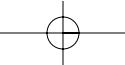
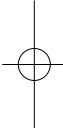
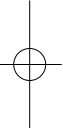
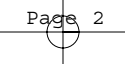
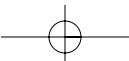
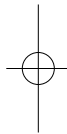
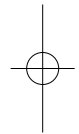
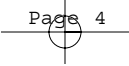


# **MÉMOIRE ET RÉCONCILIATION**



REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE  
**COMMUNIO**

**MÉMOIRE  
ET  
RÉCONCILIATION**



## Sommaire

### ÉDITORIAL

---

Isabelle RAK

**7**

### THÈME

---

Bruno FORTE : **L'Église catholique face aux fautes du passé**

**11**

Une fois posées les demandes de pardon, sur la base de quels fondements les comprendre ? La marque personnelle de Jean-Paul II, les fondements bibliques et théologiques – spécialement ecclésiologiques – sont ici examinés, tout comme les questions éthiques et pastorales ouvertes par cette démarche.

Miklos VETÖ : **La fidélité de la volonté, horizon du repentir et du pardon**

**23**

L'individu pense trop souvent l'acte de repentir comme une démarche de rupture vis-à-vis de son propre passé. Or, la reconnaissance de la responsabilité des fautes exige que celui qui demande pardon admette qu'il ne fait qu'un avec le pécheur qu'il a été. C'est en vertu de la continuité de sa volonté propre que le sujet, en réalisant qu'il n'a jamais cessé de vouloir ce mal qu'aujourd'hui il rejette, peut être entièrement délivré de sa culpabilité.

Xavier MORALES : **L'unique Épouse**

**37**

Les demandes de pardon formulées par Jean-Paul II au nom de l'Église catholique exigent de reprendre et d'approfondir, à partir d'un nouveau point de vue, l'ecclésiologie dont la théologie du xx<sup>e</sup> siècle avait fait son sujet principal. Comment les actes commis par d'autres il y a bien longtemps nous lient-ils, nous et maintenant ? On ne pourra répondre à cette question qu'en en posant une autre : Qui est l'Église ?

Olivier CHALINE : **La mémoire n'est pas l'histoire**

**47**

La connaissance du passé reconnu comme tel ne se confond pas avec l'idée qu'on s'en fait. Évolutive et modifiable, elle ne peut fonder de manière irréversible une repentance. Les morts ne saisissent pas les vivants pour les accabler sous le poids de la culpabilité et ceux-ci, qui ne sont ni moralement supérieurs à leurs pères ni héritiers de leurs fautes, n'ont pas à demander pardon en leur nom. Ils auraient mieux à faire de se soucier du présent pour ne pas perdre l'avenir.

Serge LANDES : **La force de la vérité**

**63**

Si l'intuition centrale qui a présidé aux demandes pontificales de pardon est juste, un dialogue plus actif entre théologiens et historiens devrait avoir lieu. Sans préjuger

## SOMMAIRE

---

des difficultés théologiques laissées ouvertes par les démarches de Jean-Paul II, il conviendrait aussi, du côté des historiens, de s'interroger sur les raisons et les limites de la réserve, voire du silence qui ont prévalu chez eux.

## DOSSIER : PIE XII, DU MYTHE À L'HISTOIRE

---

Yves BRULEY : **Pie XII réduit au silence**

**75** L'argument du dernier film de Costa-Gavras, *Amen*, selon lequel Pie XII a gardé le silence sur la Shoah « par crainte des rouges et par collusion avec les bruns », ne résiste pas à l'analyse. Mais il fallait créer un personnage conforme à l'image contemporaine d'une papauté complice du pouvoir, dont le silence s'oppose à la parole prophétique. Manipulation anachronique, dont les dérives imposent de soumettre les « fautes du passé » au regard d'une histoire toujours à faire, qui se garde de juger.

Édouard HUSSON : **La Gestapo face au Vatican**

**85** Quelle vision la Gestapo avait-elle de la papauté ? Dans quelles conditions concrètes le Pape Pie XII pouvait-il tenter de résister aux menées nazies et en particulier, tenter de sauver les juifs menacés de déportation ? L'analyse historique précise des documents permet d'éviter les erreurs et les perspectives anachroniques.

## SIGNETS

---

Monseigneur Claude DAGENS : **La mission de l'Église dans le sillage du Jubilé**

**97** Dans le sillage du Jubilé nous sommes appelés à manifester résolument la nouveauté chrétienne, celle du mystère de la croix, signe de l'amour de Dieu, et à annoncer l'Évangile dans sa double dimension : profondeur du don de Dieu, largeur d'un appel adressé au monde entier.

Cardinal Christoph SCHÖNBORN : ***Dominus Iesus* et le dialogue interreligieux**

**109** L'universalité du message de Jésus, mission universelle de l'Église, ne risque-t-elle pas de priver le dialogue interreligieux de tout fondement ? Contre l'interprétation relativiste-paradoxalement intolérante- de la *théologie pluraliste des religions*, la certitude de l'unicité de Jésus-Christ et de l'Église doit conduire à un vrai dialogue qui est recherche commune de la vérité.

*Communio, n° XXVII, 3 – mai-juin 2002*

Isabelle RAK

**Éditorial**

**L**E thème du présent cahier reprend le titre du document de la Commission Théologique Internationale, qui en précise le contenu : « l'Église et les fautes du passé ». Parole dure à entendre, et qui a suscité des réactions contrastées au sein même de la communauté ecclésiale ; alors que pour certains, la démarche de repentance entreprise dans le contexte du Jubilé reste encore trop timide, d'autres s'interrogent sur les risques de honte de soi, voire d'autoflagellation, qu'elle comporte, et qui affaibliraient l'Église dans son action missionnaire ou œcuménique.

Mais plus fondamentalement, le caractère résolument novateur de cette demande de pardon exige l'approfondissement d'une ecclésiologie pourtant renouvelée par le Concile Vatican II. Lorsque Jean-Paul II énumère, crûment et sans concessions, les péchés commis dans l'Église et par certains de ses représentants, quand il souligne les blessures portées au Corps du Christ et en appelle à une « mémoire réconciliée », il invite par là même à prendre réellement au sérieux, au-delà de son apparente évidence, la formulation conciliaire selon laquelle l'Église « est sainte et en même temps doit toujours être purifiée » (*Lumen Gentium* 8).

L'article de Bruno Forte<sup>1</sup> qui ouvre ce cahier propose quelques éléments de réflexion sur la sainteté de l'Église et la communion de ses membres, ainsi que sur les implications collectives des fautes

1. Bruno FORTE, « L'Église catholique face aux fautes du passé », p. 11.

**ÉDITORIAL** \_\_\_\_\_ **Isabelle Rak**

commises, passées comme présentes. Mais la raison ultime de cet appel jubilaire à la repentance est, selon les termes de Jean-Paul II lui-même, la confiance indéfectible dans la vérité qui seule peut délivrer les hommes des démons de leur passé, et qui, dans le Christ, n'a pas besoin d'autre défense que la lumière dont elle rayonne sur l'Église et sur le monde.

Une approche plus philosophique, au demeurant fort éclairante, nous est ensuite proposée grâce à la notion de « fidélité » (ou de continuité) de la volonté, qui vaut d'abord et essentiellement pour l'individu (Miklos Vetö<sup>2</sup>), unique responsable direct de ses propres fautes, et d'elles seules. À force d'insister sur l'aspect parfois spectaculaire des conversions individuelles comme des démarches de repentance collective, nous oublions trop souvent que, pour assumer pleinement la responsabilité des fautes passées, il faut accepter que la volonté qui maintenant veut s'en repentir est la même, au présent, que celle qui en fut la cause autrefois. Salutaire rappel pour une génération qui ne reconnaît trop souvent que des actes moraux ponctuels. L'article de Xavier Morales<sup>3</sup> montre de son côté que l'Église, en tant qu'elle est tout entière Corps et Épouse du Christ, peut assumer les conséquences d'actes passés en vertu de sa propre permanence. Il suggère ce que peut signifier, de la part des chrétiens d'aujourd'hui, une demande de pardon portant sur les fautes d'hier, commises par d'autres baptisés, mais qui font partie du même corps ecclésial.

Nous verrons enfin les dangers d'une convocation parfois intempestive de « l'histoire » (et des historiens) par une « mémoire » que ces derniers, à juste titre, considèrent comme une reconstruction à finalité sociologique ou même spirituelle (Olivier Chaline<sup>4</sup>). Il ne faut pas confondre cette élaboration subjective avec le patient travail de celui qui cherche, de façon méthodique et scientifique, à rendre compte, le plus objectivement possible, d'un passé qui existe indépendamment des représentations souvent erronées que s'en fait le corps social. Le devoir de mémoire reste un vœu creux sans l'exigence de s'instruire. Mais faut-il pour autant renoncer à toute

2. Miklos VETÖ, « La fidélité de la volonté, horizon du repentir et du pardon », p. 23.

3. Xavier MORALES, « L'unique Épouse », p. 37.

4. Olivier CHALINE, « La mémoire n'est pas l'histoire », p. 47.



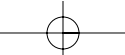
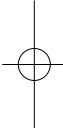
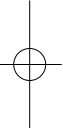
---

## Éditorial

réflexion théologique sur l'histoire, elle qui risque, par les temps qui courent, de s'enfermer dans une sorte de positivisme circonspect ? Certes, n'est pas Marrou qui veut, mais le dialogue entre théologiens et historiens ne doit pas être rompu. Serge Landes<sup>5</sup> rappelle que l'appel de Jean-Paul II à une conversion de la mémoire exige précisément que le discours de l'historien, trop souvent étouffé par les préjugés du temps, puisse être entendu dans et hors de l'Église, et que par là même puisse se construire un rapport renouvelé des chrétiens à l'histoire.

Isabelle Rak, née en 1957, mariée. Ancienne élève de l'École Normale Supérieure. Agrégée de chimie, professeur à l'École Normale Supérieure de Cachan. Membre des comités de rédaction de *Communio* et *Résurrection*.

5. Serge LANDES, « La force de la vérité », p. 63.



Bruno FORTE

## L'Église catholique face aux fautes du passé

### La nouveauté et les réactions

L'invitation que Jean-Paul II a adressée à l'Église de reconnaître les fautes de son passé, de même que l'exemple qu'il a donné en vue d'une « purification de la mémoire » qui permette au peuple de Dieu de se renouveler de manière crédible dans le présent<sup>1</sup>, ont indiscutablement un caractère novateur : dans toute l'histoire de l'Église, on

1. La Bulle d'indiction de l'Année Sainte 2000 *Incarnationis mysterium* (29 novembre 1998) indique, au n° 11, parmi les signes « qui peuvent opportunément servir à vivre avec une plus grande intensité la grâce insigne du Jubilé » la *purification de la mémoire*. Déjà dans de nombreuses interventions, et en particulier au n° 33 de la Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente* (TMA), le Pape avait indiqué à l'Église le chemin à accomplir pour qu'elle purifie sa mémoire en rapport aux fautes du passé et donne l'exemple du repentir aux individus et à la société civile : cf. L. ACCATTOLI, *Quando il Papa chiede perdono. Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milan, 1997. Pour n'en donner qu'un exemple, on peut rappeler que le Pape « demanda pardon au nom de tous les catholiques pour les torts causés aux non-catholiques au cours de l'histoire » auprès des Moraves (cf. canonisation de Jan Sarkander, en République tchèque, le 21 mai 1995). Il a désiré accomplir « un acte d'expiation » et demander pardon aux Indiens d'Amérique latine et aux Africains déportés comme esclaves (*Message aux Indiens d'Amérique*, Saint-Domingue, le 13 octobre 1992 et *Discours* à l'audience générale du 21 octobre 1992). Dix ans auparavant, il avait déjà demandé pardon aux Africains pour la traite des Noirs (*Discours* à Yaoundé, 13 août 1985).

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Bruno Forte**

ne peut mentionner que deux précédents, et du reste partiels. Le premier est celui du Pape Adrien VI qui, dans un message à la Diète de Nuremberg du 25 novembre 1522, avait reconnu ouvertement « les abominations, les abus (...) et les prévarications » dont s'était rendue coupable « la Cour romaine » de son temps, « maladie profondément enracinée et développée », allant « du chef aux membres »<sup>2</sup>, mais il n'avait associé à cette déclaration pleine de tristesse aucune demande de pardon. L'autre est celle de Paul VI qui, dans le discours d'ouverture de la 2<sup>e</sup> session du Concile Vatican II, avait demandé « pardon à Dieu (...) et aux frères séparés » d'Orient qui s'étaient sentis offensés « par nous » (l'Église catholique), se déclarant prêt pour sa part à pardonner les offenses reçues<sup>3</sup>.

La nouveauté de l'appel et de la pratique de Jean-Paul II pose la question de savoir pourquoi il s'est fait, lui, le promoteur d'un tel chemin de « purification de la mémoire ». La recherche d'une réponse ne pourra pas ne pas tenir compte d'au moins trois éléments importants : en premier lieu le contexte historico-culturel de la fin du xx<sup>e</sup> siècle ; puis le caractère fortement mystique de la foi de Karol Wojtyła ; enfin le fait d'avoir été le témoin direct des tragédies produites par les totalitarismes idéologiques. Avec la fin de ce qu'on a appelé le « siècle court », la parabole de la modernité, commencée avec les Lumières, parvient à un point d'inflexion : la crise des idéologies, motivée par les innombrables violences qu'elles ont provoquées, est aussi la dénonciation des prétentions absolues de la raison

2. « Chacun de nous doit examiner en quoi il est tombé et s'examiner lui-même plus rigoureusement pour ne pas l'être davantage par Dieu au jour de sa colère » in *Deutsche Reichstagsakten*, n. série, III, 390-399, Gotha, 1893.

3. Dans la perspective de Paul VI, il y a aussi Vatican II : pour les fautes commises contre l'unité – affirment les Pères conciliaires – « nous demandons pardon à Dieu et aux frères séparés, de même que nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés » (*Unitatis Redintegratio* 7). Outre les fautes contre l'unité, le Concile « déplore certaines attitudes qui ont existé parmi les chrétiens eux-mêmes » qui ont pu faire penser à une opposition entre la science et la foi (*Gaudium et Spes* 36). De même, il considère que « dans la genèse de l'athéisme » les chrétiens peuvent avoir « une certaine responsabilité » dans la mesure où, par leur négligence, ils ont « voilé l'authentique visage de Dieu et de la religion plus qu'ils ne l'ont révélé » (*Gaudium et Spes* 19). Enfin, le Concile « déplore » les persécutions et les manifestations d'antisémitisme accomplies « quels que soient leur époque et leurs auteurs » (*Nostra Aetate* 4). Le Concile cependant n'associe jamais une demande de pardon aux faits cités.

---

### *L'Église catholique face aux fautes du passé*

moderne. C'est précisément cette raison qui a décrété la mort de Dieu ou du moins sa non pertinence, se posant en même temps comme antagoniste de ce qu'elle considérait comme l'irréductible obscurantisme de l'Église. À l'apologétique qui s'était développée en réaction aux critiques de la Réforme avait ainsi succédé, dans la communauté ecclésiale, une attitude spontanée de défense face aux attaques des idéologies et de leurs réalisations historiques, poussées jusqu'à la persécution systématique de la religion. Il ne faut donc pas s'étonner, dans ce contexte, que l'Église se soit sentie comme une citadelle assiégée, appelée à faire corps autour de la force de son identité de témoin de la Vérité divine. Le dialogue œcuménique en milieu chrétien et la crise des idéologies et des systèmes de pouvoirs qui s'inspiraient de celles-ci a créé un nouvel espace libre pour l'interrogation des croyants sur la mesure de leur fidélité à Dieu et à ses exigences. Par rapport à la Vérité, ils se découvrent appelés au témoignage et à l'humble obéissance plus qu'à la défense et à la confrontation avec les autres.

Ce rappel est formulé par une personne comme Jean-Paul II qui a très fortement le sens du primat de Dieu sur la vie et sur l'histoire. La dimension mystique de son expérience chrétienne, dont le choix de l'œuvre de saint Jean de la Croix comme objet de sa thèse de doctorat était déjà un signe, transparait dans tout l'enseignement, en paroles et en actes, de ce Pape. L'urgence d'obéir à Dieu et de ne plaire qu'à lui seul est en lui manifestation supérieure à tout calcul mondain, et même à toute mesure prudentielle : c'est là que réside la force d'irradiation que ce pontife exerce à l'égard d'un monde qui semble avoir perdu la passion pour la Vérité. Le fait, ensuite, que le Pape polonais connaisse par expérience directe la stupidité des idéologies et leur incapacité à reconnaître leurs propres erreurs et leur propre responsabilité dans l'échec, l'a certainement poussé à mettre en évidence la différence entre les exigences de Vérité de la foi et les auto-justifications aveugles propres à tous les systèmes idéologiques. Une Église incapable de reconnaître les fautes risquerait de réduire l'Évangile à un horizon idéologique fermé !

