde, il y aura donc un ciel et une terre – mais plus de mer, c'est-à-dire plus de « fluctuations », et en particulier, plus de mort, car la mer, dans la Bible, c'est la mort, l'ultime fluctuation. Le monde sera immobile, non pas roide comme un cadavre, mais fidèle et calme comme Dieu. Et si la structure ciel / terre est reconduite, c'est au prix d'une modification majeure : le ciel ne surplombe plus la terre comme son au-delà, comme le refuge où l'on peut enfin se reposer. Le ciel sera descendu sur la terre, le ciel et la terre auront été unis en un « mariage » (*Apocalypse* 21, 2 ; 19, 7), et la terre ainsi « enciellée » sera elle-même le lieu du repos.

À l'intérieur de ce cadre géographique, que trouve-t-on ? Martin Heidegger a décrit comment les choses qui sont dans le monde (présent) sont essentiellement à la disposition de l'homme comme des outils, et comment leur détermination initiale est la « maniabilité » (*Zuhandenheit*). Autrement dit, les choses qui sont dans le monde sont avant tout des moyens utilisés (*uti*), en vue de jouir d'une fin (*frui*). *Uti, frui*, opposition classique s'il en est ! Ici-bas, il faut user sans jouir (Augustin) – mais cette réserve n'a de sens que parce que, nous promet-on, dans l'autre monde, nous jouirons, et nous jouirons sans user – car plus rien ne s'abîme, là où il n'y a ni rouille ni mite ! Dans l'autre monde, il n'y aura plus d'outils, et le rapport de l'homme aux choses ne s'accomplira plus selon la détermination fondamentale de la maniabilité. Et puisque les choses n'y seront plus à *notre disposition*, on doit peut-être supposer qu'elles y seront désormais exclusivement à *notre contemplation*. Il n'y aura plus rien d'utile, *il n'y aura plus que du beau*.

Si les choses ne sont plus des outils, on ne trouvera plus d'atelier dans l'autre monde, il n'y aura donc plus de travail ! Le monde auquel l'homme a affaire depuis la *Genèse*, c'est la terre, qu'il faut « travailler » (« labourer » < *laborare*), pour y gagner le pain à la

THÈME Xavier Morales

sueur du front (*Genèse* 3, 17-19). Mais dans l'autre monde, « la peine n'y était plus » (*Apocalypse* 21, 4). Voilà l'homme au chômage. Quel sera donc son nouveau mode d'occuper le monde et de s'occuper du monde ? Ici, les anges viennent à notre secours. Il est dit, en effet, que l'homme, dans le nouveau monde, sera comme les anges dans les cieux (voir *Marc* 12, 25). Or l'ange est « sans souci » (*amerimnos*) – il ne travaille pas pour subvenir à ses besoins ni à ceux de sa famille (puisque'il ne procrée pas !), mais pour obéir à une mission. Alors que l'homme « travaille » le monde pour y « produire », c'est-à-dire pour lui soutirer, à force de peine, ce qu'il recèle dans ses flancs, l'ange ne produit rien, il « exécute », par transmission, les ordres de Dieu, et notamment, il exécute de la musique. Il ne travaille pas le monde, il en fait tourner les sphères, et la caresse de ses immatérielles mains y suffit, car les choses ont toujours été plus obéissantes que les hommes. L'homme devenu comme angélique habitera donc un monde où la résistance des matériaux revêches au travail aura été remplacée par la réponse de la matière disponible à résonner.

Passons des choses qui sont dans le monde et du rapport de l'homme à ces choses par le travail, aux « autres » qui sont dans le monde. C'est encore la figure de l'ange qui nous guide : « Quand on ressuscite d'entre les morts, on ne prend femme ni mari, mais on est comme les anges dans les cieux » (*Marc* 12, 25). Non seulement l'ange ne produit pas, mais il ne « procrée » pas. Que l'homme ne procrée plus, voilà qui redéfinit fondamentalement le rapport à autrui – non seulement le rapport entre les sexes, ou, pour être plus précis, le rapport entre deux personnes humaines tel qu'il est essentiellement déterminé par l'identité sexuelle, mais aussi tout rapport social, et finalement le rapport intersubjectif lui-même.

Pour ce qui est de la modification du rapport entre les sexes, c'est l'apport original de Jean-Paul II à l'anthropologie d'avoir insisté sur la « signification conjugale du corps » et d'avoir tenté d'imaginer comment cette signification conjugale du corps serait radicalement redéfinie dans la situation eschatologique de la résurrection : « suite à la vision de Dieu “face à face”, naîtra dans le sujet personnel un amour d'une telle profondeur et d'une telle force de concentration sur Dieu lui-même qu'il absorbera complètement toute sa subjectivité psychosomatique », et cette concentration sur Dieu aura pour conséquence « la réalisation de la communion réciproque », « la redécouverte d'une nouvelle et parfaite intersubjectivité de tous ¹³ ».

13. JEAN-PAUL II, *Résurrection, mariage et célibat. L'évangile de la rédemption du corps*, I, catéchèse du 16 décembre 1981 nn. 3 et 4.

Quitter le monde

C'est bien le rapport intersubjectif lui-même, et non seulement le rapport conjugal, qui sera modifié, car, comme Bernard le laissait deviner dans son *Sermon 26 sur le Cantique*, dans la vision béatifique, nous connaissons et aimerons autrui pour ainsi dire médiatement, parce que nous connaissons et aimerons par l'intermédiaire de la connaissance et de l'amour de Dieu. Cette médiateté ne sera aucunement un amoindrissement de notre connaissance et de notre amour. Notre connaissance et notre amour présents nous semblent peut-être plus immédiats en comparaison, car nous disons que nous connaissons « d'expérience » et non seulement par personne interposée. Mais justement, nous ne connaissons que *par l'intermédiaire* de l'expérience, et n'approchons que de ce dont l'expérience peut s'approcher. Nous butons alors en fait sur l'impossibilité de connaître intimement autrui par l'expérience, alors que Dieu, lui, ne connaît pas d'expérience, mais, parce qu'il est la cause intime de l'être d'autrui, le connaît intimement et infiniment.

D'autre part, le rapport social sera modifié. La société humaine est essentiellement, sinon exclusivement, structurée par la procréation (différence sexuelle) et par la production (distribution du travail). Une société sans procréation ni travail est-elle encore une société ? Cherchons de nouveau secours auprès des anges, qui ne procréent ni ne produisent : forment-ils une société ? On dit qu'ils forment des « chœurs » : en effet, leur communauté n'est pas fondée sur la solidarité de membres qui mettraient en commun tout ou partie de leurs biens propres pour se venir mutuellement en aide – d'ailleurs, les anges ont-ils des biens propres, eux qui ne reçoivent que pour transmettre ? – mais sur l'harmonie produite par la consonance de leurs voix pour rendre gloire à l'unique Seigneur. Gardons cette image du chœur musical pour caractériser la société humaine de l'autre monde, car il serait téméraire de vouloir en donner une définition conceptuelle, et disons que cette société, au lieu d'être structurée par la procréation et la production, sera désormais structurée par la « communion réciproque » dont parlait Jean-Paul II et, en un sens figuré, par « l'exécution chorale » de « l'œuvre de Dieu ».

J'aimerais terminer par une promesse qui, encore, nous rapprochera des anges : de même que « les anges dans les cieux voient la face du Père » (*Matthieu* 18, 10), de même, les hommes, dans l'autre monde, « verront sa face » (*Apocalypse* 22, 4). Or il est clair que, au moins dans ce monde, Dieu n'est pas visible : « nul n'a jamais vu Dieu » (*Jean* 1, 18). Et cette invisibilité ne tient pas à un défaut de nos organes (invisible *pour nous*), mais bien au fait que Dieu n'est pas un phénomène (invisible *en soi*). Pourquoi ? Parce toute

THÈME Xavier Morales

phénoménalité suppose le monde comme horizon d'apparaître. Si Dieu était un phénomène, il serait donc circonscrit par l'horizon du monde. Or Dieu est « incirconscriptible ». Et voilà qu'on nous promet la vision béatifique dans l'autre monde. Vraiment, le monde n'est plus le monde !

Eh bien, comment concevoir un monde où Dieu pourrait apparaître ? C'est-à-dire un monde où manifestation et incirconscriptibilité ne s'opposeraient pas ? un monde où le Dieu infini, en apparaissant, n'aurait jamais à buter contre un horizon fini ? Écoutons Syméon le Nouveau Théologien : « Imagine ! » Sera-ce un « monde incorporel » ? « Non, ce n'est pas un monde, c'est un air, comme l'air d'avant. Et ce n'est même pas de l'air, c'est un réceptacle (*khôros*) impossible à dire, ce qu'on appelle le tout, et qui est un abîme sans fin dans toutes les directions (...) c'est ce tout qui est rempli de la divinité de Dieu¹⁴ ». La solution, c'est un monde infini, un monde sans horizon, qui pourra contenir l'infinité de Dieu sans qu'elle soit pour autant circonscrite. Paradoxe pour l'heure impossible à concevoir ! Cependant, cette solution n'est pas suffisante. L'invisibilité de Dieu y semble encore relative, puisqu'elle dépend du monde où l'on se place, et non une qualité intrinsèque de son être : Dieu est encore un phénomène, certes pas pour ce monde, mais peut-être pour « l'autre ».

Les dernières pages de *l'Apocalypse* pourraient nous aider à aller plus loin. Or ces pages, qui nous promettent une vision de Dieu « face à face » (22, 4), nous décrivent effectivement une vision, celle de la Cité céleste – mais pas celle de la face de Dieu ! Dieu est « au centre » de la vision (22, 2), mais il n'est pas vu ! En fait, si la saturation de lumière qui baigne la Jérusalem céleste, au point qu'il n'y a plus de nuit (21, 25), ne peut suffire à rendre Dieu visible, c'est tout simplement parce que cette saturation émane de lui, l'unique soleil de cette Cité (21, 23). La « vision face à face » ne peut être une vision « du visage de Dieu », pour la bonne raison que Dieu, pas plus que le soleil – que l'on ne peut jamais regarder « en face » – n'a de « visage » à viser. La « vision face à face » ne revient pas à une vision de Dieu comme phénomène enfin visible, mais à la vision de Dieu enfin vu « pour ce qu'il est » (*1 Jean* 3, 2), c'est-à-dire justement en tant qu'invisible, en tant qu'il n'est pas un phénomène. Le paradoxe est à son comble : comment parler de la manifestation de

14. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN, *Hymne I*, vv. 194-202, SC 156, p. 172.

Quitter le monde

quelque chose qui n'est pourtant pas un phénomène ? Jean le Voyant propose deux comparaisons de Dieu avec des réalités qui se manifestent et qui pourtant ne sont pas visibles.

Premièrement, la lumière. La lumière n'est ni visible, ni invisible : elle ne se voit pas, mais fait voir les choses, et, en retour, les choses, parce qu'elles sont rendues visibles par la lumière, font voir qu'il y a de la lumière. On ne voit jamais la lumière comme un objet, mais on voit la lumière « sur » l'objet qu'elle fait voir. C'est ce que dit, littéralement, l'*Apocalypse* : « Le Seigneur Dieu illuminera *sur eux* » (*Apocalypse* 22, 5). « Dieu est lumière » (*1 Jean* 1, 5) : ni visible, ni invisible, il sera vu « sur » les choses et les êtres qu'il fera voir.

Deuxièmement, la vie. « La vie s'est manifestée » (*1 Jean* 1, 2). Et pourtant la vie ne se voit pas. Guillaume de Saint-Thierry utilise justement cette image de la vie, à la suite de celle de la lumière, pour décrire la vision béatifique : « de même que nous nous voyons les uns les autres vivre ici-bas, sans voir pourtant la vie dont nous vivons, de même, dans cette vie à venir, chacun verra Dieu en tous, et tous verront Dieu en chacun ¹⁵ ».

Dans le cas de la vision de la lumière, comme dans celui de la vie, apparaît de nouveau une médieté. Cela ne veut pas dire pour autant que la vision est défectueuse, car, nous l'avons déjà remarqué, il est des cas où la médieté vaut mieux, et donne plus, que l'immédieté. Reprenons l'exemple de la lumière.

Nous avons dit que nous ne verrions les êtres que « dans la lumière de Dieu » (vision médiate des êtres en Dieu). Nous disons à présent, sans pourtant nous contredire, que nous ne verrons Dieu que « sur les êtres » (vision médiate de Dieu dans les êtres), justement en tant que « lumière » dans laquelle nous les verrons. Cette double médieté, qui semble tourner en rond, révèle en fait une dernière détermination de l'autre monde : l'autre monde sera ordonné selon la « géographie trinitaire ¹⁶ », dont le principe directeur est la relativité, ou la relation. En Dieu qui en est pourtant la propre origine, l'être n'est jamais possédé « immédiatement », mais toujours déjà reçu ou remis. Le monde, désormais connu dans le cercle d'une double médieté, est ainsi introduit dans le jeu divin de relation infinie. C'est peut-être ce que décrit l'*Apocalypse* avec l'image de la transparence des matériaux dont la Cité est composée (21, 18. 21 ;

15. GUILLAUME DE SAINT-TIERRY, *Nature et degrés de l'amour*, § 44.

16. Selon le beau titre, intraduisible, de Lucio FLORIO, *Mapa trinitario del mundo*.

THÈME _____ **Xavier Morales**

22, 1). Transparence pure traversée par la lumière: la lumière ne se voit qu'à travers le cristal, et le cristal, en retour, ne se voit que parce que la lumière le fait rayonner.

Concluons. Il n'est pas nécessaire d'expliquer longuement comment la figure de l'autre monde éclaire elle aussi celle du moine. Par profession, le moine cherche à anticiper dès ce siècle ces nouvelles conditions d'être-au-monde qui seront celles du siècle futur, respectivement par le célibat « pour le Royaume », par le loisir pour Dieu (*otium* opposé au *negotium* des affaires) et la vie contemplative, par le chant choral, et enfin par la pureté de cœur à laquelle Jésus a promis rien de moins que la vision de Dieu.

Frère Xavier Morales, né en 1975, est novice au monastère cistercien de Notre-Dame d'Acéy (Jura).

Emmanuel PICAUVET

Peut-on confier à l'utilitarisme les problèmes de ce monde ?

Il est fréquent d'entendre dire que le « sens commun », abstraction faite des différences doctrinales ou religieuses, est toujours plus ou moins « utilitariste », au sens où il recommanderait de se soucier de *la promotion du bien-être du plus grand nombre*. Depuis fort longtemps, au demeurant, certains auteurs utilitaristes cherchent à établir la concordance fondamentale entre leurs propres conceptions, effectivement fondées sur cet objectif générique, et celles du sens commun.

Par ailleurs, on recommande parfois une approche de type utilitariste pour traiter des « questions de société » autour desquelles des convictions s'affrontent, précisément parce que l'on recherche dans la promotion du bien-être une voie de dépassement des conflits idéologiques. Lorsque les points de vue semblent irréconciliables, l'utilitarisme ne peut-il offrir un espace neutre pour le dialogue ou la décision publique ?

L'importance, voire la prééminence de ces formes de discours ou d'argumentation dans la vie publique pose un problème singulier au philosophe. En effet, malgré les approximations que comporte inévitablement le discours ordinaire, il s'agit bien d'utilitarisme. Or, l'utilitarisme est, en philosophie, une doctrine fragilisée. On ne saurait oublier les critiques qui, en philosophie, ont conduit la plupart des théoriciens et des analystes appliqués (ceux que l'on appelle parfois les « éthiciens ») à abandonner l'approche utilitariste.

Au théologien, j'imagine que le même phénomène pose des problèmes importants ; n'étant pas compétent en théologie, je ne

THÈME _____ Emmanuel Picavet

m'efforcerai pas même de les poser. Toutefois, j'essaierai de montrer, avec les outils de la seule philosophie, qu'il y a des leçons générales à tirer de la mise en cause actuelle, notamment chez les chrétiens, de certaines « solutions » sociales appuyées sur des justifications utilitaristes. J'aurai en tête les exemples de droits contestés qui, aujourd'hui, mettent clairement en cause l'idée générale d'une dignité de l'être humain publiquement consacrée (les droits d'expérimentation, d'utilisation et de clonage sur l'embryon humain, ainsi que les droits de pratiquer l'euthanasie).

L'utilitarisme : une doctrine reposant sur des hypothèses

On reconnaît en général volontiers que les arguments dits « utilitaristes » dans la vie publique ont une origine philosophique, mais quelques préjugés doivent être écartés à ce propos. L'utilitarisme n'est pas seulement « anglais » (ses racines dans le sensualisme français du XVIII^e siècle et dans la doctrine du rousseauiste italien Cesare Beccaria sont évidentes) ; son influence n'est pas seulement le fait des pays « anglo-saxons » : Clemenceau s'était intéressé de très près à John Stuart Mill ; Jeremy Bentham a eu une importante influence « continentale » au XIX^e siècle – rappelons que son collaborateur Dumont fut membre du Conseil de Genève. L'utilitarisme n'est pas non plus seulement une affaire du XIX^e siècle : à la suite de John C. Harsanyi (formé à la philosophie en Hongrie, devenu théoricien des jeux aux États-Unis et prix Nobel d'économie), certains économistes de renom se disent utilitaristes (notamment l'australien Yew-Kwang Ng). Certains philosophes du monde francophone revendiquent aujourd'hui une certaine influence utilitariste. Plusieurs philosophes de renom du monde anglo-américain sont ou ont été utilitaristes (citons en particulier les noms de Richard B. Brandt et de Richard M. Hare). Les grands noms de l'utilitarisme du XIX^e siècle ou du début du XX^e siècle sont toujours étudiés, commentés et critiqués avec le plus grand respect (l'un des critiques résolus de l'utilitarisme, le philosophe américain John Rawls, a honoré d'une belle préface la réédition des *Methods of Ethics* de Sidgwick).

En somme, l'utilitarisme ne relève pas d'une « mentalité anglo-saxonne » ; ce n'est pas non plus seulement une idéologie à la mode ou la résurgence d'une philosophie « datée », liée à une époque. Ce fut une école philosophique intéressante et respectable bien au-delà de sa liaison avec un contexte historique, proposant et articulant des

— *Peut-on confier à l'utilitarisme les problèmes de ce monde ?*

jugements de valeur définis dont l'influence demeure sensible ; certains de ses représentants furent de très grands auteurs, d'inspiration élevée et humaniste (cela me paraît clair pour Beccaria, Bentham, Mill et Sidgwick). On ne peut espérer trouver de ce côté l'espèce de néant de pensée auquel on semble parfois aspirer par lassitude des oppositions doctrinales ou des arguties philosophiques. L'examen critique n'en est que plus nécessaire. En citant brièvement la présentation claire et systématique d'Henry Sidgwick dans *The Methods of Ethics* [Les Méthodes de l'éthique], il me semble que l'on peut saisir l'argumentation utilitariste générale dans ce qu'elle a de plus convaincant, ce qui permet aussi d'en mieux repérer les faiblesses ¹.

Au chapitre premier du livre IV, Sidgwick définit l'utilitarisme comme une théorie éthique d'après laquelle, en toute circonstance, la conduite qui est objectivement correcte [*right*] est celle qui doit produire la plus grande somme de bonheur dans l'ensemble, en prenant en compte tous ceux dont le bonheur est affecté par la conduite à adopter. L'utilitarisme apparaît ainsi comme une théorie universaliste, eudémoniste (fondée sur la recherche du bonheur), individualiste (fondée sur ce qui arrive à chaque individu), égalitariste (le point de vue de l'un et celui de l'autre sont pris en compte de manière égale).

Cette définition est « conséquentialiste » : les conduites sont à évaluer d'après leurs conséquences, ce qui s'entend en un sens causal. Elle suppose une communauté ou collectivité de référence. Les conséquences qu'il s'agit de prendre en considération sont abordées à travers leurs aspects qui intéressent les personnes concernées (sous l'angle de leur « bonheur »). Mais il faut convenir que le repérage de ce qui contribue au bonheur d'un individu n'a rien d'évident ; cela s'interprète différemment, en particulier, selon que l'on privilégie le jugement d'un observateur extérieur sur ce qui représente une vraie contribution au bonheur de l'individu, ou bien le discernement par l'individu lui-même de ce qui contribue au bonheur selon lui ².

1. Il n'existe pas à proprement parler d'édition des œuvres complètes de Sidgwick mais le CD-ROM consacré à cet auteur dans la collection « *Past Masters* », réalisé sous la direction de Jerome Schneewind, en tient lieu.

2. C'est la limite des espoirs d'« objectivité » associés à l'utilitarisme. Les incertitudes s'accroissent lorsqu'on s'éloigne du calcul des plaisirs et des peines de l'utilitarisme originel (inspiré de l'épicurisme antique) pour passer au « bien-être » ou au « bonheur ». Or, cette transition historique a semblé

THÈME _____ Emmanuel Picavet

Autre difficulté évidente ici, et commune à toutes les approches utilitaristes : la notion d'un arbitrage entre les biens et les maux, ou plus précisément ici, les diverses contributions positives et négatives au bonheur individuel des uns et des autres. Un aspect important des approches utilitaristes est que tout cela est perçu comme tolérant des degrés (ce sont des affaires de « plus » et de « moins »), ce qui rend possible d'envisager des arbitrages beaucoup plus fins que ceux que l'on pourrait considérer si l'on raisonnait en termes dichotomiques (par exemple heureux /malheureux). Les arbitrages envisagés présupposent deux choses essentielles : d'une part, une perspective quantitative sur la *mesure* du bonheur, d'autre part, la possibilité des *comparaisons interpersonnelles* de ces contributions au bonheur (en sorte que l'on puisse comparer d'une personne à l'autre les contributions positives et négatives et les agréger par une sorte d'addition). Or, personne ne sait, à vrai dire, comment effectuer de telles opérations d'une manière significative³. Sidgwick voyait là une sorte de modèle idéal, servant à réfléchir précisément sur la pratique au prix de certaines approximations. Mais en l'absence de procédure définie, nous ne sommes pas même dans le domaine de l'approximation : il y a tout simplement un risque de non-sens.

Les insuffisances de l'utilitarisme

Outre les problèmes épistémologiques signalés précédemment à propos de l'utilitarisme « systématique » (celui des philosophes, des juristes...), l'utilitarisme tel qu'il est mobilisé en pratique repose sur des perspectives éthiques substantielles qui appellent d'importantes réserves. Tout d'abord, l'utilitarisme présuppose *un point de vue instrumental sur l'action collective*. Cela traduit une conviction

nécessaire aux utilitaristes eux-mêmes pour éviter de trop grandes simplifications. Au crédit de l'utilitarisme, on peut mettre l'impulsion donnée aux études philosophiques, psychologiques et économiques (et plus tard médicales) sur le bien-être.

3. Certains espoirs avaient pu être suscités par la représentation mathématique dite « cardinale » de l'utilité dans la *Théorie des jeux* de John Von NEUMANN et Oskar MORGENSTERN dans les années 1940. Mais leur représentation quantitative de l'utilité, liée à la théorie des choix face à l'aléatoire, incorporait une information simplement « ordinale » (concernant le plus et le moins), n'auto-risant pas véritablement un discours quantitatif ayant un sens assignable.

— *Peut-on confier à l'utilitarisme les problèmes de ce monde ?*

fréquemment formulée : de même que l'action individuelle, l'action collective doit être intentionnelle et viser des buts. Très souvent, les raisonnements courants de type grossièrement utilitariste se concentrent sur un seul objectif. On dira par exemple que la fécondation *in vitro* est utile parce qu'elle permet d'avoir un enfant ; on omet alors de préciser que sa mise en pratique a des conséquences diverses qui ne se réduisent pas à cela et qui peuvent affecter la situation des personnes de plusieurs manières (par exemple, on oublie les pressions familiales ou médicales auxquelles doivent faire face les couples catholiques confrontés à un problème de stérilité et soumis à des propositions de fécondation *in vitro*).

En théorie, l'objectif de la promotion du plus grand bonheur ou du plus haut niveau de bien-être est compatible avec des objectifs particuliers très divers : chacun voit le bonheur à sa façon. Mais si des raisonnements utilitaristes doivent inspirer des initiatives collectives (politiques, en particulier) en échappant au simplisme de la finalité unique, ils doivent être formulés d'une manière qui mette en avant une certaine *combinaison* d'objectifs. Il y aura alors une visée collective pouvant justifier des sacrifices individuels (les gains pour les uns compensant les pertes pour les autres). Cet aspect de l'utilitarisme fut au cœur de sa critique par le philosophe américain John Rawls qui, dans sa *Théorie de la justice* (1972), sut bien montrer l'incompatibilité de cette perspective sacrificielle avec l'impératif d'une attention spécifique à chaque individu considéré comme fin en soi.

Les raisonnements de type utilitariste s'appuient habituellement, en pratique, sur des constats « instrumentaux » qui, en raison de l'évidence prêtée aux relations moyen-fin, devraient en imposer aux plus réticents. Or, les systèmes de finalités reconnus par les individus sont très divers, en sorte que ce qui promet en effet un objectif reconnu comme prioritaire par un individu peut très bien *nuire* du point de vue de ce qui préoccupe le plus quelqu'un d'autre. Bien plus, l'analyse philosophique a pu établir d'une manière satisfaisante que, dès lors qu'elle prend en compte les désavantages (au regard de la promotion de certains objectifs) de la promotion d'autres objectifs, l'évaluation instrumentale de « ce qu'il faut faire » enveloppe nécessairement des jugements de valeur définis ; elle ne peut être confondue avec un simple constat⁴. Nous sommes dans le

4. John SKORUPSKI, « Rationality, instrumental and other », in R. BOUDON, P. DEMEULENAERE, R. VIALE, *L'explication des normes sociales*, Paris, PUF, 2001.

THÈME _____ Emmanuel Picavet

domaine de la formulation de jugements de valeurs, jamais seulement dans celui des constats sur les relations moyen-fin.

En second lieu, l'utilitarisme recouvre une certaine *indifférence à la nature des satisfactions*, à la qualité des choses dites utiles. Quelle est la situation *a priori* la plus favorable à des raisonnements sur l'utile faisant abstraction de la qualité même des choses dites utiles ? Du point de vue de la satisfaction des préférences, le cas le plus favorable est celui où il est possible de contenter davantage tout le monde simultanément. Or, le simple consensus n'est pas en lui-même porteur d'une normativité éthique particulière. D'abord, il arrive que des groupes se mettent d'accord sur des choses contestables (par exemple des sacrifices humains, des mariages forcés ou l'excision). Et puis il y a des formes superficielles de consensus, qui ne traduisent que des alliances de rencontre : il est possible d'être d'accord pour des raisons dissemblables. Politiquement, cela peut suffire ; mais en va-t-il de même au point de vue moral ? Probablement non. L'examen des raisons de l'accord, donc des raisons qui fondent la satisfaction, apparaît nécessaire⁵. Enfin, le recours général au critère du consensus peut être logiquement « bloqué » par d'autres considérations, par exemple la spécification de droits individuels, fût-ce sous une forme extrêmement restrictive⁶.

En troisième lieu, l'utilitarisme enveloppe *une spécification inévitablement particulière (et contestable) de ce qui constitue une satisfaction individuelle dans un domaine propre à l'individu*. On veut partir de ce qui arrive à chaque individu, et tenir compte de ce qui arrive à chacun d'une manière égale, à cause d'un souci général d'impartialité et de prise en compte du sort des individus eux-mêmes. Tout cela est parfaitement défendable et peut se retrouver dans d'autres doctrines. Mais l'utilitariste croit habituellement pou-

5. De ce point de vue, Thomas Scanlon a eu raison de souligner le caractère irréductible du motif consistant à vouloir agir (ou vouloir s'organiser collectivement) d'une manière telle que l'on puisse en rendre raison aux autres par des raisons acceptables pour tous. T. SCANLON, « Contractualism and Utilitarianism », in A. K. SEN et B. A. O. WILLIAMS, dir., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, et Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982.

6. C'est ce que devait démontrer l'économiste (et moraliste) Amartya K. SEN dans *Collective Choice and Social Welfare* (Amsterdam, North Holland et Édimbourg, Oliver & Boyd, 1970). Son résultat (également publié en 1970 dans le *Journal of Political Economy*) est aujourd'hui connu sous le nom de « paradoxe libéral ».

— *Peut-on confier à l'utilitarisme les problèmes de ce monde ?*

voir s'en tenir à des satisfactions individuelles s'inscrivant dans un domaine purement privé ou personnel de l'existence. Or, bien sûr, les satisfactions ou joies des individus sont souvent liées à des événements ou à des propriétés qui concernent un domaine beaucoup plus vaste. Par exemple, je peux être content ou mécontent du résultat d'une consultation politique, de telle politique sociale, etc.

Le problème de fond concerne ici la délimitation de ce qui est « personnel ». On peut bien sûr prendre le parti de définir ce qui est personnel (ce qui concerne l'individu) en privilégiant ce qui est directement lié à un « intérêt » personnel préalablement défini par des règles sociales (notamment les droits de propriété) ou à des conventions anthropologiques – par exemple le choix d'une attention exclusive aux dimensions du plaisir et de la peine, comme dans l'utilitarisme originel, ou à telle sorte de bien-être. D'autres critères sont explicitement ou tacitement mobilisés dans de nombreux débats : ce qui est privé concerne ce que l'on ne saurait imposer aux autres sans aviver des conflits déraisonnables ou futiles, ou sans manquer de respect aux autres (par exemple en ce qui concerne le choix du mode de vie domestique, les pratiques sexuelles, le choix d'une profession, etc.) ; ce qui est privé concerne ce qui dépend des choix personnels et pour le reste, seulement de choix collectifs à propos desquels les individus ne peuvent espérer changer quoi que ce soit faute d'occasion de mobilisation collective efficace⁷.

Et pourtant, il est de fait que nous sommes « concernés » par l'existence commune, d'une manière très personnelle, bien au-delà de ce qui peut être renfermé dans les limites de tels critères. Certains choix collectifs au moins, peu nombreux, engagent bien la reconnaissance publique, dans une sphère de significations partagées, d'un statut de l'être humain ou de l'humanité. Ceux qui sont attachés à une forme intransigeante de respect de l'humanité sont véritablement blessés de la reconnaissance imparfaite de la dignité humaine, même si rien ne « leur » arrive dans une sphère privée conventionnellement définie (d'une manière étroite).

À ces problèmes redoutables, peut-être fatals, s'ajoute la flexibilité dangereuse de la définition des buts et valeurs de référence dans les contextes politiques. Ainsi, parce que la promotion de la santé donne souvent à l'action politique des buts consensuels, on en vient

7. Par exemple, ce que je fais avec mes biens dépend de moi mais, dans la plupart des contextes, je ne peux espérer agir efficacement avec autrui pour bouleverser la répartition des droits de propriété.

THÈME _____ **Emmanuel Picavet**

à penser que tout ce qui concerne la « santé » a cette vertu. Or, il n'en est rien, ce qui ne dissuadera pas de présenter comme « indiscutables » (voire soustraites à la discussion) les finalités les plus diverses, telles que la beauté physique, l'épanouissement professionnel ou la fertilité, pourvu qu'elles se trouvent rattachées à un concept indéfiniment élargi de la santé.

L'incidence pratique du raisonnement utilitariste

Où trouve-t-on de l'utilitarisme dans le monde réel? À titre d'exemple, il est sans doute exact de dire que ce fut la logique sous-jacente à la résolution, en France, du débat engendré par le projet de loi Veil sur la dépénalisation de l'interruption volontaire de grossesse (qui a joué un rôle important dans l'évolution ultérieure vers la consécration d'un droit à l'avortement et d'une protection sociale de l'exercice concret de ce droit). Puisque l'on ne pouvait résoudre le conflit au niveau des convictions, on l'aborda en songeant à ce à quoi (pensait-on) l'on ne pouvait rien de toute façon (le fait que l'avortement se pratique en effet ici ou ailleurs) et à ce sur quoi l'on pouvait agir (la prévention des risques pour la santé ou la vie liés aux avortements clandestins ou tardifs). On savait que le passage de la loi ferait des « perdants » : ceux qui ne se reconnaîtraient plus dans les valeurs de leur État ; peut-être plus spécialement, les professionnels de santé qui se trouveraient marginalisés ou décriés dans leur profession à cause de leur opposition à l'avortement. Mais ces inconvénients pesèrent assez peu face aux avantages – ou, pour mieux dire, à la suppression d'inconvénients graves (par exemple les décès consécutifs à des pratiques clandestines) – que promettait le projet.

À bonne distance des élaborations ultérieures concernant un « droit à l'avortement » ou un droit absolu de chacun(e) de disposer à sa guise de son propre corps, les récits et les justifications de l'épisode de la loi Veil se concentrent habituellement sur ce type d'argumentation. Il y a là une strate de la délibération publique qui est souvent décisive, qui repose sur des arguments et qui requiert notre attention, que l'on approuve ou non les conclusions que l'on en tire en pratique. Plusieurs composantes centrales de l'utilitarisme sont ici à l'œuvre : en particulier, on considère les avantages et les inconvénients pour les individus et l'on raisonne (dans une perspective « agrégée ») sur leur bilan total.

— *Peut-on confier à l'utilitarisme les problèmes de ce monde ?*

L'influence de formes utilitaristes de raisonnement est sensible non seulement dans les débats qui concernent directement les pratiques, mais aussi à un niveau très général de l'opinion⁸. Cela se voit aujourd'hui dans la manière dont on parle de la qualité même d'être humain. Bentham, on le sait, ne comprenait pas que l'on pût se satisfaire d'une différence de traitement aussi flagrante entre les êtres humains et les animaux : le fait d'appartenir à une espèce ou à une autre ne relève-t-il pas de la pure contingence ? Il prophétisait un âge où nous aurions à nous repentir des traitements imposés auparavant aux animaux. Ces idées ont été remises au goût du jour récemment, en particulier par le philosophe australien Peter Singer dans sa dénonciation d'un « spécisme » analogue au racisme ou au sexisme (dans la mesure où comme ces derniers il consisterait à transformer en privilèges des différences biologiques contingentes)⁹. C'est dans cette perspective que l'utilitarisme a pu paraître servir la cause de la libération animale, pour autant que l'on accepte de prendre en compte dans un bilan global les sensations agréables ou désagréables que, de toute évidence, nous partageons (ou avons en partage sous une forme voisine) avec certains animaux au moins.

Je n'ai rien à dire, personnellement, contre les efforts philosophiques cherchant à convaincre autrui de l'opportunité d'un traitement moins cruel des animaux. Je suis moi-même persuadé du bien fondé de l'intention générale et j'en partage l'objectif. Ce qui peut sembler préoccupant dans certains discours, c'est finalement ce dans quoi se remarque le mieux une part de l'héritage utilitariste.

8. À titre d'exemple, citons le constat récemment établi par un juriste à propos de la comparaison de l'homme et de l'animal : « Les systèmes juridiques occidentaux contemporains sont fondés sur une conception anthropologique de l'homme, s'inscrivant dans la continuité de la doctrine judéo-chrétienne selon laquelle Dieu créa l'homme à son image et lui asservit le monde animal. Cette logique, laïcisée, est à l'origine de la notion même de droits de l'homme. Or cette construction est lézardée. Sous l'influence de la logique utilitariste et sous la pression de scientifiques et des milieux économiques, la reconnaissance de la qualité humaine tend à être liée à ce que l'homme partage avec l'animal, c'est-à-dire une certaine forme de conscience et de sensibilité. L'animal devient donc susceptible de recevoir une protection qui tend à être refusée au fœtus humain, au handicapé mental profond ou au comateux ». Bertrand MATHIEU, recension de *L'animal humain* (recueil sous la dir. de G. CHAPOUTHIER) dans la revue *Pour la science*, n° 328, février 2005, p. 102.

9. P. SINGER, *Animal Liberation : A New Ethics for our Treatment of Animals*. New York, Avon, 1975.

THÈME _____ **Emmanuel Picavet**

D'une part la tendance à vouloir dégrader la condition humaine, comme si la dignité de celle-ci devait en quelque sorte être en raison inverse de celle que l'on veut bien reconnaître aux animaux. D'autre part le recours à des impératifs supposés au nom desquels, ne pouvant faire souffrir les animaux, il faudrait immédiatement faire reculer les garanties entourant certaines entités humaines ou certaines formes de la vie humaine.

En réalité, il n'est pas clair qu'il existe un choix à faire entre la promotion de la dignité de l'homme et celle de la qualité d'animal. En embarquant les animaux, Noé ne donne pas l'exemple du mépris de l'humanité, et pas davantage saint François lorsqu'il prêche aux oiseaux. Développer et enseigner une culture du respect de la vie dans l'ordre végétal et dans l'ordre animal, ou une culture de la solidarité entre les formes de vie, ce pourrait être aussi promouvoir le respect de l'humanité. On peut d'ailleurs observer que l'attitude contemporaine de mépris pour le vivant concerne tout à la fois la vie humaine et la vie animale.

Existe-t-il d'ailleurs des arbitrages pratiques à l'occasion desquels il *faudrait* choisir entre la dignité de l'humain et celle de l'animal? Pour mettre en évidence de tels arbitrages, on se tourne en général vers l'expérimentation animale (à des fins scientifiques, pour tester des traitements médicaux ou pour vérifier l'innocuité de divers produits). Dans ce domaine, certains trouvent légitime de traiter les animaux comme de purs moyens; d'autres, dont le nombre croît certainement aujourd'hui, estiment que cela doit être assorti de principes stricts de proportionnalité entre les souffrances infligées et les effets bénéfiques escomptés, et d'efforts réels de réduction de la souffrance animale dans les laboratoires. Ce débat n'est pas terminé; vraisemblablement, il ne peut être conduit à une solution définitive et il doit passer par l'acceptation de compromis. Mais de toute manière, prévoir plus de respect envers les animaux, même au prix du renoncement à certains bénéfices pour l'homme, ce n'est pas remettre en cause la dignité de l'être humain.

Certains voudraient aujourd'hui nous confronter à une forme plus radicale d'arbitrage. Au nom de bénéfices hypothétiques pour l'humanité, éventuellement alliés à la réduction de la souffrance pour les animaux, on en vient à penser qu'il faudrait renoncer à entourer de respect non pas toutes, mais certaines entités humaines, à savoir les embryons et les individus en coma supposé irréversible. Les embryons devraient pouvoir être utilisés à des fins médicales ou scientifiques d'une manière qui, à titre secondaire, pourrait per-

— *Peut-on confier à l'utilitarisme les problèmes de ce monde ?*

mettre de se passer d'une partie de l'expérimentation sur l'animal. Certains veulent d'ailleurs que l'on puisse les créer dans ce but même, loin de toute idée d'accès à une vie indépendante dans l'espèce parmi les congénères (c'est l'idée du « clonage thérapeutique »).

D'où cette comparaison de statut si populaire aujourd'hui : l'embryon et le mourant qui ne ressent rien seraient moins « à respecter » que les animaux capables de sentiment. L'euthanasie elle-même, dans cette perspective, ne serait pas si problématique que cela. Au nom de la promotion de certains bénéfiques (en particulier la préservation d'une image « digne » de la personne), certains en viennent à penser que certaines personnes en fin de vie ou très gravement handicapées peuvent être tuées sans inconvénient, comme à l'époque nazie. Or, ces entités humaines qui ne pensent pas et n'éprouvent pas de satisfaction n'entrent pas dans le calcul utilitariste. Pour cette raison même, ce serait l'utilitarisme qui livrerait la « bonne » solution et l'on paraît vouloir se tourner vers lui notamment pour cette raison.

Ce type de raisonnement s'allie facilement à la notion d'une sorte d'impératif catégorique technico-scientifique, qui encourage un sophisme commun. Ainsi, au moment où les pouvoirs publics français ont capitulé devant les groupes de pression professionnels qui réclamaient – et ont obtenu – l'autorisation de l'expérimentation sur des lignées cellulaires issues d'embryons humains détruits (lors de la dernière et tragique révision de l'ensemble législatif dit « bio-éthique »), le sens général de l'argumentation a privilégié la composante instrumentaliste de l'utilitarisme : puisque l'on ne peut à aucun prix courir le risque de ralentir les avancées scientifiques ou techniques, il faut donner carte blanche aux chercheurs et leur permettre d'explorer toutes les pistes. L'éthique elle-même, avait affirmé un responsable politique français, ne doit pas se mettre en travers du progrès scientifique et technique !

Mais il s'agit là d'un sophisme : le progrès scientifique et technique n'a pas valeur d'impératif catégorique. Il peut paraître souhaitable dans certaines directions, non souhaitable dans d'autres – au point parfois de ne plus pouvoir, dans le dernier cas, être vraiment qualifié de « progrès »¹⁰. La « nécessité » de choisir entre l'embryon

10. Les espoirs de « progrès » technique sont parfois incertains ou illusoirs. Ainsi, à propos des promesses thérapeutiques de l'exploitation de cellules-souches d'origine embryonnaire, la grande presse oscille entre l'enthousiasme et le désenchantement, d'un trimestre à l'autre. Mais de plus, en présence de divergences éthiques importantes, il n'est pas possible de prétendre que les prétendus « progrès » sont des progrès pour tout le monde. Par exemple, si

THÈME _____ **Emmanuel Picavet**

humain et l'animal n'existe pas vraiment et l'on peut parier que l'acharnement à expulser le premier hors de l'espèce humaine en dépit de l'évidence biologique du développement graduel participe, tout autant que l'inhumanité dans le traitement des animaux, d'une culture du mépris de la vie et peut-être de la nature tout entière. Ce type de discours fait aussi verser dans on ne sait quel « stadisme » – liant arbitrairement des entités humaines à tel stade de leur développement, les fixant pour jamais à telle date arbitraire.

L'utilitarisme et la dignité humaine

Dans le monde contemporain, plusieurs doctrines s'opposent régulièrement aux arguments utilitaristes. On cite habituellement le kantisme. Compte tenu de la technicité et du caractère hautement formel de cette doctrine, toutefois, il est assez évident qu'elle ne trouve pas de débouché immédiat dans le débat public. Mais l'on associe volontiers au kantisme certaines idées qui sont importantes pour la délibération publique : le sujet moral est premier, non pas la collectivité ; nul ne doit utiliser ses congénères simplement comme des moyens ; l'obéissance à la loi n'est pas oppression mais liberté dès lors que l'on peut se regarder soi-même comme auteur de la loi.

L'insistance sur la dignité humaine et sur la priorité absolue qu'on doit lui reconnaître se retrouve dans les engagements liés à plusieurs religions, notamment le christianisme. Il me semble que les chrétiens ont attiré l'attention sur des notions très importantes qui, au-delà même de leur association (pour eux) avec l'espérance évangélique, constituent des leviers intéressants (pour tous) de la critique sociale et politique. En particulier, par sa dimension ecclésiologique, il est manifeste que le christianisme attire l'attention sur l'importance pour chacun des valeurs exprimées dans les choix de la communauté. Certes, la communauté politique n'est pas la commu-

même il était possible de développer des traitements à base d'embryons humains, les chrétiens qui s'en abstiendraient ne « profiteraient » pas de ce « progrès ». Mais aussi, ils verraient certainement leur situation se détériorer, en se voyant progressivement accuser, à cause des refus de soin, d'être de mauvais enfants, de mauvais parents, etc. au point de redevenir vraisemblablement, comme au temps de la défense de Tertullien, une secte dangereuse (sur le modèle de ce qui est le cas aujourd'hui pour les seuls Témoins de Jéhovah à cause de leur rejet de la transfusion sanguine).

— *Peut-on confier à l'utilitarisme les problèmes de ce monde ?*

nauté religieuse ; pour autant, ce qui arrive aux membres de la communauté politique à cause des choix publics et la dignité qui leur est publiquement reconnue relèvent bien d'expériences partagées et vécues dans un monde commun, sur un modèle qui n'est pas sans rappeler le modèle ecclésiologique chrétien.

Que l'on soit chrétien ou non, il n'est pas absurde de prétendre que l'appartenance à l'espèce humaine doit être investie en elle-même d'une signification particulière. Comme l'avait rappelé avec force le pape Jean-Paul II, l'être humain peut être considéré comme un être mystérieux, à part. Nous vivons dans un monde investi de significations (historiques, affectives, morales ou religieuses notamment) qui concernent avant tout nos relations avec nos congénères. Il peut en résulter des choix spécifiques, des modes de conduites qui ne concernent que nos relations à l'humanité. Le choix de l'exception, ici, est sans doute le dernier rempart contre la réduction instrumentale de l'humanité au service des fins de tel ou tel groupe social.