Si ces éléments expliquent pourquoi ce fut précisément Jean-Paul II qui commença la pratique ecclésiale de la demande de pardon, ils aident aussi à comprendre comment cette même pratique a pu susciter des réactions contrastées à l'intérieur de la communauté ecclésiale où les contextes historico-culturels, les niveaux d'engagement dans la foi et la connaissance des mondes idéologiques, produits par

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Bruno Forte**

la modernité, sont si variés et si différents. Si beaucoup ont reconnu dans l'initiative du Pape un chemin de vérité qui ne pourra qu'accroître la crédibilité de l'annonce de l'Église, d'autres ont avancé la crainte que l'on puisse avaliser de cette manière nombre de préjugés et de critiques contre elle sans pour autant susciter les processus de réciprocité et d'émulation attendus. Au-delà de la considération des effets, la véritable question à se poser est cependant si et dans quelle mesure ce comportement est justifié par la Parole de Dieu et par la foi de l'Église : il s'agit en d'autres termes de se préoccuper du caractère fondé et de l'authenticité des actes à accomplir plus que de leurs résultats en termes historiques intramondains. C'est ce qu'a entendu faire la Commission Théologique Internationale en étudiant la question de la « purification de la mémoire » en ses présupposés bibliques, théologiques, herméneutiques et moraux, ainsi que dans ses possibles retombées pastorales<sup>4</sup>, afin d'éviter tout risque de rhétorique ou d'auto-flagellation au regard d'un comportement digne des plus hautes exigences évangéliques et appelé à de possibles conséquences profondes pour le renouvellement de toute la communauté ecclésiale.

**Le fondement biblique**

Du point de vue biblique, il est facile de constater combien on trouve dans toute l'Écriture des confessions de péchés et des demandes corrélatives de pardon : les textes de confession des péchés du peuple dans son entier, également au nom des ancêtres, sont

4. Le document, intitulé *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, a été discuté et approuvé en sa forme définitive au cours de la session du 29 novembre au 3 décembre 1999 de la Commission (édit. ital. : Città del Vaticano, 2000). Sur ce thème – traité par exemple par H. U. von BALTHASAR dans son article *Casta meretrix* in *Sponsa Verbi*, Einsiedeln, 1971<sup>3</sup>, p. 203-305, sont parues des contributions récentes et variées : cf. G. BIFFI, *Casta meretrix*, Piemme, Bologne, 1996 ; G. ALBERIGO, *Chiesa santa e peccatrice. Conversione della Chiesa ?*, Qiqajon, Bose, 1997 ; *Misericordia sempre. « Casta meretrix » in alcuni testi dei Padri della Chiesa*, introduction de G. RUGGIERI, aux soins de S. CHIALÀ et L. CREMASCHI, Qiqajon, Bose, 1998 ; G. COTTIER, *Memoria e pentimento. Il rapporto fra Chiesa santa e cristiani peccatori*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000 ; A. MAGGIOLINI, *Perché la Chiesa chiede perdono*, Piemme, Casale Monferrato, 2000.

---

### *L'Église catholique face aux fautes du passé*

particulièrement intéressants pour notre thème. Que l'on pense – pour prendre un seul exemple – à la splendide prière d'Azarias : « Béni sois-tu, Seigneur, Dieu de nos pères (...) nous avons péché, nous avons agi avec iniquité, nous éloignant de toi, nous avons manqué en tout. Nous n'avons pas obéi à tes commandements » (*Daniel* 3,26.29). Jean-Paul II observe à ce propos : « C'est ainsi que priaient les Hébreux après l'exil (cf. aussi *Baruch* 2,11-13), se chargeant des fautes commises par leurs pères. L'Église imite leur exemple et demande pardon également pour les fautes historiques commises par ses fils.<sup>5</sup> » Ce qui pourrait surprendre est que la demande de pardon présente dans la Bible n'est jamais adressée aux autres humains : en réalité les actes de violence perpétrés par Israël contre les autres peuples, qui sembleraient exiger une demande de pardon pour eux ou pour leurs descendants, sont compris comme l'exécution de directives divines (cf. par exemple *Josué* 2-11 et *Deutéronome* 7,2 : l'extermination des Cananéens ; ou 1 *Samuel* 15 et *Deutéronome* 25,19 : la destruction des Amalécites). En de tels cas, le mandat divin semblerait exclure toute demande possible de pardon. N'en demeure pas moins important dans le témoignage vétérotestamentaire le sens de la solidarité des générations dans le péché et dans la grâce qui s'exprime dans la confession devant Dieu des « péchés des ancêtres ».

Dans le Nouveau Testament – où l'appel à la conversion est fortement marqué, face à la venue du don divin de miséricorde s'accomplissant en Jésus-Christ – il n'y a aucun indice que l'Église des origines ait porté son attention sur les péchés du passé pour demander pardon. Cela peut s'expliquer par la forte conscience de la nouveauté chrétienne qui projette la communauté plutôt vers le futur que vers le passé. On rencontre toutefois une insistance qui parcourt le Nouveau Testament : dans les évangiles et dans les lettres l'ambivalence propre de l'expérience chrétienne est largement reconnue, montrant comment l'Église des origines avait une conscience aiguë des manquements possibles des baptisés en rapport à la sainteté de Dieu. En outre, Jésus se réfère à l'année de grâce du jubilé biblique pour proclamer la venue de « l'aujourd'hui » divin de salut dans sa personne (*Luc* 4,21) : et l'exigence propre du jubilé – selon *Lévitique* 25,8-17 – est que soient accomplis des actes

5. Jean-Paul II, *Discours* du 1<sup>er</sup> septembre 1999 in *L'Osservatore Romano*, 2 septembre 1999, 4.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Bruno Forte**

destinés à rétablir l'ordre du dessein originel de Dieu sur la création. Cela exige que «l'aujourd'hui» de grâce inauguré par Jésus (*cf. Luc 4,21*) soit rendu présent dans son Église de manière particulière à travers le pardon demandé à Dieu et reçu de lui, offert et demandé aux hommes, en rapport tant au présent qu'au passé, par lequel le peuple de Dieu se sente solidaire dans l'unité de l'Esprit Saint opérant dans le temps.

### **L'aspect ecclésiologique : singularité du sujet ecclésial**

En réalité, c'est la nature singulière du «sujet ecclésial» qui rend raison d'une demande de pardon pour les fautes accomplies dans le passé par les fils de l'Église : aucune autre communauté historique ne s'identifie à tous ses membres de toutes les époques comme le peuple de Dieu. Ceci est la conséquence directe du fait qu'il se reconnaît institué et maintenu dans l'être par un don d'en haut, grâce à la mission du Fils et du Saint-Esprit qu'il a envoyé, qui suscite et nourrit la communauté ecclésiale à travers la parole de Dieu, l'économie sacramentelle et le témoignage de la charité. Le regard de la foi reconnaît la permanence du principe générateur de l'Église en chacune de ses étapes historiques et consent à en confesser la sainteté ontologique, fruit de la présence et de l'action de ce principe surnaturel qui est le Christ vivant au moyen de l'Esprit dans sa communauté. En outre il appartient, au plus profond de la conscience de soi de l'Église, la conviction que l'Église n'est pas seulement une communauté d'élus, mais comprend en son sein des justes et des pécheurs, aussi bien dans le présent que dans le passé, dans l'unité du mystère qui la constitue. Dans la grâce, en effet, comme dans la blessure du péché, les baptisés d'aujourd'hui sont proches et solidaires de ceux d'hier : à cause de cela on peut dire que l'Église – une dans le temps et dans l'espace en Christ et dans l'Esprit – est vraiment «sainte et en même temps elle a toujours besoin de purification»<sup>6</sup>.

On doit donc distinguer la *sainteté de l'Église* de la *sainteté dans l'Église*. La première – fondée dans les missions du Fils et de l'Esprit – garantit la continuité de la fidélité substantielle du don de Dieu dans la communauté ecclésiale jusqu'à la fin des temps et

<sup>6</sup> *Lumen Gentium* 8.



## L'Église catholique face aux fautes du passé

stimule en même temps qu'aide les croyants à poursuivre la sainteté personnelle. La seconde se réfère en revanche au don particulier que chacun reçoit, l'accomplissement plénier de sa propre vocation et mission consistant dans la manière dont on accueille et fait fructifier ce don. La sainteté personnelle est dans tous les cas orientée vers Dieu et vers les autres et c'est pourquoi elle a un caractère essentiellement social : c'est la sainteté « dans l'Église », ordonnée au bien de tous. L'Église doit avoir soin de cette sainteté personnelle de ses membres comme du plus grand bien : de manière analogue, elle se charge des conséquences de leurs fautes dans la force du Christ son Chef qui a assumé sur lui les péchés du monde. Cette conviction est exprimée de manière particulièrement efficace par les Pères avec la métaphore de « la Mère Église » (« *Mater Ecclesia* ») qui dans la conception des premiers Pères est le concept central de toute l'aspiration chrétienne<sup>7</sup> : en tant que véritable Mère, l'Église ne pourra pas ne pas être blessée par le péché de ses fils d'aujourd'hui comme d'hier, continuant toujours cependant de les aimer au point de se charger en tout temps du poids produit par leurs fautes. En ce sens l'Église se reconnaît existentiellement sainte dans ses saints : tandis qu'elle se réjouit de cette sainteté et en ressent le bienfait, elle ne s'en confesse pas moins pécheresse, non en tant que sujet du péché mais en tant qu'elle assume avec une solidarité maternelle les poids des fautes de ses enfants, pour coopérer à leur dépassement sur la voie de la pénitence et du renouveau de la vie<sup>8</sup>. C'est pourquoi l'Église sainte ressent le devoir « de regretter profondément les

7. K. DELAHAYE, *La Comunità, Madre dei credenti*, Cassano, Barià, 1974, p. 110. Cf. aussi H. RAHNER, *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, Milan, 1972.

8. L'expression « peccatrix Ecclesia » se trouve dans la tradition patristique : cf. par exemple J. DOIGNON, *Peccatrix Ecclesia. Une formule d'inspiration origénienne chez Hilaire de Poitiers* in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 74 (1990), p. 255-258. Il est précisé, dans ce contexte, que le motif de la prostituée en tant que figure de l'Église est interprété par les Pères dans un sens spécifique : puisque les saints doivent faire don de la sainteté au tout venant, l'Église sera, pour Ambroise, « casta meretrix » (*Expositio Evangelii secundum Lucam* 1,3 : PL 15, 1598), l'adjectif se référant à la sainteté constitutive de l'Église et le substantif au rapport qu'elle doit nécessairement avoir avec les pécheurs pour leur transmettre le don de Dieu. Cf. G. BIFFI, *Casta meretrix*, o.c.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Bruno Forte**

faiblesses de tant de ses fils qui ont défiguré son visage et l'ont empêchée de refléter pleinement l'image de son seigneur crucifié, témoin insurpassable d'amour patient et d'humble douceur»<sup>9</sup>.

**L'approche herméneutique**

Pour caractériser les fautes passées dont il faut demander pardon, il est nécessaire de conjuguer correctement le jugement historique et le jugement théologique. À lui seul, le jugement historique ne suffit pas : il pourrait justifier n'importe quelle action en raison des circonstances ou des mentalités du temps. Comme l'observe Benedetto Croce, «l'histoire n'est pas justicière mais justificatrice» ! Il faut donc unir à l'enquête historique l'appréciation morale inspirée de l'Évangile : «Il faut se demander : qu'est-ce qui s'est passé précisément ? Qu'est-ce qui a été précisément dit et fait ? C'est seulement lorsqu'on aura donné à ces questions une réponse adéquate, fruit d'un jugement historique rigoureux, que l'on pourra aussi se demander si ce qui s'est produit, ce qui a été dit et fait peut être interprété comme conforme ou non à l'Évangile, et, dans le cas où cela ne le serait pas, il faut se demander si les fils de l'Église qui ont agi ainsi auraient pu s'en rendre compte à partir du contexte dans lequel ils opéraient. C'est uniquement lorsqu'on parvient à la certitude morale que ce qui a été fait contre l'Évangile par certains fils de l'Église et en son nom aurait pu être compris par eux comme tel et évité, qu'il peut y avoir sens pour l'Église de faire aujourd'hui amende des fautes du passé»<sup>10</sup>.

Dans la combinaison du jugement historique et du jugement théologique on tiendra compte de la distance inévitable et de l'aliénation («Entfremdung») entre le présent et le passé, comme d'ailleurs de leur co-appartenance («Zugehörigkeit»), qui est d'autant plus forte quand il s'agit de l'unique sujet social en action : ce n'est que comme cela que l'on pourra atteindre cette «fusion des horizons» («Horizontverschmelzung») en quoi consiste précisément le fait d'interpréter<sup>11</sup>. L'Église, affirme Jean-Paul II, «ne craint pas la vérité qui émerge de l'histoire et elle est prête à reconnaître les erreurs, là où elles sont vérifiées, surtout quand il s'agit du respect dû aux personnes et aux communautés. Elle est portée à se méfier

9. TMA 35.

10. *Memoria e riconciliazione*, chap. 4.

11. Cf. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milan, 1985<sup>2</sup>.

## L'Église catholique face aux fautes du passé

des sentences généralisées d'absolution ou de condamnation envers les différentes époques historiques. Elle confie l'enquête sur le passé à la patiente et honnête reconstruction scientifique, libre de préjugés de type confessionnel ou idéologique, tant en ce qui concerne les accusations qui lui ont été faites que les torts qu'elle a subis»<sup>12</sup>. C'est précisément pour cela, quand on parvient à la certitude morale que dans le passé a été accompli par les fils de l'Église et en son nom un acte contraire à la charité requise par l'Évangile, qu'il est nécessaire d'en demander pardon à Dieu et, pour autant que c'est possible, en faire amende. Le refus de tout historicisme équivaut aussi au renoncement à toute forme d'apologétique préjudicielle : seule la vérité rend libre (*cf. Jean 8,32*) !

### Les questions éthiques

C'est ici qu'apparaissent clairement quelques problèmes d'ordre moral : si la faute est toujours liée à la responsabilité personnelle, comment est-il possible de demander pardon pour des fautes commises par d'autres ? N'est-ce pas un pur exercice de rhétorique, propre à induire en erreur ? En réalité, on a déjà observé comment le mystère de l'Église rend tous les baptisés qui en font partie d'une certaine manière participants des mêmes dons et co-responsables du fait d'y correspondre : il faut toutefois ajouter qu'il y a des fautes dont les effets demeurent dans l'histoire au-delà de la disparition de leurs auteurs (que l'on pense à la division entre chrétiens !). Le fait d'admettre la faute et la demande de pardon équivalent alors à une purification de la mémoire, destinée à enlever de la conscience tous ces éléments de violence et de refus de la vérité qui pourraient encore faire obstacle au dépassement des déchirures produites par les fautes passées. L'histoire de la « réception » des Conciles et celle de l'abolition des condamnations réciproques entre chrétiens divisés<sup>13</sup> montrent comment un acte du présent peut avoir une valeur sur la manière de percevoir la mémoire et l'héritage que celle-ci peut conserver : cela vaut non seulement pour les rapports entre les

12. Jean-Paul II, *Discours* du 1<sup>er</sup> septembre 1999 in *L'Osservatore Romano*, 2 septembre 1999, 4.

13. Que l'on pense à celle entre Rome et Constantinople du 7 décembre 1965 ou à la Déclaration d'Augsbourg sur la justification, signée par les catholiques et les luthériens le 31 octobre 1999.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Bruno Forte**

Églises et les communautés ecclésiales séparées, mais aussi pour les relations entre chrétiens et juifs, pour l'usage de méthodes violentes dans la garde et le service de la vérité (que l'on pense aux bûchers des hérétiques !), pour le contre-témoignage et le scandale tant de fois offert par les croyants, cause d'athéisme ou d'indifférence envers la proposition évangélique. Le Pape affirme à ce sujet : « Un autre chapitre douloureux sur lequel les fils de l'Église ne peuvent pas ne pas revenir en esprit de repentir est le consentement donné, surtout en certains siècles, à *des méthodes d'intolérance et même de violence* dans le service de la vérité. <sup>14</sup> »

De manière analogue devra-t-on considérer les possibles omissions dont les fils de l'Église auront pu se rendre responsables dans les diverses situations de l'histoire en ce qui concerne la dénonciations d'injustices et de violences : « Et puis il y a le manque de discernement d'un bon nombre de chrétiens au regard de situations de violation des droits humains élémentaires. La demande de pardon vaut pour tout ce qui a été omis ou tu par faiblesse ou par appréciation erronée, pour ce qui a été fait ou dit de manière indécise ou peu adaptée. <sup>15</sup> » On comprend combien l'assomption du poids des fautes passées a ici une importance remarquable en vue de la suppression de situations d'injustice et de vexation, parfois justifiées au nom du simple maintien du « statu quo » séculaire de certaines sociétés, même caractérisées par la présence massive de l'Église et de ses institutions.

**Indications pastorales**

La purification de la mémoire s'accomplit dans le présent : elle a une profonde répercussion sur celui-ci, avant tout par l'incitation à ne pas répéter les erreurs du passé, à veiller à ce que les blessures infligées par celles-ci puissent être guéries, à promouvoir une plus grande correspondance de la vie des croyants avec l'Évangile. « Reconnaître les fléchissements d'hier – souligne le Pape – est un acte de loyauté et de courage qui nous aide à renforcer notre foi, qui nous fait percevoir les tentations et les difficultés d'aujourd'hui et nous prépare à les affronter. <sup>16</sup> » Il faut naturellement éviter toute

14. *TMA* 35.

15. Jean-Paul II, *Discours* du 1<sup>er</sup> septembre 1999 in *L'Osservatore Romano*, 2 septembre 1999, 4.

16. *TMA* 33.

---

### *L'Église catholique face aux fautes du passé*

auto-flagellation, ce qui serait totalement improductif, et apprécier dans les différentes situations les formes de médiation du message qui sont engagées dans la reconnaissance des fautes et dans la demande de pardon pour empêcher malentendus et instrumentalisations, spécialement quand on travaille dans un milieu missionnaire ou dans un contexte de dialogue interreligieux. Ensuite, il est toujours souhaitable que chaque demande et offre de pardon s'accomplisse sous le signe de la réciprocité, même si on doit être disposé à témoigner de la vérité avec un esprit de gratuité totale : c'est pourquoi, dans le fait de répéter que « les chrétiens sont invités à se charger, devant Dieu et les hommes, des offenses liées à leurs comportements, des manquements commis par eux », le Pape ajoute de manière significative : « Ils le feront sans rien demander en échange, forts seulement de "l'amour de Dieu qui a été versé dans nos cœurs" (*Romains 5,5*) »<sup>17</sup>. Si d'une part la précaution et la prudence s'imposent, de l'autre elles ne devront jamais être invoquées pour arrêter les processus de purification de la mémoire que la vérité de l'Évangile et la force des faits advenus pourraient réclamer.