Enfin, quoi qu'il en soit des doutes que chacun peut avoir sur les contours exacts de la notion de « personne », le christianisme a su rappeler que le traitement réservé aux entités humaines en formation, ou sur le point de mourir, ne saurait être considéré comme étranger à notre manière d'envisager l'humanité et notre rapport à elle. On ne peut en déduire immédiatement des condamnations ou des exclusions. Mais le christianisme rappelle les évidences : l'enracinement biologique de l'humanité, la singularité pour l'homme du rapport à l'homme. Les débats sont réduits à la caricature si l'on part du principe que toute espèce de respect présuppose la possession d'un statut de « personne » et, si possible, la pleine jouissance de ses moyens physiques et intellectuels. La question du traitement de l'humanité dans ses manifestations les plus modestes ou les plus handicapées intéresse bien le sort public réservé à l'humanité en tant que telle¹¹.

L'insistance actuelle sur une forme « utilitariste » du raisonnable exprime l'espoir de la recherche de consensus à un échelon purement procédural. Mais on veut que ce consensus ne soit pas seulement politique ; on veut lui donner l'autorité de la morale. En quoi l'on se

11. C'est le principe d'une intéressante critique du contractualisme de John Rawls dans : Mark H. BERNSTEIN, *On Moral Considerability. An Essay on Who Morally Matters*, Oxford, 1998, p. 154-55.

THÈME _____ **Emmanuel Picavet**

trompe : il ne peut-être que politique, et encore, dans le meilleur des cas, c'est-à-dire assez rarement.

L'utilitarisme s'est pensé lui-même, chez ses promoteurs, comme une morale. Il s'agissait d'une entreprise morale respectable et qui a d'ailleurs permis de donner une impulsion à l'analyse dans certains domaines (en particulier celui de la correspondance entre délits et peines). Mais l'utilitarisme a rencontré des problèmes philosophiques qu'il n'a pas su résoudre, ce qui peut justifier son abandon. Les doctrines philosophiques, lorsqu'elles échouent, n'ont pas vocation à survivre à leur échec.

Dans la configuration actuelle du débat public, il me semble que l'on ne trouvera pas de « morale » dans les considérations sottement instrumentalistes (et fondées sur des définitions arbitrairement étroites de l'intérêt personnel et de la dignité humaine) qui, dans les discours officiels, revêtent parfois les apparences de l'utilitarisme d'un autre âge. À l'âge de la contestation active de la dignité humaine et des efforts idéologiques pour revenir sur les acquis les plus précieux des droits de l'homme¹², l'éthique est plutôt à chercher dans le maintien de la contestation sociale et dans l'exercice de l'indignation, quoi qu'il en soit de la dignité intrinsèque que peut avoir par ailleurs la recherche de compromis politiques équilibrés entre différentes familles de pensée.

Emmanuel Picavet. Maître de conférences à l'Université Panthéon-Sorbonne (Paris-I).

12. Voir par exemple : Hyakudai SAKAMOTO, « A Challenge to the Concept of Human Rights and Human Dignity From the Philosophical Viewpoint of Global Bioethics », *Journal internationale de bioéthique*, 13 (2), 2002, p. 23-30. L'un des grands thèmes de H. Sakamoto est le caractère trop absolu, donc intolérant, des notions de droits de l'homme ou de dignité humaine. De telles notions, ancrées dans le paysage culturel occidental, seraient nuisibles au dialogue entre les cultures qui s'avère indispensable à la paix et au progrès dans un monde globalisé. À travers des exemples parfois inquiétants (tel celui du massacre de la place Tien-an-Men), c'est la dénonciation en termes absolus des actes jugés contraires aux droits de l'homme qui se trouve elle-même dénoncée, plutôt que les actes condamnés. Est-ce la forme contemporaine, probablement moins innocente que l'original, du fameux slogan de mai 1968 « il est interdit d'interdire » ? En toute hypothèse, un irénisme superficiel se trouve ici conjoint à une croisade résolue, efficacement relayée dans les pays occidentaux au plus haut niveau des institutions scientifiques et politiques, contre ce qui demeure le plus universel dans nos références éthiques partagées.

David L. SCHINDLER

L’Eucharistie, la restauration de la Création et la mission des laïcs dans le monde

« La communauté n’est pas d’abord un objet de choix mais un don toujours déjà donné, qui appelle à rendre grâce et à donner plus encore. »

L’ecclésiologie de communion : un sens « nouveau » du monde et de la mission du laïc

L’ecclésiologie de *communio* du deuxième Concile du Vatican exige une compréhension « nouvelle » (et renouvelée), non seulement de l’Église, mais du monde lui-même. À la lumière du grand texte *Gaudium et Spes*¹, 22, nous pouvons dire que cette ecclésiologie récupère d’une façon organique la vocation trinitaire et eucharistique de la création en Jésus-Christ, approfondissant et transformant par là même le sens de la création dans son intégrité originelle et naturelle².

1. Dans le présent article, trois textes fréquemment cités sont indiqués une première fois de manière intégrale puis en notation abrégée dans le corps du texte. Par ordre de mention : dans le CONCILE VATICAN II « Constitution pastorale sur l’Église dans le monde de ce temps » *Gaudium et Spes* (noté ensuite GS) ; Jean-Paul II : *Exhortation apostolique post-synodale sur la vocation et la mission des laïcs Christifideles Laici* (noté ensuite CL) ; *Lettre encyclique sur la valeur et l’inviolabilité de la vie humaine Evangelium Vitae* (noté ensuite EV).
2. Le Pape Jean-Paul II, citant *Gaudium et Spes*, 22, affirme que peut-être l’enseignement le plus important du Concile réside dans l’appel de l’Église, à

THÈME _____ *David L. Schindler*

Christifideles Laici définit le laïc en termes de « nouveauté de la vie chrétienne » reçue au baptême et au titre de son « caractère séculier » (CL,16). « Le “monde” est [pour le laïc] le lieu et le moyen d’accomplir sa vocation de chrétien, parce que le monde lui-même est destiné à glorifier Dieu le Père dans le Christ » (CL,16). En bref, la présence laïque dans le monde, est, au sens propre, théologique et non pas seulement sociologique ou (socio)-éthique (voir CL, 15).

Le sens de cette présence « séculière » et « mondaine » impliquée dans une théologie de *communio* montre alors une double unité de la finalité de l’existence laïque, en vertu de la vie nouvelle dans le Christ donnée dans le baptême : « restituer à la création toute sa valeur d’origine » et ramener toutes choses, dans et par le Christ et son Eucharistie, vers le Père, « afin que Dieu soit tout en tous » (*1 Corinthiens* 15, 28 ; *Jean* 12, 32) (CL, 15).

L’identité propre – et la mission – du fidèle laïc consistent, en un mot, à être une présence eucharistique au cœur du « séculier », une présence qui, précisément par son caractère *supranaturel*, restaure la juste signification *séculière* de la création, son intégrité *naturelle*, ou sa *justa autonomia* (sa juste autonomie) (GS, 36) en tant que créature.

Le combat entre une « culture de mort » et une « culture de vie »

Ces principes reçoivent leur signification concrète en relation avec « les signes des temps » que le Saint-Père lit en termes d’un combat profond entre une « culture de mort » et une « culture de vie » (voir en particulier *Evangelium Vitae*, 28).

La « culture de mort »

Tout en reconnaissant de nombreux développements positifs à la société contemporaine, Jean-Paul II caractérise cependant notre situation comme « un affrontement dramatique entre le bien et le

la suite du Christ, à relier le théocentrisme à l’anthropocentrisme « d’une manière organique et profonde », contre la tendance de « divers courants de la pensée humaine, dans les temps passés et présents, à les séparer ou même à les opposer » (*Dives in Misericordia*, 1).

— *Eucharistie, restauration de la Création et mission des laïcs*

mal, entre la mort et la vie, entre la “culture de mort” et la “culture de vie”» (EV, 28). Identifiant la « culture de mort » à une « structure de péché » (EV, 16) le pape décrit les traits principaux de cette culture. « Le critère de la dignité de la personne – qui requiert le respect, la générosité et le service – est remplacé par le critère de l’efficacité, de la fonctionnalité et de l’utilité : les autres sont considérés, non pour ce qu’ils “sont”, mais pour ce qu’ils “ont, font et produisent”. C’est la suprématie du fort sur le faible » (EV, 23).

Le pape parle d’une « certaine attitude prométhéenne » dans une culture qui amène les hommes à penser qu’ils peuvent contrôler la vie et la mort » (15) ; dans une attitude qui voit la souffrance comme « l’incarnation du mal, qui doit être éliminée à tout prix » (15). Il parle d’un « concept de liberté centré sur soi » (13) et d’une fausse autonomie qui est incapable de voir que la liberté « possède une dimension relationnelle intrinsèque » et qu’elle est liée par essence à la vérité (19). Conforme à ces vues est la mentalité qui « ne reconnaît comme sujet de droits que la personne qui jouit d’une autonomie totale ou au moins commençante, et qui échappe à un état de complète dépendance vis-à-vis des autres » (19). On ne « s’intéresse plus qu’au “faire”, et, en utilisant toutes sortes de technologies », à s’occuper « soi-même à programmer, contrôler et dominer la vie et la mort » (22). « La nature elle-même, de *mater* (mère) est réduite à la *matière*, et est l’objet de toutes sortes de manipulations » (22). Il règle un « matérialisme pratique » « qui marie l’individualisme, l’utilitarisme et l’hédonisme » (23). « La soi-disant “qualité de vie” est interprétée principalement ou exclusivement en termes d’efficacité économique, de consumérisme effréné, de beauté physique et de plaisir, au détriment des dimensions plus profondes – interpersonnelles, spirituelles et religieuses – de l’existence » (23). Paradoxalement, au vu des intentions de la démocratie, la « suprématie du fort sur le faible » (23) « évolue dans les faits vers une forme de totalitarisme » (20) : totalitarisme dans le sens où « l’État s’arroge lui-même le droit de disposer de la vie de ses membres les plus faibles sans défense, de l’enfant non né au vieillard, au nom d’un intérêt public qui n’est en fait rien d’autre que l’intérêt d’un groupe déterminé » (20).

Jean-Paul II situe ultimement la source de ce primat de l’efficacité, de la fonctionnalité et de l’utilité dans la perte du sens de Dieu qui caractérise notre culture. « En vivant “comme si Dieu n’existait pas”, l’homme perd la vision non seulement du mystère divin, mais aussi du mystère du monde et du mystère de son être

THÈME _____ **David L. Schindler**

propre » (22)³. « Il ne considère plus la vie comme un magnifique don de Dieu, comme quelque chose de “sacré” confié à sa responsabilité, et donc à ses soins et à sa “vénération” aimante. La vie elle-même devient purement une “chose” que l’homme revendique comme sa propriété exclusive, entièrement soumise à son contrôle et à ses manipulations » (22). En fin de compte, c’est « le sang du Christ qui révèle la grandeur de l’amour du Père, et qui par là montre combien l’homme est précieux aux yeux du Seigneur et combien la valeur de sa vie est inestimable » (25).

La « culture de mort » comme « structure de péché »

La description critique que fait le Pape de la « culture de mort » ne consiste pas seulement à refuser que des personnes, au sein de cette culture, cherchent souvent à « programmer et à contrôler la vie et la mort » par compassion (recherches sur les cellules souches embryonnaires, fécondation *in vitro*, etc.), pour des motifs qui reposent souvent sur des convictions religieuses sincères (aux États-Unis, par exemple, les sondages montrent que plus de 90 % de la population croit en Dieu). Cette description s’appuie plutôt sur l’*ordre* (« *onto-logique* ») selon lequel est organisé le mode de vie, les actes, la pensée d’une personne, *en dépit* et *au sein* de ce qui peut être par ailleurs des intentions compatissantes, voire religieuses. C’est pour cette raison que le Saint-Père se réfère à la « culture de mort » comme à une « structure de péché » (c’est nous qui soulignons) (EV, 12 : *peccati institutum* ; EV, 24 : *structura peccati*)⁴.

3. « Lorsque le sens de Dieu est perdu, le sens de l’homme est également menacé et perverti, comme l’affirme le deuxième concile du Vatican : “Sans le créateur, la créature disparaîtrait... Mais quand Dieu est oublié, la créature elle-même devient inintelligible” (GS 36) » (EV, 22).

4. Ce que le pape entend par structure de péché est bien sûr toujours enraciné dans le péché personnel. Mais ce péché individuel possède des dimensions sociales qui dépassent l’individu et pénètrent dans les structures d’une société. Comme Jean-Paul II l’indique dans *Dominum et Vivificantem*, 56, le péché, comme rébellion « subjective » contre Dieu, peut prendre la forme « extérieure » d’une philosophie ou d’une idéologie qui modèle le programme ou les institutions d’une civilisation, qui leur donne leur signification et leur spécificité, précisément *en tant qu’institutions*. Une telle philosophie, une telle vision du monde n’a bien sûr pas besoin d’être explicitement pensée ou thématisée en tant que telle. Au contraire, ces notions peuvent bien souvent demeurer implicites et opèrent ainsi de manière plus ou moins inconsciente et invisible au

— *Eucharistie, restauration de la Création et mission des laïcs*

La « culture de vie »

La nature de la « culture de vie » réclamée par le pape pour répondre à la « culture de mort » est inscrite implicitement, en creux, dans la description précédente : une culture enracinée dans un sens de la communauté et de la relation centrée ultimement sur l'amour eucharistique de Jésus-Christ et qui inclut la totalité de la vie et du corps lui-même :

C'est la proclamation d'un Dieu vivant qui est près de nous, qui nous appelle à une communion profonde avec lui-même et éveille en nous une espérance certaine en la vie éternelle. C'est l'affirmation de la connexion inséparable entre la personne, sa vie et sa corporéité. C'est la présentation de la vie humaine comme une vie de relation, comme un don de Dieu, le fruit et le signe de son amour. C'est la proclamation que Jésus entretient une relation unique avec chaque personne, qui nous rend capables de voir dans chaque visage d'homme le visage du Christ. C'est l'appel à un « don sincère du Moi » comme la manière la plus accomplie de réaliser notre liberté personnelle (EV, 81).

Le sens plénier de la communauté et de la relation évoquées ici trouve ses racines dans l'Église comprise comme « communion », et cela est fondamental pour comprendre la vocation du laïc.

Précisément parce qu'elle dérive de la communion ecclésiale, la participation du fidèle laïc à la mission trinitaire du Christ exige que celle-ci soit vécue et accomplie en communion et pour la croissance de la communion elle-même (CL, 14 ; voir chapitre 2, n^{os} 18-31). En d'autres termes, la communion est déjà en soi la mission du laïc (CL, 32).

Significations de la communauté des créatures sous-entendues par l'ecclésiologie de communion

La notion d'Église comme *communio* est liée à au moins cinq significations de la communauté ou de la relation comme fondement constitutif du monde créé.

sein de l'ordre d'origine et par conséquent dans le fonctionnement des institutions (c'est particulièrement le cas dans les sociétés libérales). Sur la logique séculariste de la religion en Amérique, voir la déclaration « classique » de Will Herberg, *Juif protestant catholique*, Chicago, Presses de l'Université de Chicago, 1983 (en anglais).

THÈME _____ David L. Schindler

– *Christifideles Laici* insiste sur le fait que « la relation à Dieu est un élément constitutif de notre “nature” ou de notre “existence” : c’est en Dieu que nous “avons la vie, la croissance et l’être” (*Actes des Apôtres* 17, 28) » (CL 39).

– La « personne humaine possède une dimension sociale intrinsèque qui appelle la personne de la profondeur intime du soi à la *communio* avec les autres et au *don* de soi aux autres... C’est alors que la société, en tant que fruit et signe de la nature sociale de l’homme, révèle toute sa vérité en étant une communion de personnes » (CL 40).

– *Christifideles Laici* remarque que « l’expression première, fondamentale de la dimension sociale de la personne... est le couple marié et la famille... [Le] partenariat [*consociatio*] de l’homme et de la femme constitue la première forme de la communion des personnes » (CL, 40). « La famille est la cellule de base de la société » (CL, 40). Le Saint-Père affirme ailleurs que « la différence sexuelle constitue l’identité fondamentale de la personne »⁵. Ces affirmations impliquent que les relations nuptiales – c’est-à-dire la paternité et la maternité, « l’esprit d’enfance » (ou filial) et l’amour – sont intrinsèques à l’identité originelle et par là permanente de la personne.

– La communion, comprise selon les trois significations précédentes, touche les profondeurs du corps, avec pour conséquence le fait que, selon les termes de Jean-Paul II, le corps lui-même est « nuptial ». En d’autres termes, le corps est nuptial parce qu’il porte en lui, physiquement, une tendance à exprimer la communion – en fin de compte, la communion récapitulée de manière eucharistique en Jésus-Christ⁶.

– L’idée d’un « corps nuptial » implique des notions d’espace, de temps, de matière et de mouvement bien définies, désormais considérées, dans leur nature originelle de créature, comme aptes à « contenir » et à exprimer la communauté, parce qu’elle est récapitulée dans le sacrement de l’amour eucharistique, dans et par le « travail » de l’homme (Maxime le Confesseur).

5. Jean-Paul II, « Discours à la faculté de l’Institut Jean-Paul II du mariage et de la famille » (août 1999), n. 5.

6. Pour la dimension cosmique de l’Incarnation à laquelle il est fait allusion ici, voir Jean-Paul II, *Dominus et Vivificantem*, 50. Pour le caractère « sacramental » de la création, et précisément dans son ordre créé à l’origine, voir Alexander Schmemmann, *Pour la vie du monde*, Presses de saint Vladimir, Crestwood, New York, 1998 (en anglais).

— *Eucharistie, restauration de la Création et mission des laïcs*

Être une présence eucharistique au cœur du monde implique, en bref, que la communauté et la relation s'incarnent et contribuent à l'être.

La nature « constitutive » de la communauté des créatures, et la signification originelle de la liberté humaine comme don et action de grâce

Le point décisif repose sur le fait que la communauté est *constitutive*, en vertu des cinq points que l'ont vient de développer. Bien que la communauté, d'après chacune de ces cinq significations, soit destinée à mettre en œuvre la liberté et l'intelligence humaine, le point pertinent réside dans le fait que la communauté est d'abord *donnée* à la liberté humaine, comme condition toujours antérieure de cette liberté. La communauté n'est pas d'abord un *objet* à choisir, mais un *don toujours déjà donné et qui appelle à la gratitude et à la réciprocité*.

La nature constitutive de la communauté des créatures modifie la liberté humaine, la faisant passer d'un acte de choix originellement dépourvu de tout ordre, vers un acte de choix toujours ordonné antérieurement, à travers l'action de grâce et le don, vers Dieu et vers les autres par Dieu.

La logique d'autonomie et d'instrumentalisme de la culture de mort

L'identité « abstraite » de la personne dans le libéralisme

À l'opposé de ce point de vue, nous pouvons dire que la « *structure* » de la « culture de mort » réside dans une logique nombriliste qui implique une logique de l'autre perçu comme instrument ou fonctionnalité. Cette logique est fondée sur une notion « abstraite » de l'identité de la personne, propre à l'Occident libéral. Le terme « abstrait » se rapporte à la tendance libérale de concevoir l'identité de la personne en faisant d'abord et fondamentalement abstraction des relations constitutives de la créature, comme nous l'avons indiqué dans la troisième partie de cet article.

THÈME _____ David L. Schindler

La notion de communauté dans le libéralisme : fondements unitariens et pélagiens

Certes, conformément à nos commentaires précédents sur la compassion et la croyance religieuse souvent présentes dans les sociétés libérales, ces sociétés, dans leurs meilleurs aspects, affirment le besoin d'une communauté et de relations. Mais ce qui est important, c'est que cette communauté et ces relations sont conçues en premier lieu comme *volontaires* par nature. Il s'agit de vues par lesquelles, quoique involontairement, la personne est d'abord *constituée en elle-même et abstraction faite* des relations aux autres (Dieu, la famille, les autres hommes, et même le corps lui-même). Les sociétés libérales ne peuvent concevoir la communauté que comme quelque chose *d'extrinsèque* au Moi dans son identité constitutive originelle, et donc comme quelque chose qui reste toujours à réaliser, par ce qui est maintenant l'*option* du Moi. C'est précisément cette vision de la communauté comme tout d'abord extrinsèque au moi, et ensuite comme une option de la liberté du Moi, qui est le signe de cette ontologie de l'autonomie qui sous-tend le critère d'« instrumentalisme » propre à la « culture de mort ». Ce qui est ici identifié comme une ontologie extrinséciste de la communauté et de la relation peut être énoncé en des termes plus techniques.

– L'*unitarisme* ontologique : le Moi est originellement et constitutivement *indifférent* à la relation avec l'autre.

– Le *pélagianisme* ontologique : la relation du Moi à l'autre est par conséquent d'abord une *représentation* ou une *construction* par le Moi.

– Le *volontarisme* : la relation du Moi à l'autre est précisément *arbitraire* (parce que qu'il ne s'agit pas d'un *ordre originel* du Moi).

– Le *mécanisme* : l'autre est originellement sans valeur *en tant qu'autre* (la nature est à l'origine « muette », et elle acquiert sa valeur d'abord comme une fonction de l'action du Moi : c'est ce que le philosophe chrétien George Grant appelle « l'ontologie technologique » du libéralisme).

Ces quatre caractéristiques, considérées ensemble, ont pour conséquence que l'autre n'a de sens original que comme *instrument* : c'est-à-dire quelque chose qui est d'abord fonction de ce que le Moi possède, fait, agit, produit. La valeur de l'autre n'est pas quelque chose qui est originellement *donné* à l'autre : ce n'est pas à l'origine un don fait au et pour le Moi, au sens de sa constitution intrinsèque, et ce n'est donc pas quelque chose qui puisse être pour

— Eucharistie, restauration de la Création et mission des laïcs

le Moi objet de reconnaissance. Au contraire, la valeur de l'autre est toujours quelque chose qui doit être d'abord choisi ou accordé *par* le Moi, comme fonction (désormais arbitraire) de l'intérêt du Moi.