En particulier, le caractère d'exemplarité que de tels actes comportent pourrait être reçu par toutes les institutions historiques pour lesquelles on pourrait exiger une « purification de la mémoire » analogue, même si la diversité des sujets impliqués par rapport au sujet ecclésial peut parfois rendre difficile l'analogie. Jean-Paul II affirme que « la demande de pardon (...) regarde en premier lieu la vie de l'Église, sa mission d'annonce du salut, son témoignage rendu au Christ, son engagement pour l'unité, en un mot la cohérence qui doit marquer l'existence chrétienne. Mais la lumière et la force de l'Évangile, duquel vit l'Église, ont la capacité d'illuminer et de soutenir, comme par surabondance, les choix et les actions de la société civile, dans le plein respect de leur autonomie (...). Au seuil du troisième millénaire, il est légitime d'espérer que les responsables politiques et les peuples, surtout ceux qui sont impliqués dans des conflits dramatiques, alimentés par la haine et le souvenir de blessures souvent anciennes, se laissent guider par l'esprit du pardon et de la réconciliation témoigné par l'Église et qu'ils s'efforcent de résoudre les désaccords par la voie d'un dialogue loyal et ouvert »<sup>18</sup>.

17. *Incarnationis mysterium*, 11.

18. Jean-Paul II, *Discours* aux participants du Symposium international sur l'Inquisition, organisé par la Commission théologico-historique du Comité Central du Jubilé, 5, 31 octobre 1998.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Bruno Forte****L'obéissance à la Vérité**

La raison ultime de l'invitation du Pape à la « purification de la mémoire » est en tout cas reconnue dans sa confiance inconditionnelle dans la force de la Vérité qui seule rend libre : c'est pourquoi il insiste sur le fait de dire que pour l'Église la « question du pardon ne doit pas être comprise comme manifestation de fausse humilité ni comme reniement de son histoire bimillénaire certainement riche de mérites, qu'il s'agisse de la charité, de la culture ou de la sainteté. Elle répond au contraire à une exigence inaliénable de vérité qui, à côté des aspects positifs, reconnaît les limites et les faiblesses humaines des différentes générations de disciples du Christ »<sup>19</sup>. La vérité n'a pas besoin de défenses : elle se défend d'elle-même, rayonnant en vertu d'elle-même : « La vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même, qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance.<sup>20</sup> » C'est pourquoi la reconnaissance des fautes du passé est un acte de liberté prophétique, hors du calcul de résultats immédiats et qui s'inscrit à l'horizon de l'obéissance à Dieu et des exigences de la vérité de celui-ci. En dehors de cette optique tous les malentendus restent possibles : à l'intérieur de celle-ci, au contraire, la « purification de la mémoire » produit les fruits de l'Esprit : « amour, justice, paix, patience, bienveillance, bonté, fidélité, douceur, maîtrise de soi » (*Galates* 5,22). Contre ces choses – ajoute l'Apôtre – « il n'y a pas de loi » (v. 23) : et pas non plus celle, apparemment de fer, de la prudence humaine qui veut obtenir des approbations ou maintenir des positions acquises plutôt que d'obéir à la vérité de Dieu et plaire à lui seul.

Traduit de l'italien par Éric Iborra.

Titre original de l'article :

*La Chiesa cattolica di fronte alle colpe del passato*

Bruno Forte, enseigne la théologie dogmatique à la Faculté pontificale de Théologie de l'Italie méridionale. Membre de la commission théologique internationale. Parmi ses dernières publications : *I laici nella Chiesa e nella società civile. Comunione, carismi e ministeri*, 2000 Piemme.

19. Jean-Paul II, *Discours* du 1<sup>er</sup> septembre 1999 in *L'Osservatore Romano*, 2 septembre 1999, 4.

20. *TMA* 35. La citation de Vatican II provient de *Dignitatis humanae* 1.

Miklos VETÖ

## **La fidélité de la volonté, horizon du repentir et du pardon**

**L'**ÉTUDE qui suit porte sur la volonté morale individuelle, mais ses interrogations et ses résultats constituent, croyons-nous, des repères pour la réflexion sur la volonté ecclésiale de demande de pardon. La demande du pardon, la repentance de l'Église soulève la question de sa responsabilité. Pour demander pardon, pour se repentir, il faut que l'Église dispose d'une identité véritablement personnelle. L'identité de la personne a comme ressort une double continuité : une continuité temporelle et une continuité morale. La continuité temporelle est attestée par la mémoire, la continuité morale par la responsabilité. Pour pouvoir demander pardon d'actes passés, il faut s'en souvenir et s'en sentir responsable. Or précisément, la demande de pardon indique qu'on n'est plus, qu'on ne veut plus être ce qu'on était auparavant. D'autre part, pour pouvoir cesser d'être ce qu'on était, pour pouvoir changer, il faut que d'une certaine manière on reste le même, qu'on continue d'être la même personne. La demande de pardon manifeste qu'on n'est plus ce qu'on a été autrefois ; or pour pouvoir se libérer du poids des actes passés, il faut assumer d'en avoir été l'auteur. Par sa repentance, l'Église reconnaît que ses fils ont accompli dans le passé des actes coupables. Elle veut s'affranchir de ces actes, mais ce n'est possible que si elle les reconnaît comme les siens. Pour une personne physique ou pour une personne morale comme l'Église, le repentir, la demande de pardon pour des actes répréhensibles passe par le fait de comprendre en avoir été l'auteur. On est auteur moral

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Miklos Vetö**

d'actes du fait de les vouloir. Une analyse philosophique montrera que la faculté de vouloir a un aspect atemporel qui permet de comprendre comment on peut se repentir, comment on se sent et on se sait auteur et fauteur d'actes accomplis dans un passé lointain, d'actes qui ont pu somnoler dans la mémoire ; en l'occurrence dans la mémoire de l'Église, mais qu'une prise de conscience morale révèle comme étant toujours les siens...

**Repentir et promesse**

L'homme est un être dans le temps et son humanité se qualifie en fonction de sa relation envers le temps. C'est dans et à travers le temps qu'il reste conscient de soi, c'est par et en vertu du temps que se déploie son être moral, que s'exerce son action. La fidélité, traduction morale de cette continuité, serait alors notre vertu par excellence, elle peut apparaître contre l'arrière-fond du passé aussi bien que dans l'ouverture vers le futur. La fidélité tournée vers l'avenir s'exerce par la promesse, la fidélité tournée vers le passé se manifeste dans le remords et surtout dans le repentir, c'est elle qui se trouve à la genèse du haut phénomène moral du pardon. Toutefois, d'aucuns pourraient dire que le parallélisme entre promesse et repentir n'est somme toute que factice, leur symétrie fictive. Un célèbre texte de Nietzsche semble conforter cette position. La *Généalogie de la Morale* décrit l'homme comme l'animal sachant promettre. La nature aurait privilégié l'oubli salutaire à l'égard du passé pour libérer la créature du fardeau de la responsabilité, des dettes qu'il a pu contracter dans des périodes antérieures de sa vie. Or, par la Promesse, cet être naturellement adonné à l'oubli se serait mis à « continuer de vouloir ce qu'il avait voulu un jour », bref, se serait donné « une mémoire de la volonté ». Cette intuition nietzschéenne semble appuyer le thème d'une asymétrie des fidélités, entre celle qui s'adresse au passé et celle qui concerne l'avenir. La promesse, elle, serait le chiffre d'une fidélité qui est à renouveler à chaque instant, donc elle atteste une authentique créativité. En revanche, le remords et même le repentir ne se rapportent finalement qu'au constat d'un fait du passé qu'on aurait aimé ne pas avoir voulu. La promesse implique une relation à soi qui est à recréer à chaque instant, remords et repentir ne se définissent qu'en fonction d'un passé immuable, ils se positionnent par rapport à des faits établis à jamais.



## — *La fidélité de la volonté, horizon du repentir et du pardon*

Remords et repentir tournent autour d'une réalité inscrite pour toujours dans une histoire, la promesse invoque un dépassement de soi novateur qui domine l'avenir.

### **La permanence du sujet et sa responsabilité**

Cette dévalorisation, cette réduction de la portée des phénomènes de la fidélité tournée vers le passé peut paraître à première vue plausible, mais une analyse conceptuelle ne la confirmera pas. Si le remords peut être effectivement considéré comme s'attachant surtout aux conséquences matérielles de notre agir, on verra que le repentir, lui, possède bel et bien des ressorts analogues à ceux de la promesse, que la responsabilité morale qui y est attachée ne s'épuise pas dans une relation aux seuls faits « objectifs ». Le fait « physique » du délit qui serait à l'origine du repentir est absolument insuffisant à le motiver, tous les phénomènes qui jalonnent la voie du pardon sont essentiellement de nature volontaire. La promesse traduit une souveraineté du sujet qui ne cesse de ressourcer sa continuité de soi, mais la responsabilité envers le passé atteste finalement une souveraineté analogue. Le sujet prometteur veut tenir sa promesse et c'est en continuant de la vouloir qu'il pourra la tenir. Or, la reconnaissance de la responsabilité que traduisent l'aveu, le repentir et la demande du pardon, témoigne également d'une continuité de la volonté. En fait, derrière une façade d'objectivité et voilé par de multiples niveaux d'oubli, un dynamisme semblable jaillit de la continuité reliant le présent au passé. Les phénomènes de la responsabilité morale ne se comprennent que contre l'arrière-fond d'une continuité ininterrompue de la volonté depuis l'avènement des « faits » du passé. Bref – et c'est notre thèse – l'aveu, le repentir et la demande du pardon n'ont de sens que s'ils se réfèrent à une volonté qui, d'une certaine manière, continue à vouloir maintenant le mal qu'elle avait voulu au moment où il a été commis effectivement.

La volonté est le ressort par excellence de notre agir moral. C'est en la situant par rapport au vouloir qu'on détermine, qu'on évalue, qu'on apprécie la responsabilité du sujet. Effectivement, si l'on veut établir la responsabilité d'un homme pour un fait passé, il faut prouver qu'il est de « son fait », qu'il provient de son action. Tout d'abord, on doit montrer que le phénomène matériel, physique, résulte de son agir, qu'il découle d'un acte de sa corporéité. Que

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Miklos Vetö**

cela soit en esquissant un geste ou en émettant une parole, en tournant un bouton ou en lançant un projectile, le sujet a dû entamer une opération qui allait aboutir au fait. La réalité de cette causalité physique fonde la responsabilité dans un sens matériel. Or elle n'est que la condition nécessaire mais non pas suffisante. Il faut encore qu'il s'y ajoute une véritable causalité par la volonté. Le geste de la main doit prolonger, ou, si l'on veut, traduire un acte de la volonté. En l'absence d'une telle volition, un fait qui émane de mon agir peut avoir une portée matérielle mais ne saurait vraiment affecter ma responsabilité de sujet. Pour qu'une responsabilité *subjective*, qui est finalement l'unique responsabilité au sens propre, soit engagée, le mouvement de mon corps qui exécute l'action doit pouvoir être retracé jusqu'à une intention de ma volonté.

**Une théorie « ponctuelle » de la volonté ?**

Or, comment établir la genèse de cette responsabilité morale, comment cerner et déterminer le moment de son surgissement ? Le sens commun – mais aussi les philosophes – croit pouvoir statuer sur l'existence de ce genre de faits de volonté primitifs à l'origine de notre agir. Nos bonnes et mauvaises actions surgissent de nos bonnes et mauvaises intentions. Ces intentions se laissent discerner selon leur individualité, elles se laissent situer dans des moments donnés du passé. Donc, correspondant au fait physique singulier qui avait exécuté l'action bonne ou mauvaise, il y aurait également des faits moraux singuliers. Intuition subite ou décision émanant d'une longue réflexion, d'un véritable tourment moral, une réalité singulière d'ordre volontaire serait à l'origine de mon action.

Quand je comprends mon agir comme se déclenchant à partir d'une volition singulière, identifiable dans le temps, je me représente la causalité morale analogue à la causalité physique. Il se trouve – je pense – une instance ou un échantillon du vouloir qui est à l'origine de ma condition morale présente. Je suis maintenant innocent ou coupable, bon ou mauvais, en fonction d'une volition passée à jamais révolue. On croit pouvoir confirmer et illustrer cette condition par le renvoi aux phénomènes du repentir et du pardon. J'ai accompli dans le passé, j'ai voulu dans un moment antérieur du mal qui me qualifie maintenant de mauvais. Dès lors, me sentant coupable, je voudrais modifier ma situation. L'acte accompli ne peut

### — *La fidélité de la volonté, horizon du repentir et du pardon*

plus être défait, l'intuition voulue n'est plus susceptible d'être pour ainsi dire « dé-voulue ». J'aspire néanmoins à être délivré de cet asservissement au passé, je désire changer de condition. J'entreprends des actions réparatrices qui effaceront les traces physiques de mes opérations passées, j'éprouve dans le repentir des sentiments nobles, bons, qui permettront de mettre entre parenthèses, voire d'oblitérer mes anciens sentiments vicieux. Et dans la demande de pardon, j'espère que le cœur de celui que j'ai offensé changera, que les sentiments de rejet qu'il éprouve à mon égard se transformeront. En lui voulant désormais du bien, je le conduis à vouloir du bien à mon égard.

Tous ces phénomènes de prise de conscience graduelle ou subite de la culpabilité s'inscrivent dans la théorie « ponctuelle » de la volonté morale. Ils sont, après tout, à considérer comme surgissant, chacun, contre l'arrière-fond d'un oubli. Le criminel, le pécheur a voulu effectivement son action, mais il l'a comme oubliée. Il a comme oublié probablement jusqu'au fait physique de l'acte et il a surtout oublié le fait moral de la volition. En devenant conscient de sa culpabilité, il remédie à l'oubli par la considération douloureuse, la mise en lumière anxieuse de sa volition passée. Désormais, son regard est tourné vers le passé. Il est comme obnubilé par ce passé, et il voudrait en être libéré. Or, il n'en sera pas libéré avant d'accéder dans le présent à des volitions opposées à celles qu'animait son action passée.

### **Continuité du sujet moral**

En dépit de toute son apparente rigueur logique, cette vision ponctuelle atomisée de la volonté morale reste très inadéquate. La volonté n'est pas déterminée par un moment passé, à savoir par une volition révolue qui en serait définitivement séparée et détachée. Bien au contraire, la volonté doit être comprise comme continuant à vouloir le bien ou le mal. De toute façon, le discernement et la détermination du moment initial, d'un moment initial donné de notre agir moral, reste problématique. Tout d'abord, si on peut fréquemment isoler le moment effectif d'une décision morale, la plupart de nos décisions ne sont plutôt qu'instances ou échantillon d'un continuum, à savoir de notre caractère moral qui, lui, ne naît pas à un moment déterminé de notre devenir, dont la genèse ne saurait être localisée,

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Miklos Vetö**

délimitée au sein d'une section donnée du passé. Qui plus est, fréquemment, un décalage évident s'accuse entre le moment effectif où l'acte est compris et « le moment » où sa qualification morale pourrait être ancrée. L'état d'ivresse n'est pas une condition atténuante ou annulante mais plutôt aggravante de la culpabilité de l'auteur de l'accident. Bien sûr, au moment du carambolage, le conducteur ne jouissait plus effectivement de son pouvoir de discernement et de libre choix. Il est néanmoins considéré comme coupable en vertu d'une décision antérieure de sa volonté où il avait accepté le risque de l'accident car il avait consommé de l'alcool, tout en sachant qu'il allait se trouver au volant...

Les philosophes insistent sur l'arrachement, le surgissement, la nouveauté propres aux phénomènes moraux. En réalité, derrière l'éclat du ponctuel, de l'atomisé, se cachent la continuité et la solidarité. Les moments de la prise de conscience apparaissent le plus souvent sous la forme du retour, du repentir, de la répétition. En fait, il vaudrait mieux parler de dévoilement des liaisons, de découverte des connexions et des prolongations. On rapporte que des criminels rôdent autour du lieu de leur crime, qu'ils s'y trouvent attirés, ramenés par une impulsion irrésistible. Une espèce de contrainte interne leur impose la reprise du contact avec les circonstances de leur méfait, le retour à l'endroit où il a été accompli. Or, il s'agit ici moins d'une nouvelle phase psychologique dans la relation au passé que de la manifestation troublante d'une secrète non-séparation d'avec lui. L'eidétique des phénomènes de la conscience est centrée sur la description de la façon dont le sujet moral finit par obstruer les fissures, par combler la béance entre son présent et son passé. L'après-crime établit une période de séparation, de dissociation avec un moment de pertinence morale exceptionnelle, la prise de conscience semble mettre fin brutalement aux apparences d'émancipation par rapport au passé. Le remords paraît annoncer qu'on se trouve blessé une seconde fois par la désapprobation violente ressentie envers son action. En fait, il s'agit moins d'une seconde morsure que de la venue à la lumière d'une blessure initiale qui, ne s'étant jamais cicatrisée, perdure. Le remords comme le repentir signalent une situation où la conscience désirerait ardemment que son action n'ait pas eu lieu, que son intention n'ait pas été voulue. Remords et repentir, actes du présent, paraissent comme des actions numériquement différentes et de direction opposée par rapport à des actions du passé sur lesquelles on aimerait « revenir ». Ils sont comme des actes de non-vouloir de ce qu'on avait voulu auparavant, ou inversement,

### — *La fidélité de la volonté, horizon du repentir et du pardon*

de vouloir de ce qu'on n'a pas su ou voulu vouloir dans le passé. Remords et repentir semblent dédoubler, voire démultiplier des actes moraux antérieurs. La parade que le sujet livre ainsi aux mauvaises actions, aux intentions vicieuses du passé, est quasiment leur exécution à rebours : il doit pour ainsi dire les répéter en une direction morale inversée afin de pouvoir les invalider et les annuler.