La distinction entre communauté intrinsèque et extrinsèque : la différence radicale entre culture de vie et culture de mort

La distinction entre communauté ou relation intrinsèque (ou constitutive) et extrinsèque (ou volontaire) est subtile, et peut paraître mystérieuse – beaucoup trop pour ce qui fait la différence radicale entre une « culture de vie » et une « culture de mort ». Cependant, nous avons besoin de rappeler ici combien il est fondamental pour la foi chrétienne d'identifier la nature de cette distinction. Notons, par exemple, les controverses sur la notion d'*omoousion* (Nicée) ou sur les relations entre la personne (*prosôpon*) et la nature (*phusis*) dans le Christ (Chalcédoine), distinctions qui, considérées dans l'abstrait, peuvent être considérées comme oiseuses, mais qui en fait étaient nécessaires pour déterminer ce qui a vraiment eu lieu dans l'Incarnation de Dieu en Jésus, ou encore pour savoir si l'union hypostatique de l'homme et de Dieu en Jésus détruisait ou non l'intégrité de son humanité. Il s'agissait de distinctions considérées dans toute leur finesse qui ont *sauvegardé l'intégrité de la vie concrète de la foi et du culte*.

La question concernant la nature volontaire ou constitutive de la communauté des créatures, en relation avec Dieu en Jésus-Christ et avec les autres, est finalement aussi importante pour les chrétiens que la question nicéenne sur la distinction entre Jésus et son Père, ou que la question chalcédonienne sur la distinction entre nature et personne dans le Christ. Il en est ainsi, non parce que les créatures seraient unies hypostatiquement à Dieu, mais parce que l'unique union hypostatique de Dieu et de l'homme en Jésus lui-même contient la vocation de l'homme et de tout le cosmos, et parce que l'Eucharistie réalisée en Jésus et par Jésus dans la communauté sacramentelle et ecclésiale est porteuse de cette même vocation.

En bref, une relation extrinsèque plutôt que constitutive entre Dieu en Jésus-Christ et les créatures, et entre les créatures elles-mêmes, prive, par le fait même, l'identité originelle du Moi de sa vocation originelle vers un amour trinitaire et eucharistique et, par le fait même, purement tourné vers l'autre. Cela transforme alors la

THÈME _____ *David L. Schindler*

signification *originelle* de la communauté des créatures, à savoir la liberté du *don*, en *réussite*, ce qui fonde cette ontologie de l'autonomie (voir l'unitarisme et le pélagianisme) qui rend une civilisation structurellement vulnérable à une « culture de mort ».

Le rejet « stratégique », dans un contexte libéral, d'une communauté constitutive fondée sur l'ecclesiologie de communion eucharistique

Un rejet au nom de l'eschatologie

Dans les sociétés libérales, les chrétiens mettent souvent l'accent sur la signification eschatologique de *Gaudium et Spes*, 22, avec la destinée de communion eucharistique qui y est évoquée. Par crainte de la réduction qui caractérise certaines « théologies de la libération », ils affirment que le Royaume de Dieu ne peut être réalisé en plénitude qu'à la fin de l'histoire. Cela est bien sûr tout à fait vrai. Cependant, cette dimension eschatologique nécessaire à la destinée trinitaire et eucharistique de l'homme ne peut être justement comprise que si elle est intégrée à la dimension incarnée de cette destinée. Sans cette dimension incarnée, la tâche missionnaire « séculière » du laïc – à savoir, restituer à la création sa valeur originelle dans et par Jésus-Christ – est vidée de sa substance. Le ciel est descendu sur la terre en Jésus, afin que la terre puisse déjà incorporer le ciel (« que ton règne vienne, que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel »).

Un rejet au nom du « réalisme »

Dans les sociétés libérales, le chrétien tarde souvent à proposer la communauté dans son sens fort, constitutif, d'une ecclesiologie de communion eucharistique, parce que cela semble « irréaliste », compte tenu des schémas de vie contemporains. Mais cela pose la question de savoir comment le « réel », le « réaliste » s'incarne pour nous en Jésus-Christ, et en conséquence comment la Passion, la crucifixion et la mort du Christ (en fait les « Béatitudes » manifestées dans le Christ⁷) sont finalement indispensables⁸. Comme le révèlent abondamment les vies des saints, le risque du martyr relève du plus profond réalisme.

7. Voir le *Catéchisme de l'Église Catholique*, 1716-1717.

8. Un « réalisme » authentique doit reconnaître dès le début que le « succès n'est pas un nom de Dieu » (M. Buber).

— *Eucharistie, restauration de la Création et mission des laïcs*

Un rejet au nom du pluralisme

Les chrétiens tardent souvent à proposer la communauté dans ce sens fort, constitutif de l'ecclesiologie eucharistique, parce qu'il risque d'être ou de paraître coercitif, au vu du pluralisme démocratique de nos sociétés modernes. Mais cette attitude ignore le double appel de Jean-Paul II à comprendre la tâche missionnaire comme elle est décrite dans *Gaudium et Spes*, 22, à savoir que tous les cœurs humains – y compris les cœurs humains dans les sociétés démocratiques – sont créés dans l'impatience d'être inclus dans la divine communauté révélée en Jésus-Christ, et que d'autre part « l'exigence » missionnaire qu'implique cette impatience est porteuse de ses propres méthodes, de ses propres voies vers la liberté – une liberté qui, en tant que communion, est toujours capable, dans sa structure fondamentale, d'exprimer l'action de grâce et le don, dans une attitude en fin de compte eucharistique.

Ces rejets précédemment évoqués au nom de la « stratégie » ne sont pas en fait purement stratégiques : au contraire, ils impliquent invariablement ce qui est déjà une *ontologie* extrinsèque de la communauté, parce qu'ils commencent typiquement avec une notion (libérale) de la communion et du Moi par laquelle une communauté eucharistique est *eo ipso*, bien que pour des raisons très différentes dans chaque cas, toujours un *ajout* (« *superadditum* »).

Ecclesiologie de communion eucharistique et évaluation des sociétés

L'ecclesiologie de communion eucharistique exige que les succès des sociétés libérales soient évalués en termes de distinction entre communauté intrinsèque et extrinsèque, ou encore entre identité relationnelle et identité abstraite.

La distinction entre identité relationnelle et identité abstraite, comprise à la lumière du combat de plus en plus intense entre la « culture de vie » et la « culture de mort », met au jour la grave ambiguïté inhérente à toutes les réalisations positives des sociétés libérales : celles, par exemple, qui concernent les « droits » de l'individu ; la liberté de choix ; l'égalité ; le pouvoir d'auto-détermination ; la créativité du Moi ; la communauté comprise comme intérêt mutuel et éclairé ; les capacités techniques de la médecine et de la science modernes ; les libertés institutionnelles de l'économie de marché et

THÈME _____ **David L. Schindler**

de la démocratie politique ; et ainsi de suite. Chacune de ces réalisations, (et chacune d'elles est un succès *réel*) dans la mesure où elle présuppose (bien qu'inconsciemment) une ontologie de l'identité abstraite, porte *par le fait même* en elle les germes (ontologiques) de sa propre ruine et de son propre renversement. Chacun de ces succès porte déjà en lui une logique d'inversion où ce qui est « puissant », « productif », « indépendant », « fonctionnel » évince le « faible », « l'improductif », le « dépendant », « l'inutile » (voir EV 23), contrairement aux meilleures intentions originelles du libéralisme. La logique de l'identité abstraite portée par le libéralisme, ou encore sa notion extrinséciste de la communauté, n'*exige* ou ne *détermine* pas de choisir en faveur du puissant ou du productif ; simplement (ontologiquement), logiquement, structurellement, elle met en condition la société en faveur de tels choix. Ce que Jean-Paul II considère comme la croissance d'une culture de mort témoigne des dimensions qu'ont prises de telles dispositions désormais largement appliquées.

L'influence globale croissante des institutions socio-économiques occidentales modernes, vues à la lumière des manipulations biologiques toujours plus avancées de la vie, de la santé et de la mort, intensifie le besoin de clarifier, en relation avec le libéralisme, la distinction entre l'identité relationnelle et l'identité abstraite de la personne, non pas comme un objet de spéculation « académique », mais pour préserver la foi chrétienne vivante dans son intégrité *au cœur du monde*. Cette clarification est nécessaire si et dans la mesure où les chrétiens croient que le monde est toujours appelé à une vocation trinitaire et eucharistique, même au sein des sociétés de la modernité capitaliste.

Traduit de l'anglais par Isabelle Rak
Titre original : *The Eucharist, the « restoration »
of Creation, and the « worldly » task of the laity.*

David D. Schindler est doyen et titulaire de la chaire Gagnon de l'Institut pontifical Jean-Paul II pour le mariage et la famille à l'université américaine catholique de Washington DC.

Communio, n° XXX, 4 – juillet-août 2005

Jacques SERVAIS

S'engager dans le monde ou se rendre indifférent à toutes les choses ?

« PRINCIPE ET FONDEMENT

L'homme est créé pour louer, révéler et servir Dieu notre Seigneur et par là sauver son âme, et les autres choses sur la face de la terre sont créées pour l'homme, et pour l'aider dans la poursuite de la fin pour laquelle il est créé. D'où il suit que l'homme doit user de ces choses dans la mesure où elles l'aident pour sa fin et qu'il doit s'en dégager dans la mesure où elles sont, pour lui, un obstacle à cette fin. Pour cela, il est nécessaire de nous rendre indifférents à toutes les choses créées, en tout ce qui est laissé à la liberté de notre libre arbitre et ne lui est pas défendu ; de telle manière que nous ne voulions pas, pour notre part, davantage la santé que la maladie, la richesse que la pauvreté, l'honneur que le déshonneur, une vie longue qu'une vie courte et ainsi de suite pour tout le reste, mais que nous désirions et choissions uniquement ce qui nous conduit davantage à la fin pour laquelle nous sommes créés. »

(Ignace de Loyola, Exercices spirituels, 23)

THÈME _____ **Jacques Servais****Position du problème*****L'indispensable engagement dans le monde***

S'engager dans le monde ou bien se rendre indifférent à toutes les choses créées¹ ? Ce titre volontairement déconcertant laisse envisager une opposition entre l'action en faveur des hommes d'une part et l'indifférence d'autre part, cette notion à laquelle on donne volontiers le nom d'« abandon ». L'alternative peut avoir quelque fondement, si on entend l'indifférence, à la façon d'un saint François de Sales, comme une disposition habituelle ou vertu. Mais ne faut-il pas plutôt comprendre l'expression du « Principe et Fondement » : « nous rendre indifférents », dans son sens ignacien premier, comme une attitude spirituelle qualifiant tant l'action que la contemplation ? Il n'y aurait plus là, dès lors, d'opposition avec un authentique engagement envers le monde. Mais a-t-on dépassé pour autant toute tentation d'activisme ? Comment intégrer en vérité, dans cet engagement nécessaire, l'abandon à la volonté divine à moins duquel l'homme ne ferait que poursuivre ses propres fins ?

Dans un de ses ouvrages, le père Iparraguirre, l'un des éditeurs les plus autorisés des Œuvres de saint Ignace de Loyola, n'hésite pas à écrire : « Sans aucun doute, un des messages les plus actuels du saint et une de ses intuitions les plus fécondes est celle d'un juste emploi de toutes les qualités. Dieu lui avait accordé le don singulier de savoir discerner et donner les moyens les plus efficaces pour la réalisation des plus grandes entreprises ». Et pour prouver ses dires, le spécialiste cite et commente plusieurs passages des *Lettres* du fondateur de la Compagnie de Jésus dans lesquels résonnent divers motifs des *Exercices spirituels* : « Des ordres qui semblent des flèches enflammées sortent de sa plume comme des pointes acérées. « Ne refuser aucun travail », choisir les armes « avec empressement » (Epp. I, 150. 194), exposer sa personne à tous les travaux et tous les périls. Il offre pleinement et intensément sa personne au travail et il promet d'« être toujours présent [...] pour s'engager de toutes ses forces » (Epp. II, 193) ». Le Père du nouvel Ordre sait pouvoir compter sur des fils qui « [veulent] s'attacher et se distin-

1. Les traductions en langue française des œuvres de SAINT IGNACE (*Exercices spirituels, Lettres et Constitutions*) sont tirées des *Écrits* dans la traduction et présentation sous la direction de M. Giuliani, Paris 1991. EE.SS. renvoie au n. des *Exercices* (texte « autographe ») ; *Const.* au n. des *Constitutions* de cette édition ; Epp au n. des *Lettres*.

————— *S’engager dans le monde ou se rendre indifférent...*

guer en tout service auprès de leur roi éternel et Seigneur universel » et qui en conséquence « non seulement [offrent] leurs personnes à la peine, mais [...] [ont fait] offrande de plus grande valeur et de plus grande importance » (EE.SS. 97). Son enseignement, qui demeure vivant aujourd’hui dans l’Église, a été interprété dans les derniers temps, par la Compagnie de Jésus, dans le sens d’un engagement au service de la foi et de la promotion de la justice qui doit rendre le jésuite capable de trouver Dieu en toute chose, c’est-à-dire « Dieu présent dans ce monde où se trouve le combat entre le bien et le mal, entre la foi et l’incroyance, entre le désir de justice et de paix et les injustices et divisions croissantes »².

Qui veut être fidèle à la lettre et à l’esprit de saint Ignace ne peut donc pas poser d’alternative entre l’engagement dans le monde et la maxime du « Principe et Fondement » : le présent article a pour but de confirmer ce jugement. Il ne le fera cependant pas sans avoir d’abord identifié les difficultés du problème et les insuffisances de certaines tentatives d’explication, à notre avis unilatérales. Loin de conclure la réflexion, les déclarations ici rapportées invitent plutôt à approfondir le sens de l’indifférence par rapport à l’apostolat et, plus généralement, à l’activité du chrétien dans le monde. Après avoir brièvement montré le caractère paradoxal de la formule ignacienne, nous présenterons les interprétations d’auteurs spirituels traditionnels ou de théologiens contemporains – que ceux-ci voient dans l’indifférence une fonction de notre décision pour le *magis*³, ou bien qu’ils l’expliquent principalement comme abandon passif à l’action de Dieu en nous. Enfin, nous chercherons à présenter une interprétation intégrative, indiquant en conclusion un certain nombre de critères théologiques et spirituels pour un discernement du juste engagement du chrétien dans le monde.

Le paradoxe de la formule ignacienne

Mettre l’acte de « se rendre indifférent à toutes les choses créées » comme condition pour « louer, révéler et servir notre Seigneur Dieu » a quelque chose de violent et paradoxal qui – il convient de le rappeler – souleva, dans les premières années de la jeune Compagnie, l’incompréhension des théologiens traditionnels, quand ce ne

2. *Normes complémentaires*, Paris 1997, n. 223, § 2-3 ; voir *Const.* n. 288.

3. *Magis* est un concept central de la spiritualité ignacienne. Il indique le dynamisme du Dieu toujours-plus-grand et de son appel, et le dynamisme de la réponse aimante de l’homme.

THÈME _____ **Jacques Servais**

fut pas leur indignation. Le dominicain espagnol Tommaso de Pedroche critique âprement l'expression, jugeant qu'elle témoigne d'une idée contraire à l'Écriture Sainte, à la Loi naturelle, aux conditions naturelles des choses créées aussi bien qu'à l'essence de la charité. Simple malentendu ? « Même si le sens est bon, la lettre ne l'exprime pas bien. » La réponse prudente de J. Polanco, un proche collaborateur de saint Ignace, indique en tout cas que les premiers jésuites étaient conscients des difficultés qu'une formule si neuve pouvait susciter dans le contexte de la théologie de l'époque⁴. Cette formule ne trahirait-elle pas, chez l'auteur des *Exercices*, une méfiance vis-à-vis de la réalité de la nature ? Est-ce qu'elle ne justifierait pas, par certains côtés, un désengagement du monde, ce dernier étant considéré comme le milieu assujéti à l'« honneur vain » et à l'« orgueil » (EE.SS. 142) ?

Et quand bien même cette recommandation ne viserait pas un tel désengagement – et de fait, celui qui fait les *Exercices* est encouragé à contempler l'envoi des apôtres « dans le monde entier » (EE.SS. 145) –, le principe ignacien de renoncer aux attraits naturels des choses créées, tel qu'il est proposé à la volonté, ne mettrait-il pas en doute la bonté fondamentale de ces dernières ? Dans le passage sur « le Règne », rappelé ci-dessus, Ignace invite à « agir contre [la] sensualité et contre [l'] amour charnel et mondain » (EE.SS. 97). La règle de l'indifférence ne proviendrait-elle pas d'une conception négative du monde selon laquelle il convient de s'entraîner à s'en éloigner pour atteindre la sphère de l'esprit « pur », comme le préconisent certains courants de spiritualité orientale ? La doctrine de l'Aquinate ne serait-elle pas plus équilibrée, lui qui relie le désir naturel de l'homme à la tendance de la volonté vers quelque bien que ce soit : pas seulement la vérité ou Dieu, ou encore les vertus, mais aussi les plaisirs et les richesses ? S'il n'y a pas d'alternative entre l'engagement dans le monde et l'indifférence envers celui-ci, il n'est pour le moins pas facile de résoudre la question de leur rapport mutuel.

4. Voir *Chronicon S. J., Vita Ignatii Loiolae*, t. 3, MHSI, Madrid 1895, p. 510-513 et 336.

————— *S'engager dans le monde ou se rendre indifférent...*

Solutions unilatérales

L'indifférence comme fonction de notre décision pour le magis

Dans le développement initial de la Compagnie de Jésus, l'effort fait pour comprendre et vivre dans toute sa profondeur l'expression « nous rendre indifférents » fut dès le départ fortement marqué par la confrontation avec certains courants charismatiques de spiritualité contre lesquels le Général Everard Mercurian (1514-1580) crut bon de réagir avec vigueur. Il n'est pas dans nos intentions d'entrer dans des questions historiques que des savants ont traitées avec sérieux. Pour autant que nous puissions en juger, ce qui était en jeu dans les difficultés et controverses qui eurent lieu, c'était le caractère spécifique de l'indifférence ignacienne. L'écoute authentique des inspirations divines, pour ne pas dire des motions et dons de l'Esprit Saint, était très justement mise au premier plan. Mais certains jésuites insistaient sur cela de manière unilatérale. Une excessive préoccupation de contemplation personnelle risquait d'amener, de fait, à un retrait de l'engagement apostolique actif, ce que les Supérieurs perçurent comme une position incompatible avec l'esprit authentique de saint Ignace. Alors que pour lui action et contemplation formaient une unité indivisible, les courants cités, s'inspirant des écoles du monachisme antique ou de la mystique allemande et espagnole, proposaient une contemplation passive, comprise plus selon la lettre que selon l'esprit.

Réagissant contre le risque d'une telle dérive par rapport à la spiritualité avérée de la Compagnie de Jésus, des interprètes plus récents ont souligné fortement la dimension active de l'indifférence. Dans un article de 1954 intitulé *In actione contemplativus*, E. Coreth explique : Ignace voit essentiellement la perfection dans l'« action quand celui qui la mène s'y engage uniquement par volonté de Dieu, qu'elle est dirigée vers Lui et menée à bien pour Lui. L'ascèse ignacienne est ascèse d'action »⁵. Guidés par une telle conviction, nombreux sont les commentateurs des Exercices qui ont expliqué l'indifférence comme une fonction de notre décision pour le *magis*. Citons d'abord, parmi tant d'autres, deux jésuites français, Albert Valensin et François Mollat, peu connus, mais représentatifs d'une telle interprétation. Dans son livre *Initiation aux Exercices spirituels*, publié à Beyrouth en 1940, le frère de l'illustre philosophe de

5. E. CORETH, « In actione contemplativus », in *Zeitschrift für kath. Theologie* 76 (1954) p. 67.

THÈME _____ *Jacques Servais*

Fourvière explique que « nous rendre indifférents » signifie l'« équilibre d'une volonté maîtresse d'elle-même et qui, maintenant en leur rôle d'auxiliaires l'imagination et la sensibilité, les soumet aux directives d'une raison qui voit clairement la fin à atteindre et d'une volonté qui entend prendre les moyens les plus efficaces d'y parvenir »⁶. Valensin ajoute à cette définition cette autre observation : l'indifférence en question n'est pas confondue avec l'insensibilité ou le mépris orgueilleux de l'ataraxie stoïcienne. Sur ce point important, l'auteur ne donne point, néanmoins, les précisions attendues ; d'autre part, dans son essai de définition, il ne semble guère directement considérer l'ordre proprement surnaturel.

Toute la présentation de Mollat est au contraire fondée sur le rapport entre cet ordre et celui de la nature, mais ici aussi, cependant, on privilégie fortement l'articulation entre raison et volonté. Dans une méditation sur les *Exercices* parue en 1958, l'auteur part de la distinction de trois principes d'action en l'homme : le sentiment et la passion, la raison et la foi, et enfin la volonté libre. Alors que le sentiment et la passion nous font « incliner vers ce qui nous plaît et fuir ce qui nous déplaît », la raison et la foi mettent au premier plan la question de la volonté de Dieu dans notre vie. « Elles jugent les choses selon leur aptitude à atteindre notre fin, qui est d'aimer Dieu et de faire sa volonté ». Or c'est la tâche de la volonté libre de décider sur quelle base des deux premiers principes elle se décide à agir : soit le « sentiment plus ou moins passionné », soit le « jugement de la raison illuminée par la foi ». À la base de cette distinction, l'auteur propose cette définition de l'indifférence : elle est « la disposition qui rend la volonté libre (troisième principe) plus capable de suivre le second principe au détriment du premier, d'écouter la raison et la foi plutôt que le sentiment et la passion »⁷.

Plus que ces auteurs, ce fut K. Rahner qui donna le sceau de sa force spéculative à l'interprétation de l'indifférence aujourd'hui répandue dans la Compagnie de Jésus. Dans ses *Méditations sur les Exercices de saint Ignace*, il distingue dans le concept ignacien le moment nécessaire mais préliminaire et donc provisoire d'une liberté qui s'autodétermine en fonction de sa fin absolue. L'indifférence, selon lui, « est la distance prise par rapport aux choses qui seule rend possible une vue objective, indispensable pour une

6. A. VALENSIN, *Initiation aux Exercices spirituels*, Beyrouth 1940, p. 41.

7. F. MOLLAT, *Maître où habitez-vous ? Une retraite avec s. Ignace de Loyola*, Paris 1958, p. 53-54.

————— *S'engager dans le monde ou se rendre indifférent...*

décision»⁸. Une telle distance par rapport à tout être fini qui se trouve dans le cercle de notre liberté doit être, il le souligne expressément, « vraiment complète, existentielle », d'une manière telle que la volonté soit libre aussi face aux « prédéterminations déjà expérimentées ». Il s'agit donc d'une « indifférence active », d'un principe d'action grâce auquel « notre conduite sera telle que usage et abandon des choses puissent et doivent être également mis à notre actif »⁹. Elle n'est, toutefois, qu'un moment dialectique et transitoire qui, dans un second temps, doit être nié et dépassé. En fait, dans son essence intime, l'indifférence exige son dépassement dans la décision pour le *magis* : car il faut, selon Rahner, qu'elle « se mue en non-indifférence »¹⁰. Elle est en fait seulement un moyen en fonction du choix des choses « qui conduisent davantage à la fin poursuivie ». Selon le théologien allemand, est donnée de cette manière la garantie que la liberté de l'homme est réellement conforme à la volonté de Dieu : « Elle est une liberté de décision qui, à proprement parler, n'est plus la mienne, mais celle de Dieu ». Elle est une liberté qui, en vertu du moment négatif de la distance aux choses de l'ordre catégorial, consent, à la lumière de Dieu, présent en nous – transcendentalement – à déterminer la différence voulue par lui. Ainsi l'homme réalise-t-il pleinement son être chrétien. Dans ce contexte, le jésuite n'hésite pas à opposer deux catégories de chrétiens. Se tournant vers ceux qui, à la différence de beaucoup d'hommes, incapables de réaliser dans leur vie un choix véritable, « restent souples et prêts à toute invite de Dieu à monter plus haut », il leur recommande : « Pour nous, il nous faut être des personnes, en un sens, non habituées, auxquelles il pourrait être donné, encore qu'à des degrés différents, d'être des chrétiens par choix et non pas seulement de naissance. Car il y a bien là de l'exceptionnel ! Il n'est absolument pas en notre pouvoir d'empêcher que d'autres hommes nous trouvent étranges, et même que nous nous fassions à nous-mêmes cet effet : c'est une chose peu commune de renoncer à ce qu'on pourrait tout aussi bien conserver. ¹¹ »

La critique que nous pouvons faire à cette doctrine est avant tout qu'elle risque de surévaluer la spontanéité de l'agir humain compris

8. K. RAHNER, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1965, 27 ; trad. fr. *Le Dieu plus grand*, Paris 1971, p. 19.

9. *Op. cit.*, 28 ; trad. fr. p. 20.

10. *Op. cit.*, 29 ; trad. fr. p. 22.

11. *Op. cit.*, 30-31 ; trad. fr., p. 22-23.

THÈME _____ **Jacques Servais**

comme raison et comme volonté autonomes, au détriment de la réceptivité de la créature face aux choses finies et à Dieu. À cet égard, on pourrait demander, en se référant à la méthode ignacienne de l'application des sens, si l'imagination et la sensibilité sont des fonctions purement subalternes, ou si elles ne développent pas un rôle déterminant quand il s'agit de chercher et de trouver la volonté de Dieu sur notre vie. Dans la position de Mollat, le rôle central de la foi permet probablement de mieux valoriser cette dimension. Chez Rahner, la forte accentuation de la spontanéité dans la capacité de la liberté humaine de se mettre à distance par rapport aux choses du monde et de s'autodéterminer en fonction de la fin la plus haute, laisse un doute subsister : est-il sûr que dans le choix par lequel je cherche la volonté divine, au-delà du moment négatif de l'indifférence, je laisse réellement à Dieu la décision ? Ne se pourrait-il pas que, sans m'en rendre compte, je confonde la lumière de Dieu avec la lumière de ma propre raison ? Au reste, les accents de l'ultime recommandation du jésuite à ses confrères ne manquent pas d'éveiller une certaine perplexité : ceux que l'Évangile nomme les « pauvres en esprit » (*Matthieu 5,3*) peuvent-ils se sentir au nombre de ces personnes exceptionnelles, et non plutôt comme le déclare Paul « le déchet de l'univers » (1 *Corinthiens 4,13*) ?

L'indifférence comme abandon passif à l'action de Dieu en nous

À l'opposé d'un courant qui accentue fortement l'engagement en faveur du monde de la volonté illuminée par la raison, il convient de se demander si le moment de l'indifférence à toutes les choses créées a été compris de façon suffisamment radicale. La mission du chrétien dans le monde, et plus encore celle des disciples, ne présuppose-t-elle pas un renoncement total au monde, une fois pour toutes (voir *Matthieu 19, 27* ; *Jean 17, 14*), conformément à l'exemple donné par le Maître (*Jean 18, 36* ; voir *12, 26*) ? Est-il suffisant de concevoir l'indifférence comme une fonction provisoire de notre décision pour le *magis* ? Ne faudrait-il pas plutôt y voir une disposition positive, et en un certain sens permanente, de la vie de foi entendue dans sa radicalité ? Nous devons revenir à ce point, mais contentons-nous pour le moment d'observer que, parallèlement à la conception mentionnée, demeure vivante aujourd'hui une autre ligne d'interprétation, remontant à des maîtres spirituels tels Jean-Pierre de Caussade (1675-1751) ou, encore avant lui, Louis Lallemant (1588-1635). L'engagement s'épuise vite s'il n'est pas alimenté par une

————— *S’engager dans le monde ou se rendre indifférent...*

contemplation et si le chrétien ne marche à la suite du Christ, qui a sauvé le monde non seulement par son apostolat, durant la vie publique, mais en vertu des trente longues années de sa vie cachée, et bien sûr, de façon éminente, en vertu des mystères douloureux de la Croix glorieuse. C’est dans cette lumière que la conception de l’indifférence comme abandon passif à l’action de Dieu en nous prend tout son relief et sa pertinence.

Les directives que présentent les *Lettres de direction spirituelle* de Caussade témoignent d’une spiritualité réduisant d’emblée le plus possible, semble-t-il, l’engagement dans le monde, et privilégiant unilatéralement le principe de la distance à la faveur d’une foi comprise comme abnégation de soi et confiance placée en Dieu. Conscient des pièges de la vaine gloire, le conseiller des âmes avertit : « La preuve et la marque de la mort à tout l’extérieur est une espèce d’indifférence ou plutôt d’insensibilité pour tous les biens extérieurs : plaisirs, réputation, parents, amis, etc. Cette insensibilité devient, par la grâce de Dieu, si parfaite et si profonde qu’on est tenté de la croire purement naturelle, ce que Dieu permet pour nous ôter tout retour de complaisance, et pour nous faire marcher en tout dans l’obscurité de la foi et dans un grand abandon »¹². Cette explication rapproche de manière inquiétante l’indifférence ignacienne de l’*apatheia* (impassibilité) stoïcienne, cette notion que K. Rahner mettait en discussion, soulignant avec raison qu’« on ne peut ni ne doit ressentir le déshonneur de la même manière que l’honneur, ni le chagrin comme la joie, etc. »¹³. Une doctrine visant à éviter toute dépendance face aux choses du monde n’a rien de spécifiquement chrétien. Déjà au v^e siècle avant J.-C., et donc deux siècles avant la fondation de l’école de Zénon de Cittium, Lao-Tse l’enseignait dans son *Tao*¹⁴. Avec Caussade, cependant, comme déjà chez les pères de l’Église qui ont assumé la conception stoïcienne et néoplatonicienne de l’*apatheia*, il ne s’agit plus seulement d’un abandon, ascétique et souvent héroïque, aux décrets d’un Destin incompréhensible, mais

12. J.-P. de CAUSSADE, Lettre 110 du 16 juillet 1735, in *Lettres spirituelles*, vol. II, Texte établi et présenté par M. Olphe-Galliard, Paris 1964, p. 90. Sur l’indifférence entendue en ce sens, voir SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l’amour de Dieu*, livre IX, chap. 4 et 5.

13. K. RAHNER, *op. cit.*, trad. fr. 23.

14. « L’homme qui connaît le Tao est inaccessible à la faveur comme à la disgrâce, au profit comme au détriment, aux honneurs comme à l’ignominie » (*Le Livre de la voie et de la vertu*, livre II, cap. 56, Paris 1842, p. 83).

THÈME Jacques Servais

bien, sans aucun doute, d'une confiance, dans la foi, l'espérance et la charité, aux desseins insondables de l'Amour divin. Aux techniques d'auto-libération des vicissitudes terrestres se substitue délibérément la maîtrise de soi associée à une disposition d'âme visant à se laisser guider par la grâce de Dieu, même en dehors de toute expérience sensible. Les instructions spirituelles de Caussade attestent une exigence sévère à l'égard de ses dirigés : «...tout comme il plaira à Dieu dans une espèce d'indifférence pour s'attacher uniquement à la seule et sainte volonté, dont le seul contentement doit faire le nôtre. Il est le véritable moi, puisque nous ne vivons, ne subsistons qu'en lui et par lui, et que, sans lui, nous ne sommes qu'un pur néant, abîmé dans le péché par le mauvais usage de l'être que Dieu nous avait prêté, et non pas donné »¹⁵. À la base de ces instructions, il y a indubitablement une conception proprement chrétienne : l'homme est un être fini qui, dans sa nature de créature, ne trouve son accomplissement que dans sa participation à l'Être incréé, Celui en qui, selon la parole de saint Paul, « nous avons la vie, le mouvement et l'être » (*Actes des Apôtres* 17, 28). L'indifférence est donc comprise comme la permanente condition de possibilité de l'action de Dieu en nous, doctrine qui semble tout à fait conforme à l'image ignacienne des « *debilia instrumenta* », de l'instrument chétif, mais fort parce qu'intimement uni à son Seigneur (voir *Const.* nn. 638, 813-814).

Pour comprendre la portée de cette doctrine il est utile de revenir au maître qui l'a inspirée, Louis Lallemand. L'auteur de la *Doctrine spirituelle* met fortement en relief, dans le « Principe et Fondement », l'idée de fin suprême et unique, et donc la nécessité, répétée dans les directives pour l'élection d'une forme de vie, de maintenir ce qui est simple moyen dans son ordre subordonné. Il est important de chercher Dieu en toutes choses, et par conséquent, explique-il, « ne rien vouloir et ne rien désirer que ce qu'il veut et ce qu'il ordonne par sa providence »¹⁶. La sainteté, c'est de se laisser porter par l'action divine sans y mettre obstacle ou limite. En fait, « la perfection consiste dans les opérations produites par la grâce intérieure, qui vient de Dieu seul ; et comme Dieu est toujours prêt d'opérer en l'âme selon ses desseins, tout ce que doit faire celui qui veut devenir parfait, c'est d'ôter les empêchements de l'opération divine »¹⁷.

15. J.-P. de CAUSSADE, Lettre 132, in *op. cit.*, p. 183-184.

16. L. LALLEMAND, *Doctrine spirituelle*, Paris 1979³, p. 85.

17. *Op. cit.*, p. 369.

————— *S’engager dans le monde ou se rendre indifférent...*

Aux jésuites d’âge mûr auxquels Lallemand donne le « Troisième An » (une troisième et dernière année de probation avant les vœux solennels), il recommande la pureté du cœur. S’adressant à des personnes prises par les occupations de la vie extérieure avec tous ses attrait et ses tentations, il met en garde : « Nous avons ordinairement dans l’âme de certaines choses qui gâtent tout notre intérieur. Ce sera quelque affection dérégulée, quelque dessein ou quelque désir d’un lieu, d’un emploi, d’une charge. Il faut nous étudier à une entière indifférence, et protester que nous ne cherchons rien, sinon de posséder Dieu en cette vie, autant que nous le pouvons posséder, et que tout le reste nous est indifférent »¹⁸.

Dans la mesure où la recommandation vise à avertir des périls d’un engagement dans le monde détaché de la vie intérieure, elle est tout à fait pertinente, et l’instruction n’a rien perdu de son actualité. Celle-ci n’est-elle pas l’écho exact de ce qu’Ignace exige des jésuites, dans le passage des *Constitutions* mentionné plus haut : « Chercher en toutes choses Dieu notre Seigneur, écartant d’eux-mêmes autant que possible l’amour de toutes les créatures pour le placer dans le Créateur de celles-ci, l’aimant en toutes et toutes en lui, conformément à sa très sainte et divine volonté » (*Const.* n. 288)? Quand, néanmoins, l’auteur fit un pas ultérieur et revendiqua la nécessité, pour un apostolat fécond, d’une contemplation passive, il fut accusé de trahir la doctrine du saint. Les *Exercices*, objecta-t-on, privilégient une forme de prière, de caractère pratique, orientée vers l’action. En outre, rappela-t-on, le fondateur de l’Ordre avait donné une réponse négative au désir, formulé par une partie de la Compagnie, de donner de longs moments à l’oraison¹⁹. C’est un fait qu’une insistance unilatérale sur l’indifférence à la faveur d’une prière contemplative (entendue comme infusion de l’Esprit Saint) risque d’affaiblir le sens du travail apostolique, observe justement le père de Guibert²⁰. L’abandon à la conduite du Saint-Esprit qui, dans la doctrine spirituelle de Lallemand, a pour condition la disposition spirituelle d’indifférence à l’égard des choses créées, ne peut en aucun cas détourner le chrétien de l’urgence de ses tâches terrestres. Au contraire, cet abandon s’avère comme authentique don du Christ (voir *Jean* 16, 7.13-14) s’il stimule la disponibilité du sujet à « aller partout où il le jugera plus opportun pour la gloire de Dieu notre

18. *Op. cit.*, p. 152.

19. Voir *Epp.* XII, 632-654 ; voir aussi *Epp.* III, 505-513.

20. J. de GUIBERT, *op. cit.*, p. 348.

THÈME _____ **Jacques Servais**

Seigneur» (*Const.* n. 633). Pour cela, l'apôtre doit, comme au reste Caussade lui-même le suggère, abandonner jusqu'à l'abandon lui-même.

Tentative de solution intégrée***Aimer le Créateur en toutes choses, et toutes choses en Lui***

Si maintenant nous cherchons à faire le total des réflexions présentées jusqu'ici, nous devons dire que ni l'une ni l'autre des solutions proposées ne se révèle pleinement satisfaisante. L'indifférence ne doit pas être conçue ni comme une simple fonction de notre décision pour le *magis*, ni comme un abandon passif à l'action de Dieu en nous. Soulignant pour d'assez bonnes raisons la spontanéité de la liberté finie et donc l'ascèse de l'action, la première solution pousse facilement l'homme moderne à la tentation d'interpréter son activité selon un mode stoïcien ou bouddhiste, comme une conquête personnelle; en conséquence se forme en lui une attitude pseudo-éthique de supériorité sur les autres hommes, tout à fait contraire au sens chrétien de la rencontre personnelle. Quant à la seconde solution, insistant, à juste titre, sur les motions et inspirations du Saint Esprit dans l'esprit humain, mais surévaluant la dimension de transcendance, elle risque de rétablir le dualisme antique entre action et contemplation: en cela elle pourrait perdre de vue que la Bonté divine doit être servie «en toute chose». Or tel est le point où se joue, à notre avis, le véritable équilibre de la doctrine ignacienne.

Mais comment est-il possible d'aimer le Créateur en toutes choses, et toutes choses en Lui? La réponse à cette question, qui devrait offrir une solution intégrée, passe de nouveau par l'examen du «Principe et Fondement», dans lequel se dévoile l'orientation fondamentale de la vie humaine. À la différence des néo-platoniciens et des stoïciens, selon lesquels l'homme porte en lui une étincelle divine, Ignace répète que l'homme, est, dans sa totalité, un être créé, qui doit toute son existence à un Autre, terme ultime de sa vie. «Cependant la fin ultime échappe absolument à notre choix», prévient saint Thomas²¹, dont Ignace avait étudié la *Somme* à Paris. Pour quelle raison? Le choix, c'est évident, «consiste à préférer une chose à une autre»; donc «il ne peut s'exercer qu'à l'égard de plu-

21. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* I-II 13, 3.

————— *S'engager dans le monde ou se rendre indifférent...*

sieurs réalités susceptibles d'être choisies. C'est pourquoi », précise l'Aquinate, « il n'y a pas de choix possible chez les êtres entièrement déterminés à une seule chose »²². Mais à quelle fin unique l'homme est-il ordonné ? Le Bien universel auquel il est déterminé selon l'ordre de son être de créature, répond-il. C'est Dieu lui-même, explique Ignace en termes plus existentiels, reprenant une proposition des *Sentences* de Pierre Lombard (II, dist.1) : Lui seul en effet est digne d'être loué, révééré et servi. Cependant, l'homme ne peut choisir la fin ultime qui se présente à lui sous la forme du Bien universel (saint Augustin parlera de préférence ici en termes de béatitude), car ce que le cœur désire, il ne peut par lui-même l'exaucer ; en effet, en tant que « créature spirituelle » il a « un rapport direct à Dieu qui vient de son origine »²³, et c'est de Dieu que lui vient son accomplissement. Cette condition foncière de créature spirituelle laisse l'homme, à la différence des animaux privés de raison, indéterminé par rapport à tous les biens particuliers limités²⁴.

Ceci est le moment négatif de l'indifférence, lequel cependant n'est pas autre chose que le revers de la médaille : il montre le champ libre dans lequel – à l'intérieur de l'ordination nécessaire à la fin ultime – la créature rationnelle développe sa capacité positive d'élaborer des choix spécifiques et de mener sa propre activité. L'homme en fait peut et doit choisir les moyens en vue de cette fin, et il est libre d'élire ce qui est davantage ordonné à cette fin. Pour Ignace comme pour Thomas, la liberté de l'homme ne se trouve pas originairement dans la faculté de choisir entre le bien et le mal (ce qui inclut la possibilité de pécher), mais bien dans la capacité de déterminer d'une façon ou d'une autre son orientation fondamentale vers le Bien absolu²⁵. Considérée dans cette perspective, l'indifférence apparaît donc, dans son sens positif, comme la disposition de l'homme à adhérer inconditionnellement à Dieu, en vue duquel il a été créé. Aux termes du « Principe et fondement », en vertu de l'acte créateur nous sommes appelés à louer le Seigneur, le révéerer et le

22. *Op. cit.* I-II 13, 2.

23. H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel*, Paris 1965, 146, citant un texte du *Compendium theologiae* de saint Thomas.

24. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* I-II 13, 2.

25. Sur le sens de la liberté avant et après le péché originel, on lira J. SERVAIS, « Si tu veux être parfait... viens suis-moi ». Le Christ, norme concrète et plénière de l'agir humain », dans *Anthropotes* 10 (1994) 1, 25-38, en référence à Maxime le Confesseur (*ibid.*, 29).

THÈME Jacques Servais

servir en toutes les circonstances particulières de notre vie « en désirant et en choisissant uniquement ce qui porte le plus à cette fin pour laquelle nous sommes créés ».

Puisqu'il est fondamentalement indéterminé vis-à-vis des biens particuliers et limités, l'homme est en principe capable de se rendre indifférent à toutes les choses créées. Mais dans la pratique, c'est par la grâce du Christ qu'il parvient à vivre un rapport ordonné à son but ultime envers « les autres choses sur la face de la terre ». Augustin, dont Ignace a tant appris (par l'intermédiaire de Pierre Lombard) explique : « Là où le Christ Notre Seigneur vient et met sa demeure en une âme [...], le croyant commence à utiliser avec indifférence les choses de ce monde »²⁶. Il est commandé à l'homme de n'« utiliser » les choses que pour retrouver le Créateur en elles. La distinction entre *uti* et *frui* permet au maître d'Hippone de garantir la condition créaturale de l'homme dans son rapport avec le monde : « De fait, jouir d'une chose, c'est s'attacher à elle avec amour, attiré par la chose elle-même. Réciproquement, se servir d'une chose, c'est l'utiliser de manière à obtenir ce qu'on aime, à supposer qu'on doive l'aimer. En conséquence, un usage illicite sera appelé abus ou usage abusif »²⁷.

Les pécheurs, expliquera Ignace dans la même perspective, sont ceux qui « ne vont pas droit à Dieu, mais veulent que Dieu vienne droit à leurs attachements désordonnés ; par conséquent, ils font de la fin un moyen et du moyen une fin » (EE.SS. 169). Ils aiment la créature pour elle-même, avec concupiscence, plaçant dans les biens temporels leur fin et faisant dévier sur eux un désir spirituel qui ne peut avoir d'autre objet adéquat que le Bien ultime. Au moment où celui qui fait les *Exercices* cherche à prendre une décision fondamentale pour sa vie, il doit « regarder uniquement ce pour quoi [il est] créé » (EE.SS. 169). L'instruction résume bien la doctrine chrétienne la plus classique : « si nous voulons jouir des choses dont il faudrait seulement user, avertit saint Augustin, nous entravons notre marche, et parfois même nous lui imprimons une fausse direction, en sorte que l'amour des biens inférieurs qui nous enlace, retarde pour nous, si même il ne l'éloigne pour jamais, la possession de ceux qui doivent être l'objet de notre jouissance »²⁸. D'où son conseil, que la maxime de l'indifférence ignacienne ne fera que formaliser :

26. AUGUSTIN, *Enarr. in ps.* 138, 16 : *Œuvres Complètes* XXVIII/1.

27. *De Doctrina christiana* 1, 4, 4.

28. *De Doctrina christiana* 1, 3, 3.

————— *S’engager dans le monde ou se rendre indifférent...*

« Aimez et n’aimez pas : aimez sous un rapport, n’aimez pas sous un autre. On peut aimer avec profit, et on peut aimer pour s’entraver. N’aime point ce qui entrave, si tu veux ne pas rencontrer ce qui torture. ²⁹ »

Faire des biens temporels une fin signifie réduire le Créateur de ces biens à un moyen de ma propre félicité. Le « Principe et fondement » insiste au contraire sur le caractère immédiat du rapport de la créature à Dieu : l’être humain est créé en vue de Dieu, ordonné à sa gloire ³⁰. Il en résulte qu’une distance doit absolument être maintenue par rapport aux choses terrestres. L’homme est destiné à administrer le monde. À la manière d’un roi, il doit demeurer au-dessus de ce sur quoi il règne. L’usage droit des biens de ce monde inclut la possibilité de les lâcher. L’homme doit pouvoir se servir des choses, mais aussi les quitter, selon qu’elles sont des avantages ou des obstacles. Il a nécessairement besoin d’un certain nombre de choses pour vivre. La question est de savoir comment il les utilise, et dans quel esprit.