Cette vision morale tient compte du sérieux radical de la volonté morale mais le manque en même temps. La nécessité où on croit se trouver pour relever le défi d'un acte moral du passé consisterait dans sa réitération négative, à savoir dans l'exécution d'un acte du même contenu matériel et d'une intensité au moins égale mais d'une qualification, d'une direction morale inversée. On reconnaît ainsi la portée, la pertinence irréductibles d'un acte moral qui semble devoir perdurer et valoir pour toujours, qui ne saurait être dissout ou supprimé mais seulement remplacé par un autre acte. Toutefois, ce « remplacement » entraîne à son tour des difficultés. Il conduit à faire intervenir un acte numériquement différent de l'acte répréhensible à annuler, donc un *autre* acte, mais on disqualifie alors d'une certaine manière la réalité même de tout renouvellement moral. Si la seule manière de « revenir » sur un acte du passé consiste à le remplacer purement et simplement par un acte présent, c'est la continuité du sujet moral qui s'en trouve affectée. Pour que le sujet moral puisse être libéré de sa culpabilité, il faut qu'il soit le même depuis le moment où il aura accompli son crime jusqu'à celui où il s'en trouve délivré. Or la théorie atomisée de l'acte moral remplaçable par un autre ne rend pas justice de cette continuité, de cette identité. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'aveu, le remords, le repentir ne sont pas des actes que séparerait une durée écoulée des intentions du passé, mais plutôt des réponses que se donne, des décisions qu'impose à elle-même une volonté qui se comprend comme continuant de vouloir le mal voulu dans le passé. La prise de conscience morale ne signifie pas adopter une nouvelle position par rapport à soi-même, mais réaliser que ce mal qu'on dénonce, on n'a jamais cessé de le vouloir.

### **Vaincre l'oubli : force et limites de la psychanalyse**

La pratique du traitement psychanalytique confirme d'une manière éclatante la continuité ininterrompue du vouloir à travers des actes qui paraissent pourtant être séparés les uns des autres. Le

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Miklos Vetö**

malade est en proie à des phobies, à des fixations, à des blocages, dus à des événements d'un passé plus ou moins lointain. Il avait subi ou plutôt accompli un acte qu'il ne peut plus assumer. L'oubli est la seule parade que le sujet puisse opposer à un lambeau de son passé lui imposant des charges, lui assénant des vérités qu'il n'est pas en mesure d'assumer. Cependant l'oubli ne résoudra pas ses problèmes. Le sujet ne doit certes plus faire face aux exigences du passé, il ne doit pas écouter leur message accablant. Or, le fait de se voiler les yeux, d'obstruer les ouvertures où le passé pourrait rejoindre le présent, ne fait que repousser les échéances, déplacer les défis. La charge affective de l'agir passé continue à peser secrètement sur le sujet et, occultée, renvoyée dans les profondeurs de l'inconscient, elle suscitera des blocages. La guérison ne saurait passer que par la victoire remportée sur l'oubli. On se souviendra des actions qu'on n'avait pas jusqu'alors la force de regarder en face : s'en souvenant, on les reconnaîtra comme siennes, on se les réappropriera, par conséquent, on les assumera.

Toutefois, « trouver » l'acte qui est à l'origine de la névrose n'est pas le repérage d'un simple fait matériel. S'agissant d'un événement de l'enfance, il ne suffit pas qu'un parent, un membre de notre entourage le rappelle au patient, le lui communique. Il faut que ce soit le sujet lui-même qui, au terme d'un processus graduel, prolongé, remonte dans son passé et retrouve l'événement fondateur. En fait, retrouver n'est pas la meilleure expression. Il ne s'agit pas de saisir un fait, un événement comme un objet épars au milieu d'un espace neutre, mais de renouer consciemment avec le passé pour rétablir la continuité avec lui, c'est-à-dire restaurer la continuité du sujet conscient et voulant le même. Si la communication de ce fait initial par un autre ne suffit pas pour provoquer la guérison, c'est qu'il ne s'agit pas de la restitution d'un objet perdu mais du rétablissement d'un courant. L'action fatale dont l'occultation a déclenché le blocage n'est pas comme une pièce dont la réinstallation remettrait en route une mécanique. L'intention coupable n'est pas un fait passé à jamais révolu mais un moment de la volonté et la volonté, elle, n'est pas une succession d'atomes mais un courant moral continu. La guérison de l'oubli coupable ne saurait intervenir qu'au moment où le sujet aura renoué avec son passé, c'est-à-dire qu'il se sera remis en face de son acte lointain comme si cet acte était là et voulu maintenant.

—— *La fidélité de la volonté, horizon du repentir et du pardon*

## Guérir maintenant

Si la communication par autrui d'une information cruciale concernant le moment initial, l'événement qui est à l'origine de la névrose ne saurait encore effectuer la guérison, c'est qu'à force de tentatives patientes pour remonter dans son passé, c'est le sujet lui-même qui doit rétablir le courant continu de sa conscience, assumer par son vouloir présent ce qu'il avait voulu dans le passé. Toutefois, l'emphase sur le sujet, l'insistance sur sa prise de conscience, sur ses efforts, ne permettent pas encore de venir à bout de l'occultation pathogène. Ce n'est pas seulement la communication extérieure d'informations pourtant cruciales qui reste insuffisante pour rétablir le passé de la conscience. Il se peut encore que par un heureux hasard le sujet lui-même « tombe » sur l'événement initiateur du blocage, en fait, il se peut qu'il ne l'ait jamais oublié en tant que fait matériel. Or le sujet peut fournir à lui-même l'information cruciale dont peut-être il n'a jamais cessé de disposer, il n'en trouvera pas pour autant la paix. Réaliser par soi-même la découverte du moment et du comment du déchirement sont des facteurs indispensables de la procédure de cure, ils ne conduisent pas d'eux-mêmes à un véritable dénouement. Le moi doit se suppléer, se donner à lui-même les éléments, les instruments de la prise en charge de son histoire morale, cela ne lui permettra pas encore de restaurer son unité, son identité.

Les exigences du traitement psychanalytique contribuent à clarifier le sens des phénomènes relatifs à l'affranchissement de la culpabilité, au renouvellement de soi. Les actions isolées qui, d'une manière ou d'une autre, reviennent à la manipulation d'un fait passé de la volonté, qu'elle soit comprise comme le remplacement de ce fait par un autre ou sa re-saisie et sa réinsertion dans le vide provoqué par l'oubli, sont autant d'opérations visant à « ajouter » quelque chose aux exercices passés de la volonté. Elles demeurent néanmoins inefficaces dans la mesure où elles ne rendent pas justice à la contemporanéité très réelle de l'affection, à la brûlure présente de la conscience qui veut être guérie *maintenant*. Nombreux sont des moralistes qui depuis les Stoïciens regardent avec méfiance le remords et le repentir, les considérant comme signes et expression de la fragmentarité de la conscience morale, d'une prise de distance inconséquente, lâche et surtout inefficace par rapport à elle-même. Sartre parle de la fuite indigne devant sa responsabilité. Nietzsche, lui, fustige l'aberration du remords : au lieu d'assumer avec lucidité un acte, même si

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Miklos Vetö**

l'on ne saurait plus l'approuver, on préfère «ajouter une seconde bêtise à la première»...

Ces dénonciations de moralistes correspondent à une vérité métaphysique. Le remords et le repentir, tous les phénomènes du «revenir sur soi», peuvent paraître moralement indignes et surtout inefficaces, impuissants pour réaliser leur visée. Le *re-* de ces opérations est la marque de leur inadéquation radicale. On se rend compte de la réalité, de la pertinence irréductible d'une action, et on pense néanmoins pouvoir l'effacer par une autre. On brûle maintenant d'une blessure et on voudrait la panser au moyen d'une reprojction fictive dans le passé. Bref, on préconise le renouvellement moral du pécheur, mais on ne situe pas ce renouvellement par rapport à l'acte coupable lui-même. Or le repentir doit délivrer le sujet d'une culpabilité surgie d'une action, il ne saurait alors être compris qu'à partir d'une vision qui réconcilie la continuité du vouloir avec l'actualité effective de la volition.

### **Le repentir comme rupture ?**

Les moralistes, philosophes et théologiens, traitent souvent du repentir dans le contexte de la conversion où la prise de conscience morale de sa culpabilité explose dans une rupture. Concevoir le repentir comme un acte de rupture rend justice à l'expérience vécue de l'arrachement et il permet de comprendre la fidélité de la volonté en vertu d'une véritable présentification de l'acte moral. «Rupture» traduit une intuition radicalement différente de celle qui sous-tend les diverses figures de la répétition. Dans la rupture, je ne remonte pas vers le péché de mon passé afin de supprimer ce moment de ma volonté par un autre. Bien au contraire, au lieu de retourner en arrière comme la femme de Loth, je vise le présent. La rupture s'effectue dans le présent, son sens est précisément de rompre avec tout ce passé qui me hante et me tourmente.

Traduire le phénomène de la reconnaissance de la culpabilité en termes de rupture restituée à la conscience morale sa visée essentielle de présent, concentre la volonté dans la dimension du présent. Toutefois, pour suggestive et féconde qu'elle soit, si elle ne tient compte que de l'esprit «arrachement» de la rupture, même cette présentification de la volonté demeure inadéquate. L'insistance sur la rupture en tant que telle dramatise l'agir du sujet moral, du sujet voulant,



### — *La fidélité de la volonté, horizon du repentir et du pardon*

mais au prix de le cerner dans des moments et dans des lieux isolés, en deçà de toute extension et de toute épaisseur. Le repentir et son pendant magnifique, le pardon, ne sont plus, certes, représentés sous forme d'actes ajoutés à d'autres actes, des actes passés, mais non-obstant son dynamisme, la relecture comme rupture ne délivre pas encore complètement le repentir et le pardon de leur condition d'actes isolés. Sans doute, ce dont on doit être libéré est à représenter comme une condition, un état de la volonté, non pas comme une volition isolée, mais l'acte par lequel s'opère l'affranchissement est à envisager davantage, lui aussi, à partir de la vision d'un vouloir continu. Le repentir vise certes à rompre avec le péché, mais il ne suffit pas de voir en lui l'acte instantané d'une rupture dans le présent, il doit plutôt être lu comme l'agir d'un vouloir continu. Pour rendre compte de l'efficace authentique du repentir, il nous faudrait le représenter comme un discours que la volonté tient maintenant à elle-même, à elle-même comme sujet de la volition coupable, donc à elle-même comme à une volonté qui continue à vouloir le mal, qui veut, en fait, le mal maintenant.

### **Actualité de la transgression**

La métaphore de la rupture approfondit la réflexion sur le changement de cœur qu'invoque le repentir, mais cette présentification reste encore insuffisante. En dépit de l'insistance sur le nécessaire dépassement de la vision de la volonté en termes d'actes isolés, comprendre le vouloir moral comme un continuum ne signifie pas encore pouvoir faire l'impasse sur la singularité irréductible de la mauvaise volition. Cette intention-action qu'on a « devant soi » demeure l'horizon final – ou initial – du repentir et du pardon. Certes, le repentir est proféré et le pardon accueilli par le pécheur, néanmoins, repentir et pardon se réfèrent toujours à une ou plusieurs volitions passées, donc à des réalités singulières concrètes. À ce moment, il devient clair qu'on ne saisira la vérité volontaire du repentir et du pardon que si on parvient à penser l'acte singulier du passé dans l'accomplissement présent du vouloir.

Ce résultat de la réflexion semble être quelque peu paradoxal et on s'empresse d'ajouter : on n'entend évidemment pas énoncer l'absurde hypothèse d'une répétition de l'acte coupable, de sa réitération incessante à chaque instant depuis sa première volition et

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Miklos Vetö**

exécution jusqu'à maintenant, jusqu'au moment présent. Non, il s'agit ici de comprendre la mauvaise action du passé, non pas comme se répétant, mais comme s'accomplissant d'une manière très réelle dans le moment même où je suis mu au repentir. Le repentir me vise comme coupable maintenant. Or, on ne saurait être et se savoir coupable maintenant d'une transgression que si on transgresse effectivement, que si on se sait transgresser effectivement maintenant. Faire l'aveu de son péché et s'en repentir reviennent à confesser la brûlante actualité de la transgression.

L'analyse conceptuelle du repentir montre l'insuffisance des divers modèles explicatifs qui situent la volonté coupable dans des volitions isolées, et elle aboutit à une vision présentifiante du vouloir comme continuant à accomplir la volition à laquelle il vient s'opposer. La description de quelques moments et de quelques traits saillants du repentir – mais aussi du pardon – confirment la réalité d'un vouloir qui, sans être astreint à la répétition des actes du passé, peut et doit être néanmoins compris comme les voulant également maintenant.

Le repentir est le phénomène par excellence de la prise de conscience morale efficace de la culpabilité, tandis que le remords, lui, ne renvoie guère à un sens « présent » du vouloir, occupé qu'il est à récuser l'exercice passé de la volonté en raison de ses conséquences calamiteuses. Contre cette figure de la prise de conscience morale, noyée dans les péripéties physiques de l'action, perdue dans tous ces instants isolés, détachés du courant, s'affirme l'acte à visée exclusivement morale du repentir. Dans le repentir également, le sujet invoque son action selon sa singularité effective, cependant l'invocation du passé sert ici à sa prise en charge par le présent. Je me repens de mon action que je vois clairement selon ses détails et ses circonstances, je rappelle, voire je revis d'une manière aiguë la décision – ou l'indécision – funeste de ma volonté. Or l'invocation n'est pas seulement une mise en spectacle mais elle aboutit à la réappropriation. Je veux rompre avec l'intention criminelle, je veux m'en délivrer, mais pour que cette libération s'accomplisse selon toutes ses dimensions morales, il faut qu'elle se fasse par moi et moi seul. Et pour que ce soit moi, moi au sens strict, selon toute l'intensité et toute l'intentionnalité de mon vouloir qui me repens, il faut qu'au « moment » du repentir, je sois comme rempli par mon acte, que je le considère comme mien dans le présent indivis où je suis présent intégralement à moi.

—— *La fidélité de la volonté, horizon du repentir et du pardon*

## Pardoner au présent

L'ardeur douloureuse du repentir remplit le cœur d'un homme qui ressent sa transgression comme bouchant maintenant l'horizon. La transgression est mienne, elle manifeste le vouloir qui est mon être moral lui-même. Le repentir de la transgression a comme pendant, comme réponse ou plutôt comme répondant, le pardon. Et le pardon, lui aussi, est une catégorie du présent. Il est sollicité par une personne qui se sent coupable maintenant; s'il lui est accordé, c'est pour lui pardonner dans le présent. Le pardon, quoiqu'il prenne le plus souvent son origine dans des considérations et émotions du passé, ne saurait être comme une formule figée, résultat d'une décision lointaine, conservé pour être divulgué au moment voulu. Certes, il peut être préparé, voire arrêté, décidé dans un moment passé, il n'a toutefois sa vérité que s'il remplit maintenant le cœur de celui qui s'appête à pardonner. La couleur de vérité, l'accent d'authenticité, la force convaincante, bref, tout son efficace libérateur n'émane que d'une volonté qui s'adonne maintenant à son action. La vérité du pardon exige qu'il soit « difficile », qu'il « coûte », le souvenir du tort subi, de la blessure infligée doit être vif dans l'esprit. Bien sûr, cette présence, ce présent intégral du pardon vise un autre comme agent d'un acte, source d'une intention que ne brouille ni ne voile l'éloignement dans le temps. Le pardonné doit être envisagé selon sa responsabilité plénière, et *a fortiori*, lui aussi, il doit se voir ainsi, il doit se comprendre dans ces termes. Je sollicite et j'accueille le pardon comme visant un ou plusieurs actes du passé, mais c'est en tant que sujet, comme agent de ces actes que je le sollicite et l'accueille. Et je me comprends comme auteur, comme agent de ces actes dans le présent, maintenant. L'élan bienfaisant du pardon qui touche ma volonté empêtrée dans la transgression ne me libère pas du « poids du passé », mais de la servitude présente. Pour l'éprouver selon la plénitude de son actualité, le pardon doit être compris comme affranchissant la volonté de ses intentions coupables, or comment saurait-on être délivré d'une intention qu'on n'éprouve plus aucunement maintenant ?