Ici encore saint Augustin a élucidé le critère essentiel du discernement : « quand nous vivons selon Dieu, notre esprit, attentif à ses perfections invisibles, doit se former à son propre avantage sur son éternité, sa vérité, sa charité ; mais [...] une partie de notre attention rationnelle, c’est-à-dire de notre esprit, doit être appliquée à l’usage des choses changeantes et matérielles, sans lesquelles cette vie est impossible ; et cela, non pour nous conformer à ce siècle (*Romains* 12, 2), en établissant notre fin dans ces biens et en dirigeant vers eux le désir du bonheur, mais pour agir en vue d’acquiescer les biens éternels, dans tout ce que nous faisons de raisonnable dans l’usage des biens temporels, prenant ceux-ci en passant et ne nous attachant qu’à ceux-là » ³¹. Ainsi le chrétien, c’est-à-dire l’homme créé par le Père, réconcilié par le Fils et sanctifié par l’Esprit Saint, est-il toujours plus capable de « chercher et trouver » (EE.SS. 1) dans les choses créées la « fin pour laquelle [il est] créé » (EE.SS. 179), sans dévier de cette fin, et donc, « en tout », d’« aimer et servir sa divine Majesté » (EE.SS. 233). La jouissance ne concerne jamais que Dieu. Le Créateur et Seigneur, cependant

29. *Sermo* 311, 4, 4.

30. Conformément à cet axiome, les *Annotations* recommandent : « laisse le Créateur agir immédiatement avec sa créature et la créature avec son Créateur et Seigneur » (EE.SS. 15).

31. AUGUSTIN, *De Trinitate* 12, 13 [21].

THÈME Jacques Servais

– comme la fameuse *Contemplation pour obtenir l'amour* – « habite », ou plutôt « travaille et œuvre [...] dans les créatures » et, de façon éminente, « dans les hommes » (EE.SS. 235-236). C'est pourquoi Ignace prescrit à ses fils d'aimer Dieu en toutes choses et toutes choses en lui, conformément au souhait qu'il avait donné en 1541 à sa sœur Madeleine : « Qu'il plaise à la bonté infinie et suprême de vous accorder de l'aimer toujours plus en toutes choses, en plaçant, non en partie, mais en tout, tout votre amour et vos désirs dans le Seigneur lui-même et, par lui, en toutes les créatures » (Epp. I, 170).

Envisagées dans cette perspective, les relations avec les personnes sont de la même nature. Certes, Augustin introduit ici aussi une distinction utile, qu'on ne se trouve pas comme telle dans les *Exercices spirituels* : « Ou la créature nous est égale, ou elle nous est inférieure ; dans le second cas, il faut en user pour Dieu, dans le premier, en jouir en Dieu »³². Mais dans la relation au prochain, prévaut la règle qui s'applique aux choses. Nous ne pouvons pas nous lier à l'homme comme à Dieu même, nous ne pouvons pas diviniser notre prochain. Celui-ci doit être aimé, selon le commandement du Seigneur, à un titre plus éminent que les autres choses : loin de nous de le traiter comme un moyen en vue d'un but intéressé ! Ignace, dans le « Principe et Fondement », ne pose pas explicitement la question du rapport aux autres hommes, mais il la résout au fond à la manière du grand docteur occidental. Cette relation trouve sa vérité dans le fait que l'autre est un homme comme moi et que nous nous traitons réciproquement de cette façon. On ne peut jouir que de Dieu parce que lui seul est digne d'être aimé pour lui-même. L'amour du prochain qui n'est pas référé au Créateur est un amour de concupiscence ; l'amour du frère dont on jouit en Dieu comme de soi-même est un amour de charité. « En effet, de même que tu dois jouir de toi-même, non en toi-même, mais dans celui qui t'a fait ; ainsi en doit-il être vis-à-vis de celui que tu aimes comme toi-même »³³. De ce principe Augustin tire la conclusion pratique : « Si tu ne dois pas t'aimer pour toi-même, mais relativement à Celui qui est par excellence la fin directe de ton amour, personne d'autre n'a le droit de se plaindre, de ce que tu ne l'aimes que par rapport à Dieu »³⁴. Cela, Ignace le savait instinctivement depuis sa conversion et il l'avait enseigné dans sa correspondance spirituelle, comme

32. AUGUSTIN, *De Trinitate* 9, 8 [13].

33. *De Trinitate*, *ibid.*

34. *De Doctrina christiana* 1, 22, 20-21.

————— *S'engager dans le monde ou se rendre indifférent...*

l'atteste une lettre de 1532 à son frère Martin : « La mesure de l'amour que j'ai ici-bas pour quelqu'un est celle de l'aide que je peux lui apporter pour le service et la louange de Dieu notre Seigneur, car il n'aime pas Dieu de tout son cœur celui qui aime quelque chose pour lui-même et non pour Dieu » (Epp. I, 79).

L'active disponibilité à faire la volonté de Dieu

C'est l'attitude d'indifférence correctement comprise qui permet à l'homme de s'engager par rapport aux choses et aux personnes créées, et de le faire selon le seul mode conforme à notre condition de créatures, c'est-à-dire selon la fin ultime que nous devons rechercher en tout. Il n'existe pas de contradiction entre la maxime ignacienne et le fait de s'adonner à une activité dans le monde. Au terme de ces réflexions, nous pouvons répéter ce que nous avons suggéré au commencement, mais en ajoutant que « se rendre indifférent à toutes les choses créées » ne doit être interprété ni comme une pure et simple fonction de notre décision pour le *magis*, ni comme un abandon passif à l'action de Dieu en nous. Dans le premier cas, la tentation est celle d'une problématique unilatéralement éthique et ascétique où, inconsciemment, l'homme confond la volonté de Dieu et sa volonté propre. Dans le second cas, la tentation est celle d'une conception mystique quiétiste qui, inversement, sous-estime la présence active du Créateur dans le monde et dans l'homme comme source d'engagement personnel.

Un passage de la *lettre aux Éphésiens* (2, 10) nous met en garde contre les deux tentations : « c'est Lui qui nous a faits ; nous avons été créés en Jésus-Christ pour les œuvres bonnes, que Dieu a préparées d'avance, afin que nous nous y engagions ». Les croyants sont des créatures de Dieu, de nouvelles créatures dans le Christ ; à la base de l'existence chrétienne se trouve, non leurs œuvres, mais une grâce qui devance, prévient leur agir, et qu'ils doivent toujours accueillir à neuf dans la foi. C'est dans le Christ et en lui seul qu'ils ont leur être. Dans la mesure où ils vivent d'une telle grâce, ils sont orientés vers les œuvres bonnes que Dieu leur a destinées et, en réalisant personnellement celle-ci, ils accomplissent leur vocation. Comme l'a noté H. Schlier dans son grand commentaire de la lettre de saint Paul, la formulation précise de l'apôtre exclut en son principe les deux erreurs dans lesquelles nous tombons trop facilement : « d'abord, avant tout, l'opinion que nos œuvres bonnes tirent leur bonté de la bonté de notre agir et non du fait que Dieu nous les

THÈME _____ **Jacques Servais**

présente comme bonnes. En second lieu, l'opinion que les œuvres bonnes sont bonnes de par notre propre fait, et non point seulement en ce que nous les faisons nôtres, c'est-à-dire qu'elles sont telles à travers notre décision ». À juste titre, le célèbre exégète relie ces erreurs aux tendances récurrentes dans l'Église : « La première est l'erreur de tout moralisme, la seconde l'erreur de tout gnosticisme »³⁵.

Le mérite d'Ignace est d'avoir redécouvert et parcouru le chemin étroit et escarpé de la doctrine chrétienne la plus traditionnelle, en maintenant un équilibre absolument juste. Telle qu'il la comprend, l'indifférence n'est pas une disposition habituelle de distanciation par rapport aux choses créées, pour s'adonner à la contemplation, ni un moment provisoire d'éloignement vis-à-vis d'elles en vue d'un engagement plus universel. C'est l'attitude fondamentale d'active réceptivité à la volonté du Père qui caractérise l'existence chrétienne d'une créature saine et sauve vivant selon le projet divin originaire. Dans le *sume et suscipe* (« prends, Seigneur, toute ma liberté... », EE.SS. 234), Ignace de Loyola interprète cette libre ouverture et participation active à la mission élective de Dieu comme la disposition de l'amour de qui offre sa liberté finie, choisissant d'avance ce qui sera davantage apprécié par la Majesté Divine. L'homme dit un oui inconditionnel et sans réserve aux dispositions absolues de Dieu, il comprend sa propre vie comme un service sans partage à la totalité plus grande du plan divin, et, dans le même temps, il accomplit sa part, aussi infime soit-elle, comme sa façon particulière de contribuer au tout. Il s'engage de toutes ses forces dans le monde, mais dans un esprit d'obéissance, qui puise toujours à neuf ses raisons dans les mystères de la vie du Christ notre Seigneur (EE.SS. 261-312), cette voie royale présentée dans les *Exercices* pour aider à trouver la façon dont Dieu veut se servir de nous (EE.SS. 135). À cette lumière, on devrait relire l'*Exercice de perfection* d'Alfonso Rodríguez (1538-1616) dans lequel, abstraction faite d'accents indubitablement volontaristes, se trouvent des pages aiguës sur le sens radical de l'indifférence ignacienne³⁶. À cette lumière aussi, on devrait parcourir à nouveau l'itinéraire d'un Clorivière³⁷, dont la

35. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1958², p. 118.

36. ALFONSO RODRÍGUEZ, *Ejercicio de perfeccion y virtudes cristianas* ; trad. fr. *Pratique de la perfection chrétienne et religieuse*, 3 tomes, Lille 1851.

37. Envoyé à Lille dans une maison de la Province Franco-belge, après avoir été chassé du collège de Compiègne, à la suite du décret de dissolution énoncé par le Parlement de Paris, le P. de Clorivière écrit au P. Fleury le 26 juin 1762 :

————— *S'engager dans le monde ou se rendre indifférent...*

vie, si mouvementée, est un commentaire vivant du meilleur Caussade: «l'âme est légère comme une plume, fluide comme l'eau, simple comme l'enfant; elle est mobile comme une boule pour recevoir et suivre toutes les impressions de la grâce»³⁸. L'indifférence à toutes les choses créées trouve son accomplissement dans la reconnaissance de la volonté divine, et par dessus-tout dans sa réalisation à l'intérieur de l'engagement de Dieu lui-même pour le monde.

Jacques Servais, né en 1949, entré dans la Compagnie de Jésus en 1967, est professeur de théologie à l'Université Grégorienne et dirige à Rome le *Centre Balthasar*. Il est président de l'Association Lubac-Balthasar-Speyr, créée en 1991 sous le patronage de J. Ratzinger. Diverses publications sur J. H. Newman, H. U. von Balthasar et M. Blondel.

«Je me regarde maintenant comme une boule que le Seigneur aime à voir rouler de côté et d'autre et le bon plaisir du Seigneur fait ma satisfaction» (*Pierre de Clorivière, d'après ses notes intimes de 1763 à 1773*, t. I, Paris 1935, p. 60-61). Voir C. REYNIER, *Pierre-Joseph de Clorivière. Jésuite (1735-1820), Un maître spirituel pour aujourd'hui*, Paris, 2001.

38. J.-P. de CAUSSADE, *L'abandon à la Providence divine*, Paris 1966, p. 47.

Collection COMMUNIO-PUF

À paraître en novembre 2005 :

Je crois en un seul Dieu

Balthasar et *Communio* commentent le Credo

Communio, n° XXX, 4 – juillet-août 2005

Émile PERREAU-SAUSSINE

Les flottements politiques du catholicisme moderne

Du néo-thomisme d'Action Française
au christianisme marxiste

DÉPUIS la Révolution française, les positions politiques des catholiques ont connu des variations d'une amplitude singulière. Au souci libéral de maintenir séparés l'Église et l'État, certains catholiques ont opposé des théologies politiques d'un anti-libéralisme si viscéral qu'il se retournait contre certains des traits les plus constants du christianisme. L'ancre de la Tradition ayant été abandonnée, les idées et les engagements ont pris des tournures inévitablement exotiques. Oscillant de l'extrême droite à l'extrême gauche, beaucoup ont eu peine à se fixer.

Je voudrais ici examiner les raisons de ces oscillations, en m'attardant tout particulièrement sur trois d'entre elles. D'une part, j'entends montrer que les chrétiens ont été tentés de séparer religion et politique jusqu'à se reconnaître dans des idéologies explicitement athées. D'autre part, j'entends montrer qu'en sens contraire, l'angoisse de la déchristianisation a précipité une identification de la théologie et de la politique essentiellement étrangère au christianisme. Enfin, je me propose de rapporter ces positions contradictoires au problème de la relation entre liberté et vérité. Je voudrais suggérer que c'est tantôt le sacrifice de la liberté à la vérité, tantôt celui de la vérité à la liberté qui expliquent en dernière analyse ces oscillations politiques. À cet égard, le Concile Vatican II constitue la réponse de l'Église à ces oscillations. En clarifiant et en redéfinissant les rapports de la vérité et de la liberté, les auteurs de la *Déclaration sur la liberté religieuse* ont entendu mettre un point final à ces mésaventures idéologiques.

SIGNET _____ *Émile Perreau-Saussine*

L'alliance incongrue de l'Église et de l'athéisme en politique

Selon Tocqueville, la dimension antireligieuse de la Révolution française avait un caractère accidentel : s'il s'était trouvé que l'Église n'ait pas eu tendance à s'identifier à l'Ancien Régime, les révolutionnaires ne lui auraient sans doute pas cherché querelle. En affirmant cette thèse, Tocqueville poursuivait au moins deux buts. D'une part, il cherchait à modérer l'anticléricalisme des républicains, en leur expliquant que leur propre combat n'avait pas besoin de prendre une forme anti-religieuse. D'autre part, il cherchait symétriquement à modérer l'opposition des catholiques à la Révolution, en leur expliquant qu'ils avaient été les victimes d'une malheureuse erreur de perspective. Tocqueville ne fut pas entendu. Il était dit que la guerre civile qui, entre 1789 et le concordat de 1801, avait opposé les Français aux Français ne pouvait pas résulter d'un simple malentendu historique. Ni l'anticléricalisme du parti républicain ni l'anti-républicanisme du parti clérical ne faiblirent. De part et d'autre prévalut une interprétation anti-religieuse de la Révolution, une interprétation qui avait pour elle sinon le consensus des historiens, du moins l'évidence de persécutions réciproques.

La Révolution française rompait avec une longue tradition en reconnaissant la liberté d'opinion en matière religieuse. Cette liberté enfermaient tendanciellement le christianisme dans la sphère privée, séparant ainsi religion et politique. Jusqu'à quel point cette séparation était-elle destinée à durer ? La cité peut-elle se passer d'une religion institutionnalisée ou établie ? En bon libéral, Tocqueville le pensait : aux États-Unis, il avait découvert un État qui ne reconnaissait aucun culte particulier, et qui n'en souffrait guère. Les contre-révolutionnaires ne le pensaient pas. Pour eux, la cité avait besoin d'un fondement sacré. L'enfermement de la religion dans la sphère privée menaçait d'affaiblir le lien social, de remettre en cause la cohésion de la nation. Il convenait de s'effrayer des conséquences de la liberté religieuse sur les mœurs. La reconnaissance d'un droit à la liberté religieuse frappait la société en son cœur. À supposer que la déchristianisation violente de l'automne 1793 n'ait pas illustré la tendance la plus profonde du mouvement révolutionnaire, ce dont peu de réactionnaires catholiques auraient été disposés à convenir, il restait que tous les partisans de la Révolution s'accordaient sur les principes de 1789, et que c'étaient ces principes mêmes qui ébranlaient décisivement la position juridique de l'Église. Pour les réactionnaires, la séparation libérale était cause de désordre, de scandale et d'anomie.

Les flottements politiques du catholicisme moderne

Ces angoisses appelèrent trois types de réponse. Une réponse politique, d'abord, celle de Napoléon qui, avec le Concordat, renoua et resserra les liens entre l'Église et le nouvel État. Deux réponses intellectuelles, ensuite. D'une part, celle de catholiques contre-révolutionnaires comme Joseph de Maistre et Louis de Bonald, qui insistaient sur la nécessaire harmonie de l'Église et de l'État. D'autre part, celle de philosophes politiques qui, sans être nécessairement croyants, estimaient la religion nécessaire au lien social¹. Auguste Comte, l'auteur d'un *Catéchisme positiviste*, en offre sans doute le meilleur exemple. En Angleterre ou aux États-Unis, la révolution avait conjugué les éléments politiques et les éléments religieux ; en France, la révolution politique s'était retournée contre le christianisme, sans lui offrir de véritable substitut. Aux yeux de Comte, c'était là sa faiblesse principale. L'absence de croyance commune créait un déficit spirituel collectif. La reconnaissance de la liberté religieuse remettait en cause l'unité du corps social, elle affaiblissait le lien humain. Un pouvoir spirituel neuf s'imposait. Comte avait le sentiment que les religions du passé, à commencer par le christianisme, étaient liées à des façons de penser dépassées et ne convenaient plus, mais il considérait que l'homme a besoin d'aimer quelque chose qui le dépasse. Il conçut une religion de l'humanité, avec ses sacrements et ses prières, consacrée à ce que les hommes ont eu ou fait de meilleur : religion de l'homme, religion athée si l'on veut, mais dont l'objet transcende chaque société particulière, puisqu'elle a pour objet la totalité de l'humanité.

La religion de l'humanité n'eut pas le succès que lui prédisait son optimiste fondateur. Aussi, certains des lecteurs de Comte – Charles Maurras, surtout – crurent nécessaire de se réconcilier avec l'Église catholique. Les lecteurs athées de Comte et les lecteurs croyants de Bonald devaient joindre leurs énergies. Théoricien de l'Action Française, grand partisan de la monarchie, Maurras n'avait pas la foi ; sa doctrine, l'« empirisme organisateur » ne s'accommodait d'aucune théologie ; il regardait l'Église du dehors. Mais le catholicisme lui offrait la théologie civique dont il avait besoin : un catholicisme sans christianisme. Il fit donc alliance avec les croyants pour des raisons tactiques. Son « nationalisme intégral » ne pouvait laisser qu'une place limitée à l'universalisme de l'Église romaine, mais il voyait en elle une puissance essentiellement conservatrice, un facteur

1. Paul BÉNICHOU, *Le temps des prophètes*, Gallimard, 1977.

SIGNET ————— **Émile Perreau-Saussine**

d'ordre : le pilier des rois plutôt que le corps mystique du Christ. En dépit de cela, Maurras séduisit de nombreux catholiques réactionnaires, auxquels l'Action Française apportait un nouvel espoir. Au cours du XIX^e siècle, le vieux royalisme avait progressivement perdu sa flamme et son mordant. Le sang neuf que lui apportait Maurras, venu d'autres horizons, semblait salutaire. D'ailleurs, en confondant le catholicisme et l'Ancien Régime dans un même mépris, les républicains poussaient Maurras et les catholiques à se courtiser. L'alliance contre nature fut donc conclue. « À l'Action Française la préservation de l'ordre social et la transformation du régime politique ; au thomisme la préservation de l'ordre religieux. [...] Chacun dans leur domaine, le thomisme et le maurrassisme prétendent à la rationalité : le premier se veut la raison faite théologie ; et le second la raison faite politique »². Pensée réaliste de l'ordre en métaphysique, le thomisme n'appelait-il pas une pensée de l'ordre en politique, le maurrassisme ?

Cette alliance devait avoir une singulière postérité, puisqu'on la retrouve dans le christianisme marxiste qui devait régner dans les années cinquante et soixante. En France, le christianisme marxiste est sinon le fils spirituel, du moins l'enfant prodigue de la contre-révolution. L'interdit que le *Syllabus* de 1864 avait jeté sur le libéralisme a paradoxalement favorisé l'extrême gauche. Les prêtres-ouvriers furent élevés à l'école de l'Action Française, et ils surent d'autant plus gré aux communistes de leur hostilité à la démocratie représentative qu'une génération plus tôt, bons monarchistes, ils avaient appris à la détester. Je ne citerai ici, en guise d'exemple, que la revue *Jeunesse de l'Église*. Tandis que les premiers cahiers, qui datent de 1942, font écho à un néo-thomisme plutôt conservateur, les derniers, dix ans plus tard, en viennent à considérer le marxisme comme la « philosophie immanente » du monde ouvrier³. Avant d'opposer la « démocratie réelle » à la « démocratie formelle », comme le leur enseignait le Parti Communiste, de nombreux croyants s'étaient réclamés du contraste entre le « pays réel » et le « pays légal » que défendait Maurras contre la troisième République.

2. Étienne FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II*, Desclée de Brouwer, 1998, p. 71-72.

3. Voir Gaston FESSARD, *De l'actualité historique. Progressisme chrétien et apostolat ouvrier*, Desclée de Brouwer, 1960, p. 33-48, et André MANARANCHE, auquel je dédie cet article en signe d'amitié et d'admiration, *Attitudes chrétiennes en politique*, Seuil, 1978, p. 122-132.

————— *Les flottements politiques du catholicisme moderne* —————

En réagissant contre le royalisme, la génération d'après 1945 s'est d'autant plus facilement précipitée sur le marxisme qu'on lui avait enseigné que la foi catholique n'excluait pas une politique apparemment étrangère à ses principes. Certains des dominicains « rouges » des années cinquante et soixante ont eu pour maîtres les dominicains royalistes du début du xx^e siècle⁴. Les chrétiens marxistes de l'après-guerre cherchèrent à baptiser Marx comme saint Thomas avait en son temps baptisé Aristote. Un catholicisme qui pouvait se concilier avec Maurras pouvait également se concilier avec Marx.

Le cardinal de Lubac est sans doute celui qui a le mieux compris le danger de ces mésalliances avec l'athéisme. Le livre qu'il a consacré au concept de *Surnaturel* (1946) peut être considéré comme une explication rétrospective de ces mariages mal assortis. Lubac montre qu'à partir du xvii^e siècle, la conception thomiste du rapport entre la nature et la grâce a été systématiquement déformée par les héritiers de la Scolastique. Les fins naturelles ont été séparées des fins surnaturelles, l'ontologie et la théologie ont été dissociées, comme s'il fallait envisager l'homme *in puris naturalibus*, comme si l'homme poursuivait une fin terrestre à laquelle Dieu avait ajouté, par surcroît, de l'extérieur, une fin surnaturelle. Transposée dans un contexte très différent, celui des premières décennies du xx^e siècle, la seconde scolastique semblait accrédi- ter une certaine séparation du politique et du théologique. Les néo-thomistes y trouvaient une théorie qui leur permettait de concilier leur foi avec l'agnosticisme, le nationalisme intégral et le « politique d'abord » de Maurras. Comme l'écrit alors Maritain, la querelle de l'Action Française touche « au point vif du christianisme, à ces relations de la nature et de la grâce dont saint Thomas a eu pour office propre de mettre au point la doctrine, et qui se faussent entièrement si l'on conçoit comme une juxtaposition matérielle ce qui est une information vitale »⁵. En consacrant un livre à cette question, le cardinal de Lubac portait donc le fer dans la plaie. Il n'y a donc pas lieu de

4. André LAUDOUEZ, *Dominicains français et Action Française (1899-1940). Maurras au couvent*, Les éditions ouvrières, 1989. François LEPRIEUR, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Plon-Éd. du Cerf, 1989.

5. J. MARITAIN, « Le sens de la condamnation », dans E. LAJEUNIE, M.-V. BERNARDOT, le P. DONCŒUR, D. LALEMENT, F.-X. MAQUART, J. MARITAIN, *Pourquoi Rome a parlé ?*, Spes, 1927, p. 377. Voir J. MARITAIN, *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*, Plon, 1926, repris dans *Œuvres complètes*, Éd. Saint-Paul, 1984, vol. III, p. 739-780.

SIGNET ————— **Émile Perreau-Saussine**

s'étonner que Garrigou-Lagrange, l'un de ces dominicains néo-thomistes longtemps proches de l'Action Française, ait compté parmi ceux qui, en 1946, ont tout fait pour que *Surnaturel* soit condamné par le Vatican pour son caractère hétérodoxe !

J'ouvre ici une parenthèse historique. À la fin du XVI^e siècle, au début du XVII^e siècle, certains théoriciens anti-catholiques avaient élaboré une théorie du droit divin des rois, notamment en Angleterre. En affirmant ce droit divin, ils entendaient se défaire du Pape et de son influence : les sujets devaient obéissance au monarque, sans s'inquiéter outre mesure des injonctions ou des excommunications de Rome. Au droit divin des papes, ils opposaient un autre droit divin, non moins valable à leurs yeux, celui de leurs rois. Pour défendre Rome, dont l'autorité était ainsi menacée, Suarez, un jésuite espagnol, élaborait une solution ingénieuse, qui devait marquer l'esprit de la seconde scolastique. D'après lui, la monarchie n'était pas de droit divin, car l'institution du corps politique devait être comprise comme *purement rationnelle*. Il prolongeait ainsi le travail des juristes qui, placés devant la nécessité de défendre les Indiens après la découverte de l'Amérique, s'étaient sentis tenus de détacher le droit de la théologie, de séparer le droit naturel du droit divin pour montrer que les peuples infidèles possédaient eux aussi des prérogatives juridiques. Selon Suarez, l'État ne poursuivait que ses fins propres, naturelles et non surnaturelles. Le monarque pouvait d'autant moins prétendre rivaliser avec le Pape que, la finalité de l'État étant inférieure à celles de l'Église, il devait *in fine* lui faire allégeance. En séparant si témérairement la nature de la grâce, Suarez se proposait de subordonner les autorités civiles aux autorités religieuses. Mais il préparait la voie à l'étrange réinterprétation des dominicains maurassiens⁶. La théorie plus ou moins suarézienne de l'autonomie de la cité semblait justifier une alliance anti-républicaine entre catholiques et agnostiques.

Ces catholiques abandonnaient ainsi la subtile dialectique développée par saint Augustin. Ce Père de l'Église avait montré que, s'il fallait se garder de confondre la cité des hommes et la cité de Dieu, il ne fallait pas perdre de vue leur étroite imbrication. Augustin ne

6. J.-F. COURTINE, « Vitoria, Suarez et la naissance du droit naturel moderne », dans A. RENAULT (dir.), *Naissances de la modernité*, Calmann-Lévy, 1999, p. 127-181. Suarez constitue un point de repère commode. Mais, comme le souligne Henri de Lubac, il s'agit surtout d'une inflexion générale du néo-thomisme.

Les flottements politiques du catholicisme moderne

concevait pas qu'on puisse isoler la philosophie ou la politique de la théologie, comme s'il y avait deux vérités situées sur deux plans essentiellement hétérogènes. À sa suite, les philosophes chrétiens n'ont cessé de considérer la philosophie comme la servante de la théologie, unifiant les points de vue en se refusant à admettre l'existence de *deux* maîtres, une vérité religieuse et une vérité philosophique différentes. Avec Suarez, puis avec les « thomistes » d'Action Française, une solution de continuité était introduite entre la nature et la grâce qui allait conduire de nombreux hommes d'Église à se fourvoyer. Quand, après la seconde guerre mondiale, l'extrême gauche revêtit ses plus séduisants atours, le néo-thomisme des années vingt devait offrir peu de résistance intellectuelle au marxisme. Pour des jeunes gens impressionnés par l'héroïsme du « parti des fusillés » et guéris de leur royalisme par les douloureuses ambiguïtés de Vichy, le thomisme des Pères Pègues ou Garrigou-Lagrange prouvait la compatibilité du christianisme avec l'athéisme de Marx et le « politique d'abord » léniniste, plutôt qu'avec l'agnosticisme maurrassien. L'Action Française avait aidé les catholiques à réconcilier leur anti-modernisme avec l'idée nationale, longtemps considérée à juste titre comme l'un des produits de la Révolution ; le discrédit jeté sur l'idée de nation par l'étrange compromission des plus nationalistes avec l'hitlérisme semblait les condamner à la fuite en avant, à l'internationalisme. Le positivisme ou le naturalisme de Maurras avaient préparé le terrain pour le positivisme marxiste. La condamnation par Rome des prêtres-ouvriers en 1954 répond à celle de l'Action Française en 1926.

La hantise de la déchristianisation

Adversaires des Modernistes comme Tyrell et Loisy, qui entendaient « contextualiser » l'Évangile, les dominicains étaient en principe anhistoricistes – ce n'est que dans les années trente, et non sans mal, que Marie-Dominique Chenu leur a appris à replacer saint Thomas dans son milieu intellectuel et social. La Nature l'emportait sur l'Histoire : *en principe*, mais non pas toujours *en fait*. Animés par la haine de la Révolution et de la République, les néo-thomistes du début du siècle dernier se sont tournés vers l'auteur de la *Somme de théologie* par obéissance à Léon XIII. Mais ils se sont d'autant plus volontiers inclinés devant le pape qu'il leur semblait sentir se dégager de la *Somme* un fort parfum d'Ancien Régime, tout le

SIGNET ————— **Émile Perreau-Saussine**

charme des cathédrales gothiques et de feu la «Chrétiété»⁷. On oublie aujourd'hui de quelles illusions rétrospectives les milieux contre-révolutionnaires ont vécu, combien ils ont réécrit l'histoire pour peindre le passé aux couleurs de la foi, effaçant comme à dessein le machiavélisme des rois qu'ils canonisaient sans discernement. Chez Maritain lui-même, qui s'efforce pourtant de conjurer le rêve romantique d'une société sacrale, l'idéal de la chrétiété médiévale joue un rôle qu'on n'aura garde d'ignorer⁸. Dans l'esprit des années vingt, le thomisme devait contribuer à la *Défense de l'Occident*, pour reprendre le titre d'un ouvrage d'Henri Massis. En métaphysique, les analyses des dominicains s'avéraient solides et précises ; on ne saurait en dire autant de leurs analyses de la pensée politique de Thomas d'Aquin. Ils abusèrent de la relative imprécision de ses idées sur la cité – un domaine de réflexion qui ne l'a pas beaucoup retenu –, pour en offrir des réinterprétations parfois fantaisistes. Ils accordèrent beaucoup trop d'attention aux textes monarchistes qu'on trouve chez saint Thomas, ignorant à dessein qu'ils demeuraient à la périphérie de sa philosophie politique (l'auteur de la *Somme de théologie* fut avant tout un théoricien de la loi éternelle). Politiquement, leur Docteur Commun revêtait des atours corporatistes, anti-individualistes, anti-rousseauistes, anti-capitalistes, contre-révolutionnaires et traditionalistes – bref, plus moyenâgeux que médiévaux. Moins poussés par des exigences philosophiques que par des considérations idéologiques, les dominicains d'Action Française furent, en politique, les Viollet-le-Duc de l'aristotélicothomisme.

Cette lecture de l'Aquinate a-t-elle fait le lit du marxisme ? C'est fort probable. Le thomisme a été d'autant plus facilement rejeté qu'il pouvait aisément être rapporté à une période depuis longtemps révolue. En liant la théologie et la métaphysique médiévales à des

7. Par exemple : Th.-M. PÈGUES, «La théorie du pouvoir dans saint Thomas», *Revue thomiste*, 19, 1911, p. 591-616. L'article commence ainsi : «Nous aurions pu donner comme titre au présent travail : "Saint Thomas fut-il républicain démocrate ?"» et conclut avec un éloge de saint Louis.

8. J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Aubier-Montaigne, 1936, p. 17-24 et p. 166-174. Y. FLOUCAT, «Le Moyen Âge de Jacques Maritain», dans S.-T. BONINO (dir.), *Saint Thomas au XX^e siècle. Actes du colloque du centenaire de la «Revue thomiste»*, Saint-Paul, 1994, p. 268-298. Voir Philippe CHENAUX, «Vers un nouveau Moyen Âge ?», dans *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Éd. du Cerf, 1999, p. 197-223.

————— *Les flottements politiques du catholicisme moderne* —————

régimes anciens, cette interprétation a sans doute donné à penser que les métamorphoses politiques entachaient en profondeur la théologie et la métaphysique de saint Thomas, et appelaient un christianisme révolutionnaire. Dans l'après-guerre, l'Église semble malade. N'est-elle pas liée d'un *même* mouvement à une sociologie paysanne, une politique réactionnaire et une philosophie aristotélicienne, comme l'écrit alors Louis Althusser, encore catholique, dans la revue *Jeunesse de l'Église*, que je mentionnais plus haut⁹ ? Son article semble offrir une bonne illustration de la perception du malaise ambiant. C'est d'un *même* mouvement qu'il rejettera bientôt l'Église, sa sociologie, sa politique et sa philosophie, pour devenir l'un des hérauts du marxisme parisien. Dans ces années là, un slogan fait fortune : il s'agit d'abandonner le « ghetto » catholique jusqu'à privilégier les incroyants au détriment des croyants (ces « bourgeois »)¹⁰. Les marxistes nouvelle manière se proposent de réaliser le messianisme et (pourquoi pas ?) de faire advenir un « hyper-christianisme », image inversée d'une chrétienté sacrale. C'est « le salut par le prolétariat ».

Un même corps de doctrine peut être sollicité dans des directions opposées. Le romantisme politique léniniste doit sans doute beaucoup au christianisme « amélioré » et « purifié » de Dostoïevski et de Tolstoï : ils se séparent sur l'athéisme, mais s'accordent sur la haine du monde présent, ainsi que sur l'aspiration à la transparence sociale et à l'amour universel. De part et d'autre, on méprise 1789, tantôt par nostalgie de l'Ancien Régime tantôt dans l'espoir d'une déclaration des droits façon 1793. Bien souvent, les révolutionnaires de 1917 ou de 1945 avaient pour parents les réactionnaires de 1880 ou de 1910. Conservant la haine du bourgeois, du libéralisme ou de l'Occident, le refus de composer avec le présent, ils ont renversé la politique de leurs géniteurs. Pourquoi se tourner vers le passé quand l'avenir promet l'abolition de la lutte des classes et la victoire du prolétariat ? Pourquoi inverser le cours des événements quand le sens de l'Histoire semble si providentiel ? C'est ainsi que les slavophiles sont devenus léninistes et les thomistes d'Action Française

9. Louis ALTHUSSER, « Une question de faits », *Jeunesse de l'Église*, cahier 10, 1949, p. 13-24.

10. Paul VIGNERON, *Histoire des crises du clergé français contemporain*, Téqui, 1976. Voir également François-Georges DREYFUS, *Des évêques contre le pape. Essai sur la crise du catholicisme français*, Grasset, 1985.

SIGNET _____ **Émile Perreau-Saussine**

marxistes chrétiens, que la Réaction se mue en Révolution, le christianisme le plus hostile à la nouveauté en mystique communiste.

En exaltant le monde qui avait précédé le règne de la bourgeoisie égoïste et commerciale, les maurrassiens s'étaient préparés à accueillir la bonne nouvelle d'une société réconciliée avec elle-même, collectiviste, socialiste. Les monarchistes associaient volontiers dans leur aversion la Révolution française et l'individualisme des parvenus. Cet individualisme, à leurs yeux, ne pouvait s'accommoder que d'une foi décidément trop tiède. Les chrétiens marxistes puis leurs disciples, les théologiens de la libération, devaient tirer parti de ce terreau anti-bourgeois pour proclamer qu'en fin de compte, seul le prolétaire est bon chrétien.

Un siècle auparavant, Félicité de Lamennais avait tracé la voie. D'abord proche de Joseph de Maistre et Louis de Bonald, catholique traditionaliste, royaliste et ultramontain, il s'était ensuite rallié à un messianisme humanitaire, à un christianisme anti-ecclésiastique. D'abord partisan de l'alliance du trône et de l'autel, jeune chouan enivré de la foi comme d'un principe hiérarchique, il en était venu à exalter la liberté contre l'autorité, à substituer l'infailibilité du peuple, devenu majeur, à celle du Pape et des princes. Le gouvernement de Charles X ne s'étant pas rangé à son extrémisme, il devint libertaire : l'ancienne société avait fait son temps, les rois n'exprimaient plus la conscience des peuples. L'anti-capitalisme se substituait à la vieille « anti-chrématistique » catholique. Le catholicisme le plus réactionnaire se faisait le plus progressiste. Lamennais se tournait vers les classes laborieuses, créant un précédent destiné à connaître une longue postérité. Pour réconcilier le christianisme avec un monde qui s'était apparemment construit contre lui, on déclarait que ce monde était lui-même produit par la volonté de Dieu, volonté progressivement révélée aux hommes dans l'Histoire.

Les contemporains de la Révolution française ont eu l'impression de faire face à une force entraînant que personne ne dominait, ni ses partisans ni ses adversaires. L'événement semblait obéir à une logique qui emportait tout, transformant les individus en simples rouges. Puisque les intentions des acteurs politiques passaient au second plan, il fallait que la Providence fût à l'œuvre. Après la Révolution française, les hommes ont eu soudain le sentiment de vivre dans l'inévitable, dans un élément si nouveau, si prodigieux, que Chateaubriand, Tocqueville ou Michelet ont cru devoir l'interpréter en termes religieux, comme si le christianisme était sur le point de s'accomplir ou de se réaliser. La nouvelle société a surgi

Les flottements politiques du catholicisme moderne

de manière définitive, un processus irrésistible est à l'œuvre, qui apportera un monde plus juste, un monde meilleur. En sens contraire, les contre-révolutionnaires, au nombre desquels se comptait le jeune Lamennais, virent dans la Révolution un événement satanique dont la Providence se servait pour punir l'impiété de la France. Mais cette Providence reçut bientôt un autre nom : ce mouvement inévitable que personne ne dirigeait, c'était l'*Histoire*, c'était le *Progrès*. Le retournement de Lamennais traduit cette conviction. Il prélude à cet autre moment : non plus de séparation du politique et du religieux, mais de leur confusion. La politique et la religion s'échangent leurs attributs : le politique se fond dans le méta-politique, la foi est réduite à l'« engagement ». Un siècle plus tard, les disciples catholiques de Maurras suivraient l'itinéraire de Lamennais ¹¹.

Si les chrétiens qui nous occupent furent historicistes, c'est peut-être parce qu'ils envisageaient bizarrement deux humanités essentiellement distinctes, mais également plausibles, l'une athée et l'autre théocratique, l'une gouvernée par la seule nature, l'autre par Dieu. Dans ce contexte, le naturalisme séculariste (la politique conçue comme agnostique) appelait un historicisme pour rendre compte du passage de l'humanité théocratique à l'humanité athée. Si l'historicisme consiste à se mettre à la place de Dieu, ces chrétiens se sont ralliés à des positions politiques d'autant plus extrêmes qu'ils ont cru devoir exercer la responsabilité propre de Dieu, veiller par eux-mêmes à la permanence de la foi. Ils ont considéré qu'en l'absence d'appuis politiques, la foi avait tendance à perdre ses assises, que la séparation de l'Église et de l'État prônée par les libéraux aboutissait à la ruine du catholicisme. S'ils ont cru devoir remplacer un Dieu trop caché ou trop absent de la place publique pour ne pas sembler défaillant, ils n'étaient pas loin de considérer que le destin du monde était entre leurs mains plutôt qu'entre celles de la Providence qu'ils voulaient servir. Ils ont ainsi pu combiner deux positions contradictoires : une politique agnostique ou athée, en même temps qu'une réduction du politique aux exigences supposées de la théologie.

Lorsque le protestantisme a perdu sa substance et son unité, il s'est perverti en moralisme et en déisme. Lorsque le catholicisme a

11. Sur le caractère rétrospectivement exemplaire de l'itinéraire de Lamennais, voir Louis BOUYER, *La décomposition du catholicisme*, Aubier-Montaigne, 1968, p. 81-90 et Alain BESANÇON, *La confusion des langues*, Calmann-Lévy, 1978, p. 17-31.

SIGNET ————— **Émile Perreau-Saussine**

dérivé, c'est vers une religion du salut terrestre, une surpolitisation de l'Histoire.

À mesure que la Révolution française s'éloignait dans le temps et que la reconnaissance de la liberté religieuse s'enracinait dans la vie publique, les préoccupations des réactionnaires prirent une forme différente. La hantise de l'anomie était remplacée par celle de la déchristianisation. L'apparent succès de la République, après 1875, soulevait un grave problème : s'il s'avérait que la société semblait pouvoir se passer du catholicisme, il restait que le catholicisme ne pouvait se passer d'une société qui en consacre l'existence, sauf à verser dans le protestantisme puis dans l'indifférentisme. La Révolution française apparaissait ainsi comme une vaste erreur, une erreur précipitée par un anti-christianisme déplorable. L'État et l'Église ne pouvaient être séparés sans que l'État n'en pâtisse très sérieusement. Mais l'Église devait également en souffrir. La Révolution sapait d'un même mouvement les fondements de la foi et du lien social. Les réactionnaires ont eu le sentiment que leurs adversaires cherchaient à créer un monde sans Dieu, que la Révolution avait un caractère satanique. Pour la Réaction, la politique n'est bonne qu'alliée à la religion et, faudrait-il sans doute ajouter, la religion n'est bonne qu'alliée à la politique. Si l'État est indifférent à la vérité, c'est bientôt la société qui devient indifférente. La tolérance minait donc l'autorité de l'Église.

C'est le petit livre des abbés Godin et Daniel, *La France, pays de mission ?*, paru en 1943, qui est à l'origine de la Mission de Paris, qui fut par la suite au cœur du mouvement des prêtres-ouvriers. Mais la vogue de l'expression « France, pays de mission », généralement attribuée à l'abbé Godin, remonte en fait aux années 1890 : la peur de la sécularisation constitue l'un des points de départ du christianisme marxiste comme du christianisme d'Action Française. Il est remarquable que, par delà les différences politiques, l'anti-libéralisme de droite se soit alimenté à la même hantise de la déchristianisation que l'anti-libéralisme de gauche. De part et d'autre, on partage le sentiment de la fragilité de la foi et la conviction qu'elle ne peut subsister que grâce à une large base sociale et politique. L'Église va-t-elle disparaître ?

Aux sources du christianisme marxiste, il y a le constat que « l'ouvrier moderne, pour entrer dans une sphère de vie chrétienne, n'est pas tant arrêté par le saut spirituel de l'incroyance à la foi, que par le dépaysement sociologique où l'appelle le style de vie moyen des chrétiens pieux ». L'auteur de ces lignes, Emmanuel Mounier,

————— *Les flottements politiques du catholicisme moderne* —————

dirigeait la revue *Esprit*, qui opère à la fin de la seconde guerre mondiale un retournement politique qui n'est pas sans évoquer celui que j'évoquais à l'instant : d'une droite traditionaliste à une gauche activiste¹². Il emprunte lui-même ses conclusions au livre de Godin et de Daniel. Le passage à gauche montre une prise de conscience de la dimension sociale du problème. « Le scandale du XIX^e siècle, c'est que l'Église a perdu la classe ouvrière », avait déclaré le pape Pie XI. Mais la continuité des préoccupations, par delà les différences de droite et de gauche, n'en est que plus frappante.

Avant la Révolution française, les catholiques identifiaient profondément la nation à leur foi. Avec la Révolution, ils ont eu le sentiment d'une brutale dépossession, et ont réagi non moins brutalement. En particulier, certains d'entre eux ont considéré que le catholicisme ne pouvait en aucune manière s'accommoder de la séparation de l'Église et de l'État, ou que cette séparation impliquait nécessairement une déchristianisation radicale. Aussi ont-ils cherché à retrouver l'unité de l'Église et de l'État : à droite, par la transformation de l'État ; à gauche, par la transformation de la société.

Si l'angoisse des fondateurs du libéralisme est celle de la guerre de religion, l'angoisse des anti-libéraux est celle de la déchristianisation. Cette angoisse appelle une politique qui tend à se fondre dans la théologie, une *théologie politique*. Le point n'est pas négligeable si on se souvient que le point de départ du libéralisme est exactement contraire. Le libéralisme sépare le pouvoir de l'opinion, l'Église de l'État, de manière à contourner le *problème théologico-politique*. Les philosophes libéraux qui ont été à l'origine des principes de 1789 répondaient au danger que la foi faisait courir à la société, ils gardaient à l'esprit les guerres de religion qui avaient ensanglanté l'Europe après la Réforme. Tandis que les uns craignent la surabondance de la foi, les autres craignent sa disparition.