Nietzsche a voulu réserver la mémoire à la promesse, donc à l'exercice de la souveraineté du sujet moral dans l'avenir. Or une fidélité égale est à l'œuvre dans les rapports que le moi maintient avec le passé. L'essence du sujet moral, c'est la responsabilité qui exige impérieusement la continuité de soi, la présence à

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Miklos Vetö**

soi ininterrompues. S'agissant de la volonté, cette continuité, cette présence ne sauraient être qu'actives. On a toujours cru devoir distinguer l'acte isolé de la volition, l'intention singulière, ponctuelle de la faculté de vouloir selon son exercice continu, selon sa condition permanente. La distinction entre l'agir et l'état, entre l'isolé et le continu est correcte et véridique, sous condition de ne pas prendre la distinction pour une dissociation. Au sens strict du terme, la volonté est toujours un vouloir, non pas une entité hypostasiée mais un continuum qui est un courant. Sans doute, le vouloir ne s'exerce que par des volitions. Toutefois, il n'est pas que la somme de ses volitions et les volitions, elles, ne sont pas les simples retombées du vouloir. Comme on l'a entrevu lors de la discussion du repentir et du pardon, la volonté morale s'exprime obligatoirement par des actes singuliers, délimités dans le temps, à savoir les volitions, mais qui, une fois déployées et effectuées, ne retombent pas comme des choses matérielles dans le réceptacle du passé. Le sens même de la portée morale de la volonté, de la volonté bonne ou mauvaise, c'est de tenir son acte passé comme un moment effectif de son présent. La volonté ne répète pas son acte passé, néanmoins elle en reste l'auteur, l'agent maintenant. Pour comprendre la fidélité qui est le ressort essentiel de la responsabilité morale, la volonté doit être conçue comme continuant à être l'auteur de ses actes passés, de ses volitions révolues.

Miklos Vetö, né à Budapest en 1936. Marié, trois enfants, sept petits-enfants. Professeur à l'Université de Poitiers, membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*. Dernières publications: *De Kant à Schelling I-II*, *Le Mal*.

Xavier MORALES

## L'unique Épouse

LES demandes de pardon en vue d'une « purification de la mémoire » par lesquelles le Pape Jean-Paul II a ponctué la fin du deuxième millénaire, et particulièrement celles de la cérémonie du 12 mars 2000, au cours de laquelle il a demandé pardon à Dieu pour les erreurs du passé, n'ont pas soulevé que l'émoi des historiens. Beaucoup de chrétiens, et même de nombreux non-chrétiens curieux, se sont posé une question dont ils ne mesurent peut-être pas toute l'étendue philosophico-théologique : « Pourquoi demanderais-je pardon, *moi et maintenant*, pour des actes commis par *d'autres* il y a *bien longtemps* ? » Pire encore, « comment peut-on demander pardon pour d'autres *en mon nom*, sans me demander mon avis ? » La question est pour une part philosophique : ce qui est en jeu, c'est la définition d'une responsabilité, la possibilité d'imputer une faute à quelqu'un ; mais elle est aussi théologique : car la réponse à cette question passe par la réponse à une autre question, *qui est l'Église ?*

Depuis le concile Vatican I, cette question *Qui est l'Église ?* est certainement l'une des plus fécondes. Pas seulement au niveau dogmatique, avec l'encyclique *Mystici Corporis* (1943), la grande constitution dogmatique *Lumen Gentium* de Vatican II, ou les débats œcuméniques, mais aussi au niveau spirituel. Mersch<sup>1</sup> ou Lubac<sup>2</sup> en

1. E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ*, Bruxelles, 1925.

2. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris, 1938.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Xavier Morales**

théologie, Bernanos ou Mauriac en littérature, l'inclassable petite Thérèse, entre autres, ont rappelé aux chrétiens « les aspects sociaux du dogme ». On aura insisté, tout au long du siècle, sur la *communio sanctorum*, « la communion des saints », et sur l'un de ses éléments, la « réversibilité des mérites et des grâces ». Autrement dit, la participation de tous les membres de l'Église aux mêmes sacrements (communion aux *sancta*, « les choses saintes ») établit entre eux une unité surnaturelle (communion entre les *sancti*, « les saints », les fidèles sanctifiés par les sacrements). En vertu de cette unité, tout don fait par Dieu à l'un des membres rejaillit sur le corps entier, comme en un système de vases communicants. Toute grâce, toute joie, est le motif d'une « congratulation », d'une « conréjouissance », comme le clame la femme qui a retrouvé sa drachme : « Réjouissez-vous avec moi, ayez part vous aussi à ma joie » (*Luc* 15, 9). Bref, l'Église a un fonctionnement mutualiste : il n'y a pas de bénéfices personnels dans l'Église, tout bénéfice est immédiatement reversé dans la cagnote commune, qu'on appelle d'ailleurs le « trésor » de l'Église, traduisez : sa caisse de redistribution.

Si la grâce unit, le péché divise. Satan ne règne sur nulle unité, mais plutôt sur « un royaume divisé contre lui-même » (*Matthieu* 12, 25). Nulle participation de tous les pécheurs au même péché (communion aux *peccata*) ne fonde une unité surnaturelle entre les pécheurs (communion entre les *peccatores*). Il n'y a pas de *communio peccatorum*, il n'y a pas de « communion des pécheurs ». D'entrée, il faut exclure une justification de la repentance *collective* fondée sur une quelconque participation surnaturelle de tous les pécheurs aux péchés de tous. La repentance exprimée par Jean-Paul II au nom de toute l'Église ne se fonde pas sur une *complicité*. Elle ne commet pas non plus l'archaïsme d'oublier que le péché n'est imputable qu'à un unique sujet personnel (*cf. Ézéchiel* 18). Tout au contraire, la repentance exprimée par Jean-Paul II est celle d'« un sujet absolument unique »<sup>3</sup>, car l'Église est un tel sujet.

3. Commission théologique internationale, *Mémoire et réconciliation. L'Église et les fautes du passé*, éditions du Cerf, 2000 [MR] p. 45.

## La personnalité juridique

Commençons par une question simple. Qui s'est repenti, le 12 mars 2000 ? Qui était le sujet de cet acte de reconnaissance des fautes et de demande de pardon ? C'est « l'Église, recueillie spirituellement autour du Successeur de Pierre, [qui] implore le pardon divin pour les fautes de tous les croyants »<sup>4</sup>. Un peu plus loin, Jean-Paul II déclare encore : « nous demandons humblement pardon »<sup>5</sup>. Le *nous* contient ici tous les croyants, dont le Pape se fait le porte-parole. Le *nous*, qui est un « pronom personnel pluriel », montre que « l'Église » est un nom collectif, le nom d'une société. Comme n'importe quelle société, elle possède une personnalité juridique – et de ce fait, on peut la rendre responsable de quelque chose. Nous disons bien que c'est *Danone* ou *Marks and Spencer*, et non les présidents de leurs conseils d'administration, qui licencient leurs employés, et qui sont donc « responsables » de ces licenciements. De même, on a l'occasion de dire que c'est l'État, et non l'un de ses fonctionnaires, qui est « responsable » de tel ou tel dysfonctionnement. Ce sont « les États-Unis », et non seulement leur gouvernement, qui ont lancé des opérations militaires en Afghanistan l'an dernier, c'est « l'ONU » qui envoie une commission d'enquête en Palestine etc. L'initiative de tel ou tel au sein d'un groupe est mise au compte du groupe tout entier. Ce transfert est évidemment d'autant plus facile que l'individu initiateur a un mandat de représentant plénipotentiaire au sein du groupe : les États-Unis ont confié au *président* G. W. Bush la charge de prendre tel ordre d'initiatives. On dira alors que G. W. Bush n'agit pas « à titre personnel », mais « au nom de tous », au nom du « mandat » reçu de tous par le biais du système représentatif (dans le cas du régime démocratique, concrètement, les urnes). De la même façon, ce n'est pas n'importe qui, dans l'Église, qui prend l'initiative de demander pardon au nom de tous, c'est « le Successeur de Pierre », le « représentant » de l'Église (je laisse de côté le fait que son mandat ne lui vient pas d'une délégation des membres, mais d'une élection par la tête, le Christ, dont il est le « vicaire »).

Ce point de vue juridique manifeste l'existence d'une « personne », même collective, dite « personne juridique », définie précisément par son intervention dans un acte juridique, par exemple un

4. Jean-Paul II, *Homélie du 12 mars 2000*, § 3.

5. *Id.*, § 4.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Xavier Morales**

procès, et capable d'être rendue responsable, coupable de faits précis (dans l'autre sens, elle est aussi capable d'hériter). On peut alors lui réclamer une « peine », un dédommagement – comme le versement des « réparations » à la France par l'Allemagne, personne juridique représentant une pluralité d'individus, les Allemands, après la Première Guerre mondiale. Bref, la notion « d'imputabilité » en son sens juridique est valable même pour un groupe. Cependant, le 12 mars 2000, le Pape n'a pas parlé d'une simple « responsabilité » de type juridique. En parlant de « repentance », il se situe clairement dans le domaine de la moralité. Alors que le juge, au tribunal, exige du coupable une réparation, le Pape a en vue une « conversion ». La repentance est une « reconnaissance », une prise de conscience des fautes et un désir de changer. Ici, la notion de personne juridique se montre insuffisante. Elle n'était définie que par la possibilité de verser des dédommagements. La repentance s'adresse à une personne en tant que *conscience* (morale). Or il semble que la conscience, et donc la repentance, ne peuvent être qu'individuelles.

Avant de partir à la recherche d'une autre réponse à la question : « Qui est l'Église ? », j'aimerais m'attarder sur cette notion de repentance individuelle. Elle n'est peut-être pas aussi simple que l'on croit, et les difficultés mêmes qu'elle suscite nous aideront à comprendre comment l'Église se repent.

**L'unité personnelle de l'individu repentant**

Commençons par définir repentance et repentir. La repentance n'est que l'acte par lequel est déclaré le repentir – c'est pourquoi le Pape présidait un *acte public* de repentance, en tant que *porte-parole*, c'est-à-dire celui qui déclare publiquement. Le repentir est la partie immergée de la repentance, la partie immergée dans le secret de la conscience. Le repentir et la conscience sont intimement liés : le premier est un mouvement de la seconde, il est le mouvement par lequel la conscience revient sur son histoire pour en regretter une partie. C'est là que les choses se corsent. Qu'est-ce que le regret ? « Je préférerais que telle chose ne soit pas arrivée. » Telle initiative du sujet est mise à distance par le sujet lui-même au point qu'il préférerait n'avoir pas été. Le « moi » présent découpe dans l'histoire totale du « moi » un « moi » passé, et le nie : « ce n'est plus moi », je me repens. Toute la difficulté (intellectuelle, mais parfois



---

*L'unique Épouse*

aussi pathologique) réside dans cette solution de continuité qui fait brèche dans l'unité du sujet. Comment le sujet qui se repent peut-il être unique ? Comment tel homme, avant son repentir, et après son repentir, peut-il rester le même homme ?

Psychologiquement parlant, on tranchera tout de suite la question ainsi : c'est la volonté qui introduit une césure – « je » ne veux plus ce que « j' » ai voulu autrefois – mais la mémoire assure une permanence. Il n'est pas anodin que Jean-Paul II ait employé à plusieurs reprises l'expression : « purification de la mémoire ». Il n'a pas voulu dire qu'il fallait vider la mémoire, mais que c'est à l'intérieur de la continuité subjective assurée par la mémoire qu'une conversion était exigée. La mémoire assure sans cesse la permanence de la personne dont la conscience est pourtant sans cesse en mouvement, elle assure que je reste le même homme, même si je change d'avis. Toutefois, j'aimerais insister sur le mouvement, plus que sur la permanence, quitte à l'exagérer. Cela nous donnera des idées pour combler les solutions de continuité entre les faits passés et la repentance présente prise en charge par l'Église comme sujet collectif.

Lorsque je me repens, lorsque je me convertis, je change d'avis. Cela ne veut pas dire seulement que je change de conduite. Cela veut dire aussi que je change d'intention, voire que je juge autrement mon intention. Je change d'avis au présent sur une conduite passée. Telle conduite passée était portée par telle intention passée, bonne ou mauvaise. À présent, je juge cette même intention mauvaise. Détaillons. J'ai commis dans le passé un acte (mauvais) porté par une intention mauvaise. C'est le cas le plus simple, le plus fréquent. J'ai revendu une place de théâtre le double de ce que je l'ai achetée, roulant sciemment mon acheteur. Je suis pris de remords : un conflit s'engage entre l'intention mauvaise et une nouvelle intention, bonne celle-là, qui voudrait se substituer à la mauvaise. Il y a conflit, contradiction au sein du sujet entre deux intentions, une contradiction que saint Paul décrivait déjà dans sa *Lettre au Romains* (7, 14-25). Le deuxième cas est plus compliqué, mais on ne doit pas l'oublier. J'ai commis un acte passé porté par une intention bonne : autrement dit, lorsque j'ai commis cet acte, dans le passé, je le jugeais moralement bon. Depuis, mon jugement a changé : je juge le même acte moralement mauvais. Certes, j'ai agi « de bonne foi ». Je ne suis pas moralement coupable. Cependant, j'en suis responsable, je ne suis pas dispensé de me repentir. Dans un cas comme dans l'autre, je sépare deux « moi », le « moi » ancien

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Xavier Morales**

qui a voulu l'intention ancienne, le « moi » actuel qui a changé d'avis. Et malgré cette séparation stricte, le « moi » actuel a le pouvoir de poser un acte visant le « moi » ancien. La structure réfléchie du verbe « se repentir » met face-à-face ces deux « moi ».

Bref, par le repentir, une unité est posée par-delà une différence d'intention. Le « moi » actuel prend la responsabilité du « moi » passé. C'est de cette *responsabilité rétrospective* même que jaillit pour le « moi » sa légitimité à être une « personne » unique, plus encore qu'à travers la continuité assumée par la mémoire. Le repentir, en effet, dessine en creux un sujet qui refuse de se laisser réduire à telle conduite, telle intention, tel « moi » cantonné dans le passé ou le présent, mais se déclare ouvert à une conversion. Pour prendre un exemple trivial : « Je ne suis pas un fumeur » actuellement, bien que je sois en train de fumer ; « la preuve, j'arrête quand je veux ». Une unité est assumée dans la capacité que possède le sujet (limitée dans les faits...) d'échapper à ce qu'il est : autrement dit, je suis plus que ce que je suis, et exige d'être reconnu pour tel, débordant le passé et le présent. Philosophiquement, on dira que la « personne » est définie comme une liberté, puisqu'au moment où elle veut une chose, elle pourrait vouloir son contraire<sup>6</sup>. Théologiquement, on dira que la « personne » se définit comme un être appelé, une vocation. L'unité de la personne ne lui est pas seulement assurée par son passé, à travers sa mémoire, mais se fonde surtout sur l'unité finale à laquelle elle est appelée. La personne tire son unité de l'avenir.

Si nous parvenions à donner à l'Église une unité personnelle tout aussi forte que celle de l'individu, nous pourrions tenter de lui appliquer les remarques que nous venons de faire sur la repentance individuelle, et justifier alors que son « moi » actuel, les chrétiens actuels, se repente pour un « moi » passé, les croyants pécheurs du passé.

### **L'unité personnelle de l'Église repentante**

Repartons de l'exemple juridique. Est « personne » celui qui peut intervenir dans un acte juridique, être accusé, signer un contrat, se marier, hériter. Dans le champ juridique, la « personne » n'est pas définie, comme c'est le cas dans la plupart de nos emplois quoti-

6. C'est la définition du libre arbitre donnée par le Concile de Trente, Session VI, canon 4 : *posse dissentire, si velit*.

---

## *L'unique Épouse*

diens, comme une conscience individuelle capable d'initiative, mais par sa responsabilité, la possibilité qu'elle a de répondre de soi – en payant une amende, en acquittant les clauses du contrat qui la concerne, en s'engageant à la vie conjugale « pour le meilleur et pour le pire »<sup>7</sup>. L'exemple juridique nous a permis d'entrevoir une personne là où il n'y a pourtant pas forcément une unique conscience, un individu. Le choix de l'exemple du mariage n'était pas anodin.

Les premières interventions de la notion de « personne » en théologie nous éclaireront : en parlant de « personne », il ne s'agissait pas d'abord de compter le nombre des individus (il y a « trois personnes » dans la Trinité), mais d'identifier les « personnages » d'un dialogue : il y a d'abord une seule personne qui parle dans le récit de la *Genèse*, puis Dieu, en disant « Faisons l'homme » (*Genèse* 1, 26), s'adresse à quelqu'un d'autre. Est « personne » celui qui intervient dans la parole, comme interlocuteur, ou comme celui qui répond. C'est exactement ce qui se passe dans un mariage : les conjoints échangent des paroles, et se répondent tour à tour. Ils se définissent l'un l'autre par une réponse l'un à l'autre. Les époux (*sponsi*) sont ceux qui se font réponse (*responsa*).

Or, « tout comme il existe un seul Christ, il n'a qu'un seul Corps, une seule Épouse »<sup>8</sup>. Il y a « un seul Époux » (*II Corinthiens* 11, 2), donc il y a une seule Épouse (à moins que Dieu soit polygame...). La déduction de l'unicité de l'un à l'unicité de l'autre est aussi nécessaire que celle de l'unicité d'une tête à l'unicité de son corps (à moins que Dieu soit un monstre...). Autrement dit, en plus de sa personnalité juridique de représentation, l'Église possède une unicité personnelle plus substantielle fondée sur sa vocation surnaturelle à l'union avec le Christ : le Christ et l'Église sont mystérieusement unis comme l'homme et sa femme (*Éphésiens* 5, 31-32). Plus exactement, en s'unissant à l'Église, le Christ la rend une. Les chrétiens, par leur union au Christ à travers l'Église, sont unis les uns aux

7. Ces deux définitions de la personne, la conscience individuelle libre ou la responsabilité, ne sont d'ailleurs que deux réalisations différentes d'une même définition antérieure : la personne est l'incommunicable – soit l'atome-individu, soit celui pour lequel personne ne peut répondre à sa place. En espagnol, pour dire qu'il n'y a *personne* au bout du fil téléphonique, on dit que celui qu'on appelait est *incomunicado*.

8. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Le Seigneur Jésus, déclaration sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église*, 2000, § 16.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Xavier Morales**

autres dans l'Église, non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps. L'Église est « une dans le temps et l'espace dans le Christ et l'Esprit »<sup>9</sup> parce qu'elle est unie au Fils unique, et qu'un unique Esprit l'anime. Une seule tête (le Fils) et un seul souffle l'animent (l'Esprit), maintiennent l'unité d'un seul Corps fait de plusieurs membres. « L'unique Église du Christ (...) *subsiste* dans l'Église catholique gouvernée par le Successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui »<sup>10</sup>, celle-là même qui, par une reprise de mots significative, est « recueillie spirituellement autour du Successeur de Pierre »<sup>11</sup> pour demander pardon par la voix de Jean-Paul II.

C'est en vertu de cette unicité surnaturelle que l'Église « se présente comme un sujet absolument unique dans les vicissitudes humaines, capable de se charger des dons, des mérites et des fautes de ses fils d'aujourd'hui, comme de ceux d'hier »<sup>12</sup>. Absolument unique, à l'exclusion de toutes les autres communautés historiques, nations, peuples, cultures. En effet, « pour l'interprétation de la foi, le lien entre le passé et le présent n'est pas seulement motivé par l'intérêt actuel et la commune appartenance de tout être humain à l'histoire et à l'expression de ses médiations ; il se fonde aussi sur l'action unificatrice de l'Esprit de Dieu et sur l'identité permanente du principe constitutif des croyants, qui est la révélation »<sup>13</sup>, la parole qui lie l'Épouse à l'Époux et l'appelle depuis son avenir. Car de même que nous avons conclu que l'unité personnelle du sujet individuel ne lui venait pas seulement de son passé, par le biais de la permanence de sa mémoire, mais aussi de son avenir, de même l'Église est constituée une, non seulement par un héritage historique et une mémoire communs à ses membres, mais à partir de cette unité finale, ce « rassemblement des justes » aux derniers temps, qui lui fait pousser dès à présent, *d'une seule voix*, la voix de l'unique Épouse, ce cri tourné vers l'avenir : « Viens » (*Apocalypse* 22, 17).

Ajoutons que, du fait de cette particularité de l'Église, la demande de pardon qu'elle a adressée est certes exemplaire, et veut encourager,

9. MR, p. 44.

10. Concile Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, § 8. Le vocabulaire de la *subsistance* est justement celui employé en théologie pour parler des *personnes* divines.

11. Jean-Paul II, *Homélie du 12 mars 2000*, § 3.

12. MR, p. 45.

13. MR, p. 61.

---

## *L'unique Épouse*

selon le vœu de Jean-Paul II, d'autres sociétés humaines à « purifier leur mémoire » et chercher la réconciliation, mais en même temps, elle reste singulière. Si l'on conçoit qu'un État, une nation, puissent faire un travail de « purification de la mémoire » en suscitant la vérité sur les parties les plus obscures de leur histoire, il ne pourra être question d'une « confession », et d'une « repentance » collective, ou alors comme somme des repentances individuelles librement assumées, du fait même de l'incommunicabilité de toute culpabilité. On se souvient par exemple du geste de tel chancelier allemand en visite en Pologne, accompli « à titre personnel ».

### **Les rapports entre les membres de l'Église repentante**

La justification ultime du « geste prophétique » accompli par Jean-Paul II le 12 mars 2000 est donc le mystère de l'Église, Épouse et Corps du Christ. Comme il le rappelait lui-même, ce mystère crée un unique sujet personnel ecclésial, capable de « porter le poids des erreurs et des fautes de ceux qui nous ont précédés », sans pour autant que cette assumption des fautes individuelles par l'unique sujet ecclésial implique une « responsabilité personnelle » de ses membres actuels<sup>14</sup>. Comme je le disais en commençant, la communion entre les membres de l'Église est une communion dans la sainteté, pas une complicité dans la faute. La communion des saints dans l'unique Corps du Christ n'entraîne pas une réversibilité des culpabilités : les chrétiens actuels ne sont pas, *stricto sensu*, coupables des fautes commises par des chrétiens du passé ; mais ils peuvent, et doivent, non seulement se repentir individuellement de leurs fautes individuelles actuelles, mais faire acte de repentance pour les fautes commises par des membres du même Corps dont ils font eux-mêmes partie. Après tout, la repentance est un acte méritoire, saint, il ressortit donc justement à la communion des saints : la repentance des chrétiens actuels vaut pour (est reversée à) les chrétiens du passé – toutefois, ajoute prudemment le Saint-Père, « sans éluder le jugement de Dieu »<sup>15</sup>.

J'aimerais pour terminer examiner un cas particulier, que j'ai déjà abordé à propos de la repentance individuelle. Ce sont les fameuses

14. Bulle d'indiction du Jubilé de l'an 2000, *Incarnationis mysterium*, § 11.

15. *Ibid.*

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Xavier Morales**

fautes commises «de bonne foi». Nous avons bien vu que dans le cas individuel, il n'y avait pas de culpabilité morale, mais pourtant nécessité d'une repentance. Cela est bien plus manifeste dans le cas de la repentance ecclésiale. Le Pape évoque ce cas en parlant de l'usage de la contrainte dans l'évangélisation : «Il est vrai que pour juger correctement de l'histoire, on ne peut se dispenser de prendre attentivement en considération les conditionnements culturels de l'époque : sous leur influence, beaucoup ont pu considérer en toute bonne foi que, pour porter authentiquement témoignage à la vérité, il fallait réduire au silence l'opinion d'autrui ou au moins la marginaliser. <sup>16</sup>» Le cas décrit un acte passé porté par une intention bonne («de bonne foi»), mais jugé après coup comme moralement mauvais. Jean-Paul II reconnaît que la culpabilité des chrétiens responsables de ces actes doit être nuancée. Toutefois, si eux-mêmes, de leur vivant, du fait des «conditionnements» historiques, n'ont pu reconnaître leur erreur et ajuster leur intention, l'Église, en tant qu'unique sujet, peut et doit revenir sur ces actes, en reconnaître, grâce au progrès de sa conscience de foi, la valeur morale mauvaise, et faire acte de repentance pour eux. «La considération des circonstances atténuantes ne dispense pas l'Église du devoir de regretter profondément les faiblesses de tant de ses fils. <sup>17</sup>»

On a répondu ainsi aux deux principales objections faites aux demandes de pardon du Jubilé, non seulement celle qui déclare : «nous, nous ne sommes pour rien responsables de ce que font les autres», mais aussi l'objection plus subtile selon laquelle, «après tout, les inquisiteurs, les conquistadores étaient bien persuadés de faire le bien ; aussi seraient-ils bien étonnés de voir que l'on demande pardon pour eux». Car dans la communion de l'Église, chaque membre vit pour tout le Corps, uni au Christ dans l'unique Esprit.

Xavier Morales, né en 1975, enseigne le grec à l'Université de Bourgogne, et prépare une thèse sur la théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie.

16. Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, 10 novembre 1994, § 35.

17. *Ibid.*

Olivier CHALINE

## La mémoire n'est pas l'histoire

**L**E passage du xx<sup>e</sup> au xxi<sup>e</sup> siècle a été marqué par la multiplication de démarches appelées tantôt « repentances », tantôt « actes de mémoire », ou encore « demandes de pardon ». De tels gestes ne sont pas complètement nouveaux, car il y eut des précédents célèbres voici quelques décennies, notamment lors de la levée sous le pontificat de Paul VI des anathèmes entre catholiques et orthodoxes ou lorsque le chancelier de R.F.A. Willy Brandt se rendit en Pologne en 1970. Mais à l'approche de la fin d'un siècle terrible coïncidant avec celle du deuxième millénaire de l'ère chrétienne, ces démarches se sont multipliées. L'Église catholique, à l'initiative du pape Jean-Paul II ou par la voix de certains évêques, des États, des corps constitués ont prononcé diverses demandes de pardon, s'adressant soit à Dieu, soit aux survivants éventuels ou descendants des nations ou des groupes persécutés ou maltraités. Toutes ces démarches ne sont pas comparables terme à terme, car elles n'ont pas toujours le(s) même(s) destinataire(s) et leurs enjeux peuvent différer. Néanmoins, elles ont en commun de se référer à une notion très en vogue de nos jours, la « mémoire » ainsi qu'à une représentation du passé sur le mode de la culpabilité.

Pour l'homme blanc de la fin du xx<sup>e</sup> siècle, surtout s'il est de culture chrétienne, le passé est un fardeau. Les morts saisissent les vivants et les écrasent. Aucune période ne semble échapper à ce déferlement de mauvaise conscience qui fait que le passif excède nécessairement l'actif, au point d'être parfois seul pris en compte.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Olivier Chaline**

Mais on pourrait encore imaginer qu'on puisse tourner le dos à ce passé consternant et envisager un avenir qui aurait au moins le mérite d'être ouvert et indiscernable. Non, la culpabilité s'insinue partout. L'éguée par les pères, elle cerne le présent et s'apprête à marquer d'infamie les générations à venir. Il n'y a pas moyen d'y échapper. Cette culpabilité n'est pas expressément le péché originel hérité de nos premiers parents, tel qu'il suffit d'être né pour en être atteint, mais, de manière dérivée par rapport à ce concept théologique, d'une culpabilité historique qui s'enfle au fur et à mesure du déroulement du temps sans concerner l'humanité entière. Sans doute est-elle envisagée comme une sorte de péché originel de l'Occident.

Dans la profusion de voix qui proclament cette culpabilité, certaines la disent indépassable, d'autres, religieuses ou non, tâchent d'ouvrir une issue justement par les « repentances ». Ces démarches visent à en finir avec la faute reconnue pour en libérer l'avenir. Dans le cas de l'Église catholique, c'était le sens du grand jubilé d'il y a deux ans : « purifier la mémoire » et demander pardon à Dieu pour les méfaits commis par les chrétiens pendant le millénaire écoulé<sup>1</sup>. Il a donc beaucoup été question du passé, tantôt lointain (croisades, conquêtes coloniales, guerres de religion, traite des esclaves, etc.), tantôt proche (silence ou complicité lors de l'extermination des juifs lors de la deuxième guerre mondiale). La « mémoire » et son devoir ont sans cesse été invoqués.

Alors qu'on parle autant d'elle et du passé, les historiens sont demeurés bien souvent silencieux. Cette discrétion de bon aloi est d'ailleurs passée inaperçue. Elle mérite quand même d'être soulignée dans un numéro de *Communio* intitulé « Mémoire et réconciliation ». Clio ne se prétend pas experte en humanité. N'ayant pas reçu les paroles de la vie éternelle et n'étant pas destinée à apporter celles de l'absolution, elle tâche seulement de faire son ouvrage honnêtement et sans bruit. Les historiens ne revendiquent aucun magistère moral au nom de leur travail sur le passé de l'humanité. Qu'il soit simplement permis à l'un d'entre eux, qui se trouve par ailleurs être baptisé, d'exprimer quelques remarques et interrogations sur la manière dont les « repentances » et la recherche historique se sont croisées sans vraiment se rencontrer, comme deux navires dans la brume.

1. Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, § 33, 34 et 35, 1994.



---

## *La mémoire n'est pas l'histoire*

### **La mémoire est une reconstruction**

Il est aujourd'hui sans cesse question de « mémoire ». Pourtant l'emploi de ce terme pose bien des problèmes. Tandis que sa principale définition traditionnelle est fort claire dans la mesure où elle est tautologique : la faculté de se souvenir, pour beaucoup de nos contemporains, la « mémoire » est la conscience qu'on a du passé, le sien et celui de ses pères. Ce n'est pas la mémoire chrétienne de la liturgie avec la réactualisation du sacrifice du Christ quand, à la messe, le prêtre prononce les paroles du Christ : « faites ceci en mémoire de moi ». Ce n'est pas non plus la mémoire juive qui est un appel à renouveler le présent à partir du passé, même si à certains égards elle croit s'en rapprocher<sup>2</sup>. On a affaire à un passé encore présent, actif, tenu pour sensible. Parfois, une subjectivité cherche dans le passé la reconnaissance de son identité. La « mémoire » est le jugement changeant qu'un individu, surtout un groupe (Église, nation, État, corps...) porte sur son passé. Ce n'est pas le donné brut des souvenirs, mais une constante ré-élaboration, l'effet d'une reconstruction qui, bien souvent, ne retiendra dans ses matériaux que ce qui va dans le sens souhaité ou redouté. Les seuls souvenirs qui s'inscrivent de manière fixe sont ceux qui, dans la conscience d'un individu, sont traumatiques.

À ce côté fluctuant et subjectif s'ajoute une deuxième difficulté, la « mémoire » dont il est question met aussi bien en jeu la responsabilité des vivants que celle des morts d'hier, voire d'avant hier. Le présent devient l'otage du passé. Ce qui est en jeu n'est pas seulement le souvenir en première personne, déjà si fragile, de quelqu'un qui a vécu tel événement. C'est aussi le jugement de la postérité, de ceux qui n'ont pas vécu ce dont ils parlent mais qui se sentent engagés par ces événements sur lesquels ils n'ont eu, et pour cause, aucune prise. Dès lors, surgit une double question : que savons-nous au juste de ce que firent (ou ne firent pas) nos prédécesseurs pour porter sur eux un jugement ? Quel lien avons-nous avec eux si lien il y a ? La manière d'y répondre fait intervenir deux aspects différents, la connaissance et la responsabilité.

2. Sur le rapport mémoire et histoire dans le judaïsme, voir le passionnant recueil de conférences de Y. H. Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, trad. fr., Paris, 1984.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Olivier Chaline**

La conscience que nous avons aujourd'hui d'événements survenus parfois très longtemps avant notre naissance, n'est pas nécessairement informée par une connaissance historique, c'est-à-dire par le résultat incomplet et modifiable d'une démarche scientifique, mais bien souvent relève davantage de traditions, de préjugés, d'oublis aussi, donc de sentiments plus que de raisons. La mémoire, entendue comme faculté de l'esprit, suppose l'oubli sans lequel on ne retiendrait rien. C'est vrai pour un individu et ce ne l'est pas moins pour un groupe. Ne nous en étonnons pas, cette fonction sélective n'est pas le signe d'un dysfonctionnement, mais simplement sa véritable condition de possibilité.

Le résultat de cette sélection, ce que nous appelons aujourd'hui « mémoire » au sens de jugement de la postérité, est donc le produit changeant d'une opération incessante d'adaptation du passé au présent. À l'échelle de la vie d'une personne, il peut varier sensiblement en fonction des circonstances, des motifs de fierté, des remords, des exagérations et distorsions. Il suffit de lire des Mémoires pour s'en rendre compte en comparant ce qui est raconté avec ce que font apparaître des correspondances ou des notes dans un journal quand on ne sait pas encore de quoi sera fait l'avenir. Pour un groupe, l'affaire est plus complexe (en admettant que l'analogie soit vraiment possible) car on a affaire à une durée autrement plus longue ainsi qu'au lien entre des générations successives. Peut-être la notion de tradition serait-elle dans ce cas plus appropriée que celle de « mémoire » pour définir ce qui donne des célébrations autant que des oublis ou des dénonciations. Ainsi, pendant deux siècles, avant son exténuation symbolique éloquemment révélée par les festivités de 1989, la Révolution française fut un facteur de divisions profondes, donnant lieu à différentes « mémoires » ou traditions inconciliables, à d'étonnants silences et à des histoires militantes.

**La culpabilité sauvage**

Mais à l'approche de la fin du siècle dernier, la « mémoire » a pris des proportions inquiétantes. Il y eut une frénésie de commémorations dont il n'est pas certain qu'elle ait profité à l'histoire comme discipline scientifique. Il y eut surtout une invasion des représentations collectives du passé par la culpabilité sous diverses formes. Le rappel de l'extermination des juifs par les nazis en fut une des modalités, mais pas la seule puisque d'autres périodes du passé

---

*La mémoire n'est pas l'histoire*

furent concernées : croisades, « conquista » ibérique rebaptisée « encuentro » (rencontre des cultures) par un aimable euphémisme, traite des noirs, luttes religieuses du Moyen Âge et de l'époque moderne, etc. Il est important de distinguer deux phénomènes : l'établissement d'événements tragiques attestés et l'évaluation des responsabilités des uns et des autres qui sont le travail des historiens d'une part, le développement d'un climat chargé de mauvaise conscience d'autre part conduisant à la mise en accusation des générations antérieures. Dans ce cas, la postérité est à la fois accusatrice et écrasée par la faute, accusatrice parce qu'accusée.

La conscience du passé, la « mémoire » comme disent tant de nos contemporains, s'est muée en un étonnant tribunal. Le procès s'y déroule en deux temps. D'abord l'accusateur et le juge sont une seule et même personne, moi, qui feins de s'intéresser à telle question (la croisade) pour dénoncer l'ignominie de tel personnage (Godefroi de Bouillon ou Saint Louis). Mais en fonction d'un processus de culpabilité et de mauvaise conscience, l'accusateur s'auto-accuse en portant la responsabilité de ce dont il accuse les autres. À la généralisation « victimaire » (« nous sommes tous des juifs allemands ») succède la généralisation coupable (nous sommes tous des nazis). Le passé devient coextensif au présent, irrémédiable, écrasant. Ce n'est plus le passé pris comme modèle par les traditionalistes, mais au contraire l'aboutissement pervers d'une vision progressiste telle que les morts désastreux empoignent les vivants qui se jugent plus éclairés. Il n'y a plus d'innocents et il ne pourra plus y en avoir. L'Histoire n'est rien d'autre que la culpabilité et le malheur. Sans doute est-ce là l'ultime échec d'un siècle désastreux que d'avoir projeté sans rémission dans le passé son nihilisme. La conclusion est dès lors aisée à tirer : mieux eût valu qu'il n'y eut rien car vivre, c'est soit opprimer, soit être héritier et complice des oppresseurs d'hier. Mais un tel passé tue aussi le présent et disqualifie radicalement l'avenir. Dans un tel tribunal de terreur, une seule sentence : la mort, comme si le sinistre cri « Viva la muerte ! » n'en finissait pas de retentir.

Cet état d'esprit répandu dans le monde occidental se caractérise par une effrayante régression à un état de l'humanité avant le christianisme. La notion de responsabilité collective et héréditaire a explosé. Chacun n'est plus seulement responsable de ses propres actes, il est en situation de responsabilité illimitée, dans le passé comme au présent. Il faut reconnaître que la notion de responsabilité collective qui s'applique désormais à des peuples entiers (les

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Olivier Chaline**

Allemands après 1945) est le tragique revers du triomphe des idées démocratiques. Jadis, les princes portaient seuls la responsabilité des injustices qu'ils faisaient commettre à leurs sujets. Aujourd'hui, le suffrage universel fonde la culpabilité collective. On peut demander des comptes à un peuple qui a choisi (avec quelle liberté ?) un chef sanguinaire puisqu'il a voté. Et ceux qui n'ont pas apporté leurs suffrages au tyran sorti des urnes, comme tant d'électeurs des régions catholiques d'Allemagne en 1932 ? Et ceux qui, ensuite, revenus de leur erreur, se sont dressés contre lui ? De plus l'invasion de la notion de culpabilité ne se limite pas à un moment donné du temps. Elle se fait aussi d'une période sur l'autre. La notion de responsabilité héréditaire que l'Église catholique avait longtemps fait peser sur les juifs tenus pour peuple déicide, avait heureusement disparu. Mais elle a tragiquement resurgi ailleurs, en investissant de manière à la fois nébuleuse et insistante, l'ensemble du corps de l'Église. Pour un certain nombre de chrétiens, l'Église apparaît dès lors moins comme celle qui apporte le pardon que comme celle qui doit le recevoir, tant elle a accumulé les méfaits. Toute son histoire depuis mille ans est relue de manière affligée, digne pendant du triomphalisme d'hier. La culpabilité est en liberté dans l'Église qui apparaît comme pécheresse et non plus seulement composée de pécheurs. Comment mettre un terme à ce fléau ?

**« Purification de la mémoire » ?**

Les demandes de pardon que Jean-Paul II a multipliées peuvent être envisagées comme un moyen de libérer l'Église<sup>3</sup>. Il s'agit de reconnaître les torts, en demander pardon à Dieu, mais aussi de pardonner (ce qui a souvent été passé sous silence) afin d'aborder une nouvelle période dans l'espérance<sup>4</sup>. Une expression un peu étrange pour un historien a souvent caractérisé cette démarche, celle de « puri-

3. Sur le sujet, on pourra se reporter à l'ouvrage, paru avant le jubilé, de L. ACCATTOLI, *Quand le pape demande pardon*, trad. fr., Paris, 1997.

4. Les textes principaux sont, avec la Lettre apostolique déjà évoquée, le document de la Commission théologique internationale « Mémoire et réconciliation. L'Église et les fautes du passé », *Documentation catholique*, n° 2222, t. XCVII, 6, 19 mars 2000, p. 271-291, l'homélie et la prière universelle du pape le dimanche 12 mars 2000, *D.C.*, n° 2223, t. XCVII, 7, 2 avril 2000, p. 328-332, auxquelles il faut ajouter le bref mais dense texte de l'*Angelus* du même jour, p. 302.

---

### *La mémoire n'est pas l'histoire*

fication de la mémoire ». Elle ne sonne pas bien en un temps qui vient d'être aussi celui de la « purification ethnique » menée justement au nom du passé et de la mémoire. Ce mot malheureux donne quelque peu l'impression d'une sorte de tri (voire de manipulation), visant à ne retenir que certains aspects du passé de l'Église. La « mémoire » est déjà une reconstruction pas toujours spontanée. Fera-t-elle l'objet d'une redéfinition orientée, risquant de privilégier le négatif ?

La « mémoire » à purifier dont il est ici question, n'est pas la faculté de se souvenir, mais un ensemble de souvenirs et également les traces actuelles des fautes passées. Les péchés qu'elle sert à désigner sont tout à la fois ceux faits volontairement par les catholiques et ceux commis de manière objective, sans qu'il y ait eu conscience de mal faire. Cette mémoire est douloureuse et repentante, englobant tous les méfaits commis par les catholiques. L'Église reconnaît pour siens, devant Dieu et devant les hommes, ses fils pécheurs, non pas pour faire la rétrospective de tout ce qui a été raté et criminel, mais pour implorer le pardon divin.

Une telle démarche est courageuse, audacieuse et en même temps sans exemple ou presque dans l'histoire de l'Église catholique. Elle a parfois été comparée à la reconnaissance par le pape Adrien VI en 1523 des « faits abominables » survenus à la Cour de Rome et qui eurent pour effet de faire passer le mal de la tête aux membres de l'Église. En pleine crise luthérienne, le nonce du pape fut envoyé à la diète d'Empire lire aux princes cet aveu des fautes assorti d'une promesse de mise en œuvre de la réforme de l'Église tant attendue. Mais la dynamique des ruptures fut plus forte que cet ultime appel à l'unité. Au <sup>xx</sup>e siècle, on en trouvera des précédents dans des Églises issues des Réformes protestantes, ainsi en 1920 à la conférence anglicane de Lambeth qui reconnaissait la part de responsabilité de la communion anglicane dans les « mutilations occasionnées au corps du Christ et les obstacles qui se sont dressés devant l'action de son Esprit ».

Jean-Paul II le dit sans ambiguïté : « ... l'Église est sainte, car le Christ est son chef et époux, l'Esprit est son âme vivifiante, la Vierge Marie et les saints sont la manifestation la plus authentique. Cependant les fils de l'Église connaissent l'expérience du péché, dont les ombres se reflètent sur elle, obscurcissant sa beauté. Pour cela, l'Église ne cesse d'implorer le pardon de Dieu pour les péchés de ses membres. <sup>5</sup> »

5. Angelus du 12 mars 2000, § 1, *D.C.*, n° 2223, p. 302.

## THÈME \_\_\_\_\_ *Olivier Chaline*

Les théologiens auront à classer les objets de repentance, donc à les distinguer, car il n'est pas pensable de se repentir au même titre du procès de Galilée et du sac de Constantinople<sup>6</sup>. Ils auront surtout des difficultés à résoudre, dont certaines avaient été soulevées par des membres de la Curie inquiets d'une telle initiative<sup>7</sup>. S'il est question à plusieurs reprises de la faute des pères dans l'Ancien Testament, celle-ci n'apparaît pas dans le Nouveau. À ceux qui lui demandaient si la cécité de l'aveugle de la piscine probatique était due à ses fautes propres ou à celle de ses parents, le Christ répond seulement que c'est pour que se manifeste par cette guérison la gloire de Dieu. La nature du lien entre les pécheurs qui ne peut pas être une communion, est à préciser. De quel droit demander pardon à Dieu pour quelqu'un que je ne suis pas ? Si on répond qu'une telle démarche est possible, il faut alors distinguer entre des types de solidarité, de coresponsabilité à travers l'histoire. L'Église ne serait-elle pas la seule société dans laquelle il pourrait y avoir quelque chose de ce genre, justement au nom de la communion de ses membres ? Mais n'est-ce pas reconnaître une contradictoire communion des pécheurs ?<sup>8</sup> N'est-ce pas non plus introduire une forme de culpabilité héréditaire qui n'est pas à proprement parler le péché originel ? Comment et jusqu'où l'Église peut-elle assumer les péchés de ceux qu'elle reconnaît pour ses enfants ? Où s'arrête cette reconnaissance ? Un

6. Dans sa prière universelle du 12 mars 2000, Jean-Paul II avait, après la confession des péchés en général, envisagé les fautes commises dans le service de la vérité, puis celles qui ont compromis l'unité du corps du Christ, celles commises à l'égard d'Israël, les comportements contraires à l'amour, à la paix, aux droits des peuples, au respect des cultures et des religions, les péchés blessant la dignité de la femme et l'unité du genre humain, enfin ceux concernant les droits fondamentaux de la personne.

7. On trouvera notamment des extraits de la note du cardinal Biffi, *L'autocritique ecclésiale*, publiés par L. Accattoli qui en restreint, de manière à mon sens injuste, la portée, *op. cit.*, p. 83-86.

8. La Commission théologique internationale, lorsqu'elle réfléchit au rapport entre histoire et théologie, écrit ceci : « La communion dans l'unique Esprit Saint fonde aussi de manière diachronique une communion des « saints », en vertu de laquelle les baptisés d'aujourd'hui se sentent liés aux baptisés d'hier. *De même* (c'est moi qui souligne) qu'ils bénéficient de leurs mérites et se nourrissent de leur témoignage de sainteté, ils sentent aussi le devoir d'assumer le poids actuel de leurs fautes, après avoir opéré un discernement attentif historique et théologique », *D.C.*, n° 2222, p. 284.

---

## *La mémoire n'est pas l'histoire*

baptisé, ancien enfant de chœur, devenu par un mélange de violence et de démocratie, un dictateur sanguinaire, exterminateur des juifs et aussi persécuteur de certains chrétiens, peut-il être tenu pour un de ces pécheurs que l'Église reconnaît comme siens ?

Répondre à ces questions n'est pas du ressort de l'historien, mais il ne peut, s'il est catholique, manquer de se les poser. En revanche, là où comme historien, il risque d'être perplexe, c'est dans le jugement porté sur les hommes du passé.

### **Le passé à l'aune d'aujourd'hui ?**

Les demandes de pardon portent sur les péchés de nos pères dont nous croyons porter le poids. Là se manifeste une approche qui est de nature à susciter des objections de la part d'un historien. Est-on en droit de reprocher à nos prédécesseurs de ne pas s'être comportés comme nous aurions voulu, nous aujourd'hui, qu'ils le fissent hier ? Le péril qui nous guette alors n'est rien moins que celui de l'anachronisme, dont on a parfois dit qu'il était pour l'historien « un péché mortel ». Il peut prendre diverses formes pouvant se combiner :

– Reprocher à nos prédécesseurs de ne pas avoir agi, en ignorant ou en ne voulant pas voir que l'action que nous aurions voulu qu'ils effectuassent, était, soit impossible, soit de nature à entraîner des maux plus grands encore. On a eu plusieurs occasions de constater le manque de jugement et de culture historiques de certains catholiques. Il est de nature à faciliter des attaques régulièrement répétées contre l'Église au mépris de ce que les historiens ont pu établir et parfois du simple bon sens. Dans l'Europe occupée, les conditions d'action et d'expression ne permettaient pas au pape et *a fortiori* aux évêques de faire des proclamations tonitruantes contre l'extermination des juifs. L'exemple de l'épiscopat néerlandais dont la protestation eut pour principal effet la déportation de nombreux juifs dont Edith Stein mérite d'être rappelé. Il y avait d'autres formes d'action, du sauvetage d'enfants par de simples baptisés aux interventions de la diplomatie pontificale.

– Projeter nos idéaux et nos normes, si louables et évangéliques soient-ils, sur un passé complexe et juger sans trop d'hésitation pensées et comportements d'hier. Une personne qui regarde des épisodes de sa vie passée avec repentir peut le faire. Mais est-il concevable de transposer cette démarche à autrui dans le passé ? Il ne s'agit pas

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Olivier Chaline**

de tout approuver. L'historien cherche à comprendre et à expliquer. Il ne tient pas un tribunal, même s'il a son opinion personnelle. Il cherche à retrouver, lui qui ne peut sonder les reins et les cœurs, ce qui fut à un moment donné du passé tenu pour bon, douteux, mauvais, ce qui était impensable, ce qui était admis, sans pour autant négliger que, dans certains domaines, la conscience ait pu s'affiner au cours des temps. D'où un certain étonnement à voir demander pardon aujourd'hui pour des actes que leurs auteurs ne tinrent pas pour blâmables et dont ils ne furent pas blâmés. Cela ne signifie pas pour autant que ces comportements soient beaux, louables, propres à satisfaire celui qui les constate dans le passé. Ne peut-on pas parfois les déplorer, les regretter sincèrement mais en laissant à Dieu le soin de les apprécier dans leurs profondes motivations, leur réalisation et leurs conséquences ? La marge de manœuvre est réduite<sup>9</sup>. Il y a l'audacieuse démarche pénitente du pape dans une perspective mystique. Il y a aussi le risque de prendre congé de l'histoire, voire de battre sa coulpe sur la poitrine d'autrui.

– Escamoter le conflit et la division. Nos contemporains n'aiment guère les inconciliables qui obligent à choisir, parfois dans l'urgence et l'incertitude, avec de rudes conséquences. La volonté œcuménique de rapprochement des « frères séparés » ne doit pas conduire à déformer une histoire qui est pour nous tout à la fois mystérieuse, belle et douloureuse, mêlant intolérance et fidélité. Il n'y aura pas de réunion des chrétiens sans la vérité historique, sans non plus la reconnaissance que Dieu se manifeste aussi par les cassures. Il y a dans l'histoire de l'Église, comme dans celle d'une nation ou d'un État des moments dans lesquels la violence intervient pour mettre

9. On le voit avec la distinction opérée par la Commission théologique internationale entre responsabilité subjective (qui disparaît à la mort de celui qui a accompli l'acte) et responsabilité commune objective, le mal survivant « à celui qui l'a fait, à travers les conséquences des comportements ; ceux-ci peuvent devenir un fardeau pesant sur la conscience et la mémoire des descendants ». Cette mémoire collective « témoigne de la solidarité objective entre ceux qui ont commis ce mal dans leur passé et leurs héritiers du temps présent. C'est alors qu'il est possible de parler d'une responsabilité commune objective. On se libère du poids d'une telle responsabilité en implorant avant tout le pardon de Dieu pour les fautes du passé, et donc, quand c'est le cas, à travers la « purification de la mémoire » qui culmine dans le pardon réciproque des péchés et des offenses au temps présent », *op. cit.*, p. 285.



---

## *La mémoire n'est pas l'histoire*

un terme à une menace intolérable, pour sauver l'avenir. Il ne s'agit pas de justifier des massacres mais seulement de reconnaître de quel mélange de sainteté et de péché est faite l'histoire humaine. Nous n'en connaissons pas l'aboutissement. C'est Dieu qui juge dans sa miséricorde, pas nous. Et il nous demande l'humilité de reconnaître que nous aussi nous serons un jour des hommes du passé, exposés à l'appréciation peut-être fort critique de nos descendants.

En finir avec un passé parfois pénible et rechercher la réconciliation avec Dieu comme avec telle ou telle partie de l'humanité, ne doit pas nous empêcher de regarder le présent. Jean-Paul II le rappelait dans sa Lettre apostolique *Tertio millenio adveniente* préparatoire au grand jubilé comme dans son homélie du 12 mars 2000.

### **Et aujourd'hui ?**

Les demandes de pardon ont ceci de périlleux qu'elles risquent de dégénérer en une forme de triomphalisme repentant si la mauvaise conscience devient la forme la plus achevée de la bonne. La dénonciation du passé est parfois bien ambiguë. Qui sommes-nous donc pour voir tout ce qui ne va pas (ou est supposé ne pas aller) chez nos pères ? Certes, on ne les accable pas sans autre forme de procès, par pur sentiment de supériorité. Quiconque a un peu fréquenté les milieux catholiques sait que les choses y sont souvent plus compliquées, saisies dans les méandres d'une insupportable conscience malheureuse qui voit le passé en noir et ôte trop souvent la joie de vivre, comme si on lisait partout : « excusez-nous d'exister, nous sommes vraiment mauvais, nous avons tout raté, vous avez tout à fait raison de nous mépriser ! ». Et du coup, on se calomnie et on justifie des options pastorales contestables. Il suffira de mentionner deux exemples tirés des deux derniers siècles. L'insistance excessive sur la question sociale et l'éloignement des ouvriers de l'Église a largement occulté la fécondité du catholicisme social ainsi que l'attachement d'une partie des milieux populaires à la religion. L'accent mis sur les méfaits du colonialisme et les compromissions de l'Église a souvent fait oublier le rôle positif des missions chrétiennes avec leurs écoles, leurs hôpitaux et leurs dispensaires comme la prise en compte des langues locales.

Une telle manière d'envisager l'histoire de l'Église n'est qu'un encouragement à la dérision, au mépris et à la reconduction indéfinie

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Olivier Chaline**

des mêmes accusations. La haine de soi n'a jamais épanoui personne. Elle n'a jamais suscité la conversion de qui cherche le pardon et l'espérance.

Un historien ne regarde pas qu'en arrière, il lui arrive aussi de se soucier du présent et de ce qui va survenir. Il pourrait ainsi être conduit à se demander en quoi, nous aujourd'hui, nous sommes infidèles à l'Évangile. Qu'est-ce qui, aujourd'hui, alimenterait les repentances de demain si ce type de démarche avait une postérité ? La liste en serait aussi hétérogène que celle des récentes demandes de pardon qu'on ne peut toutes mettre sur le même plan. Elle comprendrait l'absolu, concernant l'humanité entière, et le relatif, pour ce qui est interne à l'Église. Ainsi, qui demandera pardon à Dieu pour la lâcheté devant les avortements dont en quelques décennies le nombre de victimes a peut-être déjà dépassé celui de la seconde guerre mondiale tout entière ? en France pour la défiance envers l'intelligence et l'étude depuis la crise moderniste, pour la durable collusion avec le marxisme et les méfaits de l'idéologie dans l'Église ? pour l'intolérance dans l'Église menée au nom d'un concile si souvent défiguré et qui a laissé des survivants traumatisés et désorientés, pour l'abandon d'une partie du troupeau découragée et jugée indigne de la religion ? pour les refus d'accueillir, au risque de retarder la nouvelle évangélisation, des communautés nouvelles ou des mouvements qui suscitent ferveurs et vocations ? L'Église depuis 40 ans ne se réduit pas à cela, mais c'est aussi cela. Un peu d'histoire récente le rappelle. Est-ce un bilan si flatteur qu'on puisse ne voir que de vieux péchés ? Si nous jugeons nos pères de la sorte, il faudra être prêt à rendre des comptes à nos fils.