La liberté sacrifiée à la vérité, la vérité sacrifiée à la liberté

Les réactionnaires se tournaient vers le passé, vers un monde dans lequel l'Église et l'État étaient fondamentalement alliés. Seul ce monde trouvait grâce à leurs yeux, car ils considéraient la liberté

12. Emmanuel MOUNIER, *L'affrontement chrétien, Les cahiers du Rhône*, 58, avril 1945, p. 14. Michel WINOCK, *Histoire politique de la revue Esprit (1930-1950)*, Le Seuil, 1975.

SIGNET ————— **Émile Perreau-Saussine**

religieuse comme une erreur aux conséquences catastrophiques. Les réactionnaires condamnaient la liberté religieuse, car ils considéraient que l'erreur n'a pas de droit, que nul ne dispose d'un droit à l'erreur, c'est-à-dire du droit de ne pas être catholique. La liberté devait être sacrifiée à la vérité. Puisqu'ils opposaient la liberté et la vérité, puisqu'ils ne pensaient pas que des hommes libres puissent spontanément, librement trouver ou reconnaître la vérité, il leur était utile de reléguer la vérité dans le passé : la meilleure manière de soustraire la vérité à la liberté, c'est encore de figer la vérité dans le passé. En sens contraire, les révolutionnaires ayant avant tout le sentiment de la pauvreté de la vérité qu'on leur avait transmise, s'en remirent à l'Histoire ou à la Liberté pour la découverte de la vérité. Ils se tournèrent vers l'avenir parce qu'ils avaient la conviction que la « vérité » qu'on leur proposait n'était pas politiquement satisfaisante, qu'elle était associée à trop d'injustices. À leurs yeux, c'est la liberté dans l'Histoire qui devait apporter le salut. En sacrifiant la Tradition à la liberté, on finirait par trouver enfin une vérité pleinement satisfaisante. D'où l'aspiration à une rupture radicale, à un futur sans racines dans le présent ni dans le passé.

Les thomistes d'Action Française entendaient défendre l'Église catholique, mais ils la rattachaient à un régime politique qui, rétrospectivement, en était séparable. Ils se consacraient trop étroitement à la *défense* de la vérité, qu'ils isolaient de la *recherche* de la vérité. Ils sacrifiaient trop brutalement les droits de la conscience aux droits qu'ils attribuaient à la révélation, se réclamant de la monarchie comme du dernier rempart contre la liberté religieuse. Les chrétiens marxistes prirent le parti inverse, délaissant l'affirmation et la transmission de la vérité pour sa recherche. Ils subordonnèrent le souci de la vérité révélée aux exigences souvent incertaines de leur conscience. À la fuite en arrière, ils opposèrent une fuite en avant, et finirent par mutiler la foi à laquelle ils voulaient pourtant rendre vie.

Le cardinal de Lubac est sans doute le théologien qui a le mieux compris le danger de cet aventurisme théologique et politique, au moment même où s'opérait la curieuse transition que j'ai décrite dans ces pages. Dans *Le drame de l'humanisme athée* (1944), il dénonçait avec vigueur les doctrines de Comte et de Marx. Deux ans plus tard, dans *Surnaturel*, il mettait en évidence les transformations que Suarez avait fait subir au thomisme, dénonçant implicitement le prétendu « thomisme » d'Action Française. C'est sous son influence et sous celle de quelques autres que le Concile Vatican II a fait sortir l'Église d'une pénible impasse.

————— *Les flottements politiques du catholicisme moderne* —————

L'intervention du Concile imposa à tous, ou à presque tous, une voie médiane. Afin d'éviter ou de concilier les deux extrêmes, Vatican II a proclamé le caractère donné et révélé de la vérité tout en reconnaissant la liberté religieuse, c'est-à-dire la liberté de chercher la vérité. Le Concile a ainsi rééquilibré les besoins de la cité et le caractère transcendant de la foi, retrouvé le sens de la Tradition, qui conjugue la réception du révélé à sa réinterprétation. On lit ainsi, dans la déclaration sur la liberté religieuse qu'« en vertu de leur dignité, tous les hommes, parce qu'ils sont des personnes, c'est-à-dire doués de raison et de volonté libre, et, par suite, pourvus d'une responsabilité personnelle, sont pressés, par leur nature même, et tenus, par obligation morale, à chercher la vérité, celle tout d'abord qui concerne la religion. Ils sont tenus aussi à adhérer à la vérité dès qu'ils la connaissent et à régler toute leur vie selon les exigences de cette vérité. Or, à cette obligation, les hommes ne peuvent satisfaire, d'une manière conforme à leur propre nature, que s'ils jouissent, outre de la liberté psychologique, de l'immunité à l'égard de toute contrainte extérieure. Ce n'est donc pas sur une disposition subjective de la personne, mais sur la nature même, qu'est fondé le droit à la liberté religieuse »¹³. Si le libéralisme a tendance à subordonner la vérité à la liberté, l'Église considère que le sens de la liberté étant de parvenir à la vérité, il ne suffit pas de chercher la vérité, il faut encore proclamer la vérité révélée et transmise par la Tradition. Pour autant qu'il y ait une liberté de conscience et un devoir de suivre sa conscience, même erronée, cette liberté est ordonnée à la recherche de la vérité.

La condamnation de l'Action Française, en 1926, ne fut pas un événement isolé, mais un facteur déterminant dans l'évolution ultérieure de l'Église catholique : la tentation maurrassienne et léniniste du « politique d'abord » a été résolument contestée au nom d'une « primauté du spirituel » plus conforme à la Tradition. Contrairement à ce qu'auraient aimé thomistes d'Action Française et chrétiens marxistes, l'Église ne peut accepter le naturalisme ni l'historicisme sans cesser d'être elle-même, car ces deux doctrines considèrent le temporel en soi, indépendamment de tout rapport de subordination. Dans un cas, le « temporel » est séparé du surnaturel (on parle alors

13. CONCILE VATICAN II, *Déclaration sur la liberté religieuse, Dignitatis humanae*, 2.2.

SIGNET ————— **Émile Perreau-Saussine**

de naturalisme), et dans l'autre, de l'éternité (on parle alors d'historicisme). Dans les deux cas, l'Église se subordonne à des idéologies qui sont résolument *de ce monde*.

De la Révolution française à Vatican II, l'histoire de France a largement contribué à façonner la position de l'Église catholique à l'égard de la démocratie libérale. L'anti-cléricalisme républicain a longtemps poussé les autorités religieuses à se réfugier dans les bras des monarchistes et de la Réaction. Au XIX^e siècle, les condamnations tonitruantes du rationalisme ou de l'individualisme n'ont pas manqué. En revanche, avec la déclaration *Dignitatis humanae* (1965), l'Église a reconnu l'existence d'un principe constitutionnel de limitation du pouvoir; elle a affirmé qu'il y avait un droit en même temps qu'un devoir d'obéir à sa conscience et de chercher la vérité. Comment l'Église catholique, au second concile du Vatican, en est-elle ainsi venu à consacrer la liberté religieuse, à se réconcilier avec certains des aspects essentiels de la démocratie libérale? C'est finalement l'échec de l'anti-libéralisme français qui s'est avéré déterminant. C'est notamment par réaction aux impasses dans lesquelles certains catholiques français se sont fourvoyés que l'Église catholique a reconnu la liberté religieuse. Il est significatif que ce soit un théologien américain qui ait été l'un des partisans les plus influents de la liberté religieuse à Vatican II¹⁴.

L'Église découvrait, presque un siècle et demi après le voyage de Tocqueville aux États-Unis, que la séparation de la citoyenneté et de la confession religieuse pouvait présenter de réels avantages. Dans *La démocratie en Amérique*, Tocqueville avait avancé deux thèses. D'une part, le catholicisme s'accommode de la démocratie et se dispense aisément d'une société monarchique ou aristocratique. D'autre part, le catholicisme ne gagne pas nécessairement à être reconnu comme la seule religion officielle d'une nation, il peut même faire son plus grand profit d'une société comme celle des États-Unis où aucun privilège particulier ne lui est reconnu. Après deux siècles, l'Église donnait presque raison à Tocqueville, dont les thèses s'étaient heurtées frontalement à celles des contre-révolutionnaires.

Mais le libéralisme auquel l'Église s'est ralliée n'est pas le même que celui qu'elle vitupérait naguère. On doit se garder d'opposer

14. Dominique GONNET, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Éd. du Cerf, 1994.

————— *Les flottements politiques du catholicisme moderne* —————

terme à terme la condamnation du libéralisme par Pie IX à la reconnaissance de la liberté de conscience à Vatican II, comme si l'Église avait brusquement tourné casaque, s'associant tout à coup au camp « progressiste ». Le *Syllabus* de 1864 condamnait un libéralisme qui donnait l'État pour neutre, comme si la théologie pouvait être rigoureusement séparée de la politique : le libéralisme condamné s'apparentait de ce point de vue au néo-thomisme d'Action Française et au christianisme marxiste. Le libéralisme de *Dignitatis Humanae* ne suppose rien de tel¹⁵. La liberté religieuse n'y est pas fondée sur la neutralité de l'État, mais sur une obligation religieuse antérieure aux coutumes humaines et à la loi positive. Le droit à la liberté religieuse est interprété par référence à une idée de la conscience comprise comme relation avec Dieu. Le *Syllabus* rejetait l'une des ailes anti-chrétienne des Lumières, tandis que le Concile intègre la théorie de la liberté qui prend acte des misères provoquées ou entretenues par le volontarisme politique moderne : *après* le nazisme, qui jette l'opprobre sur toutes les surenchères « de droite » ; *après* le stalinisme, qui discrédite toutes les surenchères « de gauche ». Le libéralisme que soutient l'Église s'apparente moins à une version anticléricale de la laïcité qu'à l'affirmation des limites de l'autorité de l'État en matière religieuse. L'Église n'en est venue à se réclamer des droits de l'homme qu'après l'échec du « politique d'abord ». L'Église retrouve la tradition du droit naturel qu'elle a elle-même façonnée après que les Lumières ont été dûment humiliées, privées de leur superbe par la folie idéologique et guerrière qu'elles ont contribué à susciter. D'où le message de Noël 1944, lorsque Pie XII a reconnu la valeur éminente de la démocratie.

Au Concile Vatican I, l'Église avait ressenti avant tout le besoin d'affirmer la primauté du Pape contre les États européens qui, dans la tradition absolutiste puis nationaliste, subordonnaient les autorités religieuses aux autorités civiles, faisant des évêques de simples fonctionnaires de l'État ou d'Églises nationalisées. Au Concile Vatican II, il apparut que cela n'était pas suffisant : il ne suffisait pas de défendre l'autorité et la liberté de l'Église *ad intra*, par référence à la structure interne de l'Église, il fallait aussi la défendre *ad extra*, par référence à un principe constitutionnel de limitation du pouvoir de l'État, en particulier contre les formes politiques totalitaires.

15. Sur *Dignitatis Humanae*, voir dans *Communio* XX,6, 1995 l'article de Bruno Dufour : « La déclaration *Dignitatis Humanae* trente ans après sa promulgation », p. 89-109.

SIGNET _____ **Émile Perreau-Saussine**

Les philosophes politiques ont coutume de définir le « bourgeois » par la peur de la mort violente. Plongé dans les jouissances de la vie privée, le « bourgeois » s'efforce de construire un monde confortable d'où soit exclue la perspective de la mort et *a fortiori* toute Cité de Dieu. *A contrario*, l'extrême droite et l'extrême gauche sont motivées par le mépris des œillères ou des silences que s'impose ainsi le « capitaliste », le « libéral », et par le désir corrélatif de faire face à la mort, de lui donner un sens digne de ce nom. Noble et légitime désir, voudrait-on pouvoir s'exclamer ! Mais il est remarquable que ces idéologies, qui ont tristement culminé dans l'Allemagne de Hitler et dans la Russie de Staline, ont fini non par replacer la mort dans la perspective des fins dernières, mais par célébrer l'athéisme et le pouvoir absolu d'assassiner. Dans l'ensemble, les chrétiens dont j'ai retracé ici le parcours n'ont fort heureusement guère prêté la main à ces crimes, mais ils ne se sont pas toujours aperçu que les formes révolutionnaires du rejet de l'esprit bourgeois conduisaient trop aisément, par un chemin à peine détourné, en Enfer.

Dans un premier temps, l'Église a eu tendance à ne voir dans les mouvements totalitaires qu'une réaction contre le libéralisme, une réaction apparentée à la sienne propre : depuis 1789, l'Église a souvent eu le sentiment que la démocratie libérale s'était imposée à son détriment. Ayant eu à souffrir du libéralisme, elle n'a d'abord pas cru devoir regretter des libertés qu'on avait invoquées à son encontre. Les catholiques n'ont donc reconnu le nouvel ennemi et pris conscience de la parenté de leurs vues avec la démocratie libérale qu'avec un moment de retard. C'est finalement le totalitarisme qui a conduit l'Église à renoncer définitivement à l'anti-libéralisme en politique. Il était encore temps de se souvenir qu'en condamnant la tiédeur spirituelle, Jésus-Christ n'avait pas condamné la modération politique.

Émile Perreau-Saussine. Docteur en études politiques de l'EHESS ; enseigne l'histoire de la pensée politique à l'université de Cambridge. Publication : *Alasdair MacIntyre, une biographie intellectuelle. Introduction aux critiques contemporaines du libéralisme*, PUF, 2005.

Prochain numéro
septembre-décembre 2005

Dieu est Amour

Prochain numéro : septembre-décembre 2005

Dieu est Amour

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 (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)
 La parole de Dieu (2001/1)
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
 Les mystères de Jésus (2002/2)
 Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
 La vie cachée (2004/1)
 Le baptême de Jésus (2005/1)

LES 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)
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
 La confession, sacrement difficile ? (2004/2)

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 immigrés (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)
 La paroisse (1998/4)
 Le ministère de Pierre (1999/4)
 Musique et liturgie (2000/4)
 Le diacre (2001/2)
 Mémoire et réconciliation (2002/3)
 La vie consacrée (2004/5-6)

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)
 La force (1998/5)
 Justice et tempérance (2000/5)
 La transmission de la foi (2001/4)
 Miettes théologiques II (2001/5)
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
 La joie (2004/4)

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)
 La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)
 La Providence (2002/4)

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)
 La bioéthique (2003/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)
 La Révolution (1989/3-4)
 La modernité – et après ? (1990/2)
 Le Nouveau Monde (1992/4)
 Henri de Lubac (1992/5)
 Baptême de Clovis (1996/3)
 Balthasar (2005/2)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 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 au 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)
 La mondialisation (2000/1)
 Les exclus (2002/1)
 Église et État (2003/1)
 Habiter (2004/3)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
 Le nom de Dieu (1993/1)
 Le respect du sabbat (1994/1)
 Père et mère honoreras (1995/1)
 Tu ne tueras pas (1996/1)
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
 Tu ne voleras pas (1998/3)
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
 La convoitise (2000/2)

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

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ**,
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**,
réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE**,
Édité aux PUF
12. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
14. Pierre van BREEMEN, s.j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
15. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p. : **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**
18. Michel SALES, s.j. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE,
UN NOUVEL ART DE VIVRE**
20. Jean DUCHESNE : **VINGT SIÈCLES. ET APRÈS ?**
21. Jean-Robert ARMOGATHE : **DIVINE TRINITÉ**

Chez votre libraire

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Présidente-directrice de la publication : Isabelle LEDOUX-RAK. Directeur de la collection : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteurs en chef-adjoints : Thierry BEDOUELLE et Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

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, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Prunel-Joyeux, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureau, Didier Laroque, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Xavier Morales, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : communio@neuf.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires.

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

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Rua Benjamin-Constant, 23-6°, Caixa Postal 1362-CEP, BRA-20001-970 Rio de Janeiro.

CROATE : Svesci Communio

Responsable : Adalbert Rebic, Krcanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Alberto Espezel, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsable : Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Andrea Gianni, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

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

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

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

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitária Joao Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Depala Vas, 1, SLO-1230 Donžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Vojtech Novotny, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

PO Box 808, Wynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

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

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

Disponible :

AIX-EN-PROVENCE :
Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

ANGERS : Richer
6, rue Chaperonnière
20, rue Saint-Pierre

BEAUVAIS :
La Procure Visages
101, rue de la Madeleine

BESANÇON : Chevassu
119, Grande-Rue

BORDEAUX :
Les Bons Livres
35, rue Fondaudège

BOULOGNE :
La Procure Jiicob
263, bd Jean-Jaurès

BREST : La Procure
2, rue Boussingault

CANNES :
Lerina Boutique
Île saint-Honorat

CHÂLON-SUR-SAÔNE :
Siloë Châtelet
23, rue du Châtelet

CLERMONT-FERRAND :
– La Procure
1, place de la Treille
– Vidal-Morel
3, rue du Terrail
– Librairie Religieuse
1, place de la Treille

DOURGNE :
Siloë Saint-Benoît
Abbaye en Calcat

FRIBOURG (Suisse) :
– Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine
13, rue Camot

GENÈVE : Labor et Fides
rue de Carouge, 53

GRENOBLE :
Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

JOUARRE :
Abbaye de Jouarre
6, rue Montmorin

LA ROCHELLE :
Le Puits-de-Jacob
32, rue Albert-1^{er}

LILLE : Tirloy
62, rue Esquemoise

LIMOGES :
Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LOURDES : Les Bons Livres
74, rue de la Grotte

LYON : Emmanuel
20, rue Sainte-Hélène
– Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 6^e :
Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

MONTPELLIER : Logos
29, bd du Jeu-de-Paume

MULHOUSE : Alsatia
4, place de la Réunion

NANCY :
Enseignement Religieux
42 bis, cours Léopold

NANTES : Siloë LIS
2 bis, rue Georges-
Clemenceau

NEUILLY SUR-SEINE :
Librairie du Roule
67, av. du Roule

NICE : La Procure
10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica
23, bd Amiral-Courbet

ORLÉANS :
La Procure Saint Paterne
109, rue Bannier

PARAY-LE-MONIAL :
Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 4^e : École-Cathédrale
8, rue Massillon
– Sources Vives de Jérusalem
10, rue des Barres

PARIS 5^e :
– La Procure des Missions
30, rue Lhomond

PARIS 6^e :
– Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four

– La Procure
3, rue de Mézières

PARIS 7^e :
– Saint-François-Xavier
12, pl. Président Mithouard
– Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 12^e :
– L'Appel du Livre
105, rue de Chatenton

PARIS 16^e :
– Guettier
66, avenue Théophile-Gautier
– Notre-Dame-d'Auteuil
2, place d'Auteuil

PAU : Saint-Joseph
1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique
64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure
9, rue du Frouit

REIMS : LARGERON
23, rue Carnot

RENNES : Matinales
9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure
rue du Grand Pont

SAINT-BRIEUC :
Siloë Saint-Brieuc
11, rue Saint-François

SAINT-ÉTIENNE :
Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG : Alsatia Union
31, place de la Cathédrale

TOULON :
– Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France
– La Procure Le Sacré Cœur
35, rue de la Scellerie

TOULOUSE :
– Jouanaud
19, rue de la Trinité
3, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre
2, rue Émile-Augier

VANNES : La Procure
55, rue Mgr Thériou

VERSAILLES : Siloë CLR
16, rue Mgr Gibier

À nos lecteurs

Il y a plus d'un an vous avez abonné de nombreux lecteurs francophones qui, malgré leur désir, ne pouvaient économiquement le réaliser.

Votre mobilisation a porté ses fruits : ne la relâchez pas.

Dans un monde toujours plus chaotique, les chrétiens ont le droit de confesser leur foi. Ils ont aussi le devoir de la soutenir par une argumentation.

Communio s'efforce de les y aider. Sans renier les exigences de rigueur qui sont les nôtres, nous essayons de présenter des analyses plus claires sur le thème principal, et de renforcer la part des articles hors-thème, littéraires, artistiques ou d'actualité.

De nombreux chrétiens, étudiants ou personnes âgées, séminaristes ou prêtres, souhaitent se former avec *Communio*, mais n'ont pas les moyens de s'y abonner. C'est pourquoi nous avons prévu un abonnement de parrainage. En versant 61 €, vous permettrez à un étudiant étranger de recevoir la revue pendant 1 an. 56 € correspondent à un parrainage en France. Vous connaîtrez le nom et l'adresse des bénéficiaires.

N'hésitez pas, également, à faire connaître la revue à des amis, des collègues, des membres de votre paroisse : 60 % de nos lecteurs nous ont connu par le bouche à oreille.

Au nom du comité de rédaction et de tous nos lecteurs,
je vous remercie de faire vivre la revue.

Isabelle Ledoux-Rak, présidente de l'association *Communio*.

Je désire souscrire un abonnement de parrainage au profit d'un lecteur

Ci-joint un chèque de : 61 € pour l'étranger
 56 € pour la France et la Belgique

Nom :

Adresse :

.....

Collection COMMUNIO-PUF

À paraître en novembre 2005 :

Je crois en un seul Dieu

Balthasar et *Communio* commentent le Credo

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

- 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 :

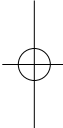
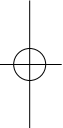
 - Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :
 - Nom Adresse
 -
 - Montant du règlement à joindre* par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.
- Date : Signature :

TARIFS ABONNEMENT

Un an (six numéros)
 Le numéro : **11 € (72,16 FF)** en librairie

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France et Zone Euro	Normal	56 €	100 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Soutien	68 €	127 €	
Belgique	Normal	56 €	100 €	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	68 €	127 €	
Suisse	Normal	92 FS	170 FS	« Amitié Communio », monastère de Carmel, CH 1661 Le Pâquier CCP 17-3062-0 Fribourg
	Soutien	120 FS	230 FS	
Autres pays (par avion)	Économique	61 €	114 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Prioritaire et Soutien	70 €	127 €	

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



Dépôt légal : juin 2005 – N° de CPPAP : 0106 G80668
N° ISBN : 2-915-111-08-1 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directrice de la publication : Isabelle Ledoux-Rak
Composition : DV Arts Graphiques à Chartres
Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry
N° d'impression : 8373.