**L'histoire peut-elle affermir notre fidélité à l'Église ?**

Dieu, maître du temps, est plus grand que notre cœur, même si celui-ci nous condamne. Le passé (notamment de l'Église) est plus complexe et plus grand que la « mémoire » que nous en avons. Il a existé, indépendamment de l'idée fluctuante et un peu sommaire que nous pouvons nous en faire aujourd'hui. Et toutefois, il est si aisé à travestir, déformer, manipuler. Surtout, le passé est à reconnaître comme tel. Il n'est pas là, enserrant le présent dont il se distinguerait malaisément, compromettant l'avenir. Il y a des pages qu'il faut savoir tourner et c'est le propre de l'activité de l'historien que de poser le passé comme passé.

---

### *La mémoire n'est pas l'histoire*

Le culte actuel de la « mémoire » est une menace peut-être mortelle pour l'histoire. L'acte de se souvenir n'est pas du tout le même que celui d'étudier un passé mis de ce fait à distance. Je ne rends pas présents des événements anciens plus ou moins recomposés sous forme de récit fondateur. Je ne sais pas ce que je vais trouver et c'est ainsi que je crée du neuf. Ce n'est donc pas un discours clos. Au contraire, j'apporte une parole parfois dérangement sur des affaires qu'une partie de mes contemporains, même cultivés et raisonnables, estiment a priori réglées. Je travaille sur des documents qui ont leur existence indépendamment de ma conscience. Je tâche de poser, grâce à eux, les bonnes questions, tout en sachant pertinemment qu'il y a, quoique je fasse, une part indépassable de subjectivité dans ma démarche. Mais le but reste néanmoins une connaissance méthodique, scientifique. C'est une patiente reconstruction du passé, pour une part une interprétation, mais avec cependant des éléments objectifs. Ce n'est pas qu'une interprétation, si bien qu'il m'est difficile de ne pas éprouver quelque embarras devant la manière dont la Commission théologique internationale présente le « jugement historique »<sup>10</sup>. Les rédacteurs qui renvoient à *Vérité et méthode* de H. G. Gadamer, tout en prenant bien des précautions, voient surtout dans le travail de l'historien une interprétation. Or, je n'ai pas le droit de faire le tri, de ne retenir que ce qui va dans le sens de ma démonstration. Je n'ai pas non plus à m'ériger en souverain juge. Mon enquête n'est pas policière et mon bureau n'est pas un tribunal. Il y a, au contraire, une exigence minimale de sympathie au sens étymologique du terme : sentir avec, pour comprendre les raisons d'une action, ce qui ne veut pas dire l'approuver. Enfin, je ne réponds pas à la demande sociale (fût-elle ecclésiastique et pleine de bonnes intentions) : je dois dire ce que je trouve, ce que je comprends, pas ce qu'on a envie d'entendre à tel ou tel moment pour ou contre l'Église, en conformité avec ce qu'on pense du passé, autrement dit avec la « mémoire ».

Les conclusions auxquelles peut parvenir un historien sont souvent nuancées, incomplètes, prudentes. Surtout, elles ne sont pas gravées dans le marbre. Elles sont susceptibles d'être contestées, modifiées parfois sensiblement. Aussi ne peuvent-elles fonder, au nom de l'histoire, une démarche théologique de l'autorité ecclésiastique qui consacrerait, hors de son ordre, la position d'un comité

10. *D.C., op. cit.*, p. 283.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Olivier Chaline**

d'experts historiens. Ce caractère fondamentalement modifiable des conclusions des historiens me semble manquer dans la manière dont le document de la Commission théologique internationale envisage le rapport entre le « jugement historique » et le « jugement théologique »<sup>11</sup>. L'état de la science à un moment donné ne peut fonder un jugement théologique, sinon ce dernier prendrait le risque de se retrouver un jour dans l'état d'une maison perchée sur une falaise érodée par la mer. Il serait imprudent, même par volonté de se garder de toute apologétique déformante, de demander aux historiens plus qu'ils ne peuvent donner<sup>12</sup>.

Mais, si ceux-ci ne peuvent prétendre au moindre magistère dans la vie de l'Église ou de la cité, il ne serait peut-être pas totalement inutile aux responsables de l'une et de l'autre, de tenir compte des progrès de la recherche. La vérité rend libre et il ne faut pas en avoir peur. Tendre à la vérité historique est, certes modestement, un acte de libération de l'esprit qui devient plus à même d'apprécier, par la connaissance, ce qui relève des fantasmes, des erreurs et de la certitude dans l'idée que nous nous formons du passé. Il est important d'en prendre conscience quand reviennent inlassablement à la face de l'Église, malgré toutes les repentances et en dépit des travaux historiques, les mêmes accusations, sans la moindre originalité. Il est vraiment fâcheux qu'elles trouvent un écho à l'intérieur de l'Église, tant a parfois été acceptée l'argumentation des adversaires. La vérité historique n'est-elle pas la plus sûre apologétique ?

Bien des épisodes, plus ou moins flatteurs, de l'histoire de l'Église, sont à apprécier dans leur complexité. Le jugement qu'on peut alors porter sur eux se teinte de bien des nuances et on s'écarte très vite des idées reçues, aussi bien pieuses qu'antireligieuses. Pour peu

11. *D.C., op. cit.*, p. 284-285.

12. Rappelons à ce sujet les remarques de Jean-Paul II dans son discours du 31 octobre 1998 aux participants du symposium international sur l'étude de l'Inquisition, paroles citées par la Commission théologique internationale : « ...la première démarche consiste à interroger les historiens auxquels on ne demande pas un jugement de nature éthique qui dépasserait les limites de leur compétence, mais d'apporter une aide à la reconstruction la plus précise des événements, des usages, des mentalités d'alors, à la lumière du contexte historique de l'époque », *op. cit.*, p. 283. Ce recours qui ne peut que réjouir l'historien risque toutefois de le faire sortir involontairement de son champ de compétence si on donne une valeur définitive à une conclusion scientifique qu'il aura rendue.

---

## *La mémoire n'est pas l'histoire*

qu'il s'en donne la peine, le public, ecclésiastique et laïc, trouvera sur bien des questions sans cesse reposées (de l'Inquisition à Pie XII) des études solides, documentées, apportant des réponses, comblant les ornières, déplaçant des problématiques et énonçant aussi des interrogations et des ignorances. Il n'est pas défendu de se cultiver, même quand on est catholique. On parle beaucoup de « devoir de mémoire », il pourrait bien y avoir aussi dans l'Église la nécessité de s'instruire. On en apprécierait que mieux la puissance de renouvellement et d'espérance à l'œuvre dans le monde.

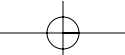
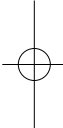
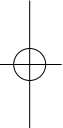
C'est justement à cause de ce renouvellement que chaque génération est seule et nue devant son siècle et le Créateur qui se fait connaître à elle. Du coup, deux notions méritent une sérieuse critique. D'abord, celle de génétique ou si on préfère de généalogie de la morale. Les idées, les actes, les attitudes, les situations ne se transmettent pas comme la couleur des yeux. Dès lors, demander pardon pour les fautes de nos pères n'est-ce pas porter un masque, le leur, comme des acteurs (des « hypocrites » au sens étymologique du terme), pour jouer un rôle qui n'est pas le nôtre. Le risque est de manquer le présent dans ce qu'il a pour nous de spécifique, de neuf et d'exigeant.

Ensuite, la notion d'un progrès moral dans l'histoire ne va pas de soi. En dépit d'efforts répétés pour « donner un sens » à l'histoire, qu'est-ce qui autoriserait pareille interprétation, chrétienne ou non, sinon des préjugés téléologiques et une risible suffisance ? Qui serions-nous pour avoir le droit de nous croire supérieurs à nos pères au point d'instruire leur procès et de dresser la liste, très idéologique, de leurs « crimes » ? Contre les usurpateurs du jugement dernier qui se croiraient déjà hors de l'histoire, elle pourrait bien reprendre du service la main qui écrivit sur le mur « Mané, tekel, pharés », signifiant à Balthazar que, dans son arrogance, il avait été trouvé léger.

Le temps de l'histoire se déroule entre l'ascension du Seigneur et son retour, mais l'accumulation des matins et des soirs n'y est pas en soi porteuse d'une croissance morale de l'humanité. Nous ne sommes pas plus proches du « dernier jour » que nos pères du premier siècle. Le jugement et la miséricorde sont là, ici et maintenant.

Ce jour de Pâques 2002.

Olivier Chaline, né en 1964. Ancien élève de l'École normale supérieure. Directeur de la rédaction de l'édition francophone de *Communio*.



Serge LANDES

## La force de la vérité

### Richesse de l'histoire, richesse de l'Église

Les demandes de pardon du Pape ne se comprennent que placées dans leur lumière centrale : elles sont une conséquence nécessaire – mais une parmi d'autres – de l'appel à la conversion radicale des chrétiens lancé par le Pape dans la perspective du grand Jubilé. La conversion ne scinde pas l'être humain, elle lui fait au contraire retrouver son essentielle unité : c'est donc la totalité qui doit être convertie en lui, y compris son rapport à l'histoire.

*Pourquoi l'audace quasi inouïe de ce regard rétrospectif sur l'histoire ?*

Ces démarches ne relèvent donc pas du *coup médiatique*, même si ce sont des prises de paroles publiques, assumées comme telles par une autorité parfaitement consciente de ce qu'elle bouscule. Leur fréquence<sup>1</sup> témoigne d'une claire option. Leur but n'est ni de faire macérer les chrétiens dans une culpabilité envahissante, ni, encore moins, de permettre à bon compte aux générations présentes de se défaire de leurs responsabilités d'aujourd'hui en accusant des générations antérieures qu'il serait d'autant plus facile de

1. Luigi ACCATOLI, dans son livre *Quand le Pape demande pardon*, paru en 1997, dénombrerait déjà plus de quatre-vingt-dix demandes de pardon.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Serge Landes**

condamner qu'elles ne disposent pas forcément de bons avocats. Accuser hier serait alors le moyen de détourner le regard des fautes d'aujourd'hui. Il ne saurait s'agir enfin de prétendre se substituer à Dieu dans le jugement moral des actes commis jadis, parfois en toute bonne conscience, et qui posent aujourd'hui un problème à qui, rétrospectivement, a du mal à reconnaître en eux des actes conformes à l'Évangile<sup>2</sup>.

Il s'agit pour l'Église de se confronter aussi à l'histoire, de méditer en vérité cette histoire qui est la sienne. Dans certains cas, le Pape a jugé que cette démarche de vérité devait passer par la pénitence et le fait d'assumer des fautes dont l'Église n'est pas coupable, mais dont elle croit devoir reconnaître qu'elles ont été celles de ses membres. Elle demande pardon à Dieu pour ce qui, dans une réflexion *a posteriori*, ne peut pas continuer à être avoué comme chrétien – cela eût-il été jadis peu ou prou reconnu ou avoué comme tel. La foi porte son regard sur toute son histoire, y compris sur ce qui déconcerte en elle, gêne ou peine. Si l'Église nourrit sa vitalité de son histoire et de la sainteté qui lui a fait surmonter les pires obstacles, comment ne se poserait-elle pas aussi le problème de ces actes, de ces moments ou institutions qui, aujourd'hui, sont l'objet d'une appréciation ou d'un soupçon critiques ? Au lieu d'une défense pied à pied, obstinément laudatrice de toutes les institutions passées de l'Église, l'intention du pape est d'inviter les chrétiens à s'en remettre d'abord et avant tout à la seule force de la vérité. Non pas abandonner l'historiographie de l'Église aux seules critiques et parfois à la pure malveillance de ses adversaires, mais en aborder tous les aspects et entrer en dialogue de bonne foi avec qui est de bonne foi. Cette démarche ne propose pas un regard désabusé ou une attitude autodestructrice : elle dit simplement qu'une conversion tournée avec optimisme vers l'avenir passe par l'abandon de ce qui,

2. Sur ce point, la Commission théologique internationale, dans son texte *Mémoire et réconciliation*, paru en 2000, fait un certain nombre de remarques initiales sur la différence entre responsabilité objective et responsabilité subjective, au § 5 « Discernement éthique ». Citons aussi, de Mgr Jean-Louis BRUGUÈS, *Pardoner à son frère*, conférence donnée à l'U.C.O. d'Angers le 14 novembre 2000, où le pardon est tout d'abord classiquement analysé en fonction de l'idée de responsabilité personnelle avant que l'interrogation ne se porte sur la possibilité d'autres formes de pardon, inédites ou encore inédicées.



---

*La force de la vérité*

avec une nouvelle prise de conscience, apparaîtrait clairement n'être pas évangélique.

*Estime des cultures et discernement historique*

On a trop peu aperçu le lien entre la confiance témoignée par Jean-Paul II aux cultures et ce regard à la fois riche de l'histoire de l'Église mais éventuellement autocritique – disons : qui ne se dérobe pas à l'examen.

Les médiations sociales et historiques forment et déforment individus et sociétés : ici, pratique idéologique de l'histoire et emprise totalitaire sur les esprits ; ailleurs, identification de la conscience nationale à une figure historiquement datée de l'État jusqu'à l'exclusivisme le plus étroit. Inutile d'énumérer. Partout, toujours, le présent se fait, à des degrés divers, suivant des modalités elles aussi diverses, de l'appropriation de l'histoire, ou de son rejet. La mémoire collective peut divaguer, devenir idéologique, passionnelle, superficiellement émotive, focalisée sur un choix d'objets trop restreint, voire quasi maladif, ou bien, tout à coup, être traversée d'oublis ou d'occultations qui sont autant de dénégations forcées. Nulle part enfin, nous ne sommes assurés que les bons ne s'affrontent qu'aux méchants, et il arrive, note saint Augustin<sup>3</sup> que les bons s'affrontent entre eux, à cause de la visée de biens différents qui les opposent : ce n'est qu'arrivés à la pleine perfection qu'ils sont assurés de ne plus s'affronter à d'autres bons.

Appeler les membres de l'Église à méditer son passé et, entre autres tâches, se confronter aussi à une interrogation sur des fautes, c'est tout d'abord constater de manière réaliste que ces membres de l'Église, s'ils contemplant dans l'histoire les trésors de sainteté qui lui ont été prodigués, ne peuvent toujours se contenter d'un silence embarrassé ou, parfois, d'autant plus gêné qu'inculte sur ce qui, à tort ou à raison, fait difficulté ou scandale aux yeux de leurs contemporains. Pour répondre à des objections, il faut se mettre tout d'abord à l'écoute d'une vérité assurée, et la confrontation critique est la voie la plus assurée pour y parvenir.

Cela ne peut prendre la tournure d'une sorte de jugement général des époques de l'histoire. Cela ne concerne pas non plus tous les actes concrets sur lesquels un conflit d'interprétation s'est élevé.

3. *Cité de Dieu*, XV, 5.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Serge Landes**

Les points qui sont mentionnés par le Pape touchent particulièrement aux droits de l'homme et de la vérité, et spécialement à l'abus de la force ou des moyens de contrainte au service de la vérité. *Tertio millennio adveniente* (§ 33 à 36) en donne une sorte de liste : ce qui a brisé l'unité des chrétiens, ce qui fut « des méthodes d'intolérance et même de violence dans le service de la vérité », ce qui fut le manque de discernement, voire le consentement à des violations graves des droits fondamentaux de la personne humaine, ou la participation à des formes d'injustice grave et de marginalisation sociale.

C'est dans la foi que l'Église, qui se nourrit du trésor d'une histoire de sainteté, de son histoire, médite aussi sur ce que furent des défaillances ou des fautes. Se reconnaître Église sainte faite de pécheurs conduit à assumer, en une supplique d'intercession dans la communion des saints, ce que l'on reconnaît comme fautif à la lumière de ce jugement rétrospectif qui ne prétend pas se substituer au jugement des personnes par Dieu, et qui, à vrai dire, ne permet pas de se prononcer au cas par cas.

**L'invitation faite aux historiens et leur silence***Témérité théologique ? Obstacle épistémologique ?*

Grandes sont les difficultés quand il est question de procéder à un jugement éthique portant sur des réalités historiques éloignées de nous<sup>4</sup>. L'historien se réfère à l'horizon des mentalités d'une époque, à un ensemble de conceptions et de représentations à partir desquels il lui est possible de procéder à une imputation de causalité, laquelle, en soi, est tout à fait distincte d'une imputation de responsabilité morale ; l'historien vise à établir des faits, des événements, à faire en sorte que son récit rende compte d'une causalité qui fut à l'œuvre et qui peut être établie par des éléments qui font preuve. Pas plus

4. Sur ce point, les textes du Pape sont mesurés et prudents. La Commission théologique internationale dans son document *Mémoire et réconciliation*, au § 4 « Jugement historique et jugement théologique », souligne la complexité des opérations qui peuvent conduire de l'investigation historique à l'évaluation théologique, c'est-à-dire, en fait, à l'appréciation théologique et morale de certains résultats de la recherche historique.

---

*La force de la vérité*

que l'historien, un théologien moraliste ne peut se sentir fondé à juger de la qualité morale de tel ou tel acte du passé : seul Dieu est juge ultime de la valeur subjective des actes. Toutefois, quand il se confronte aux principes directeurs de l'action qui furent proposés ou enseignés, le théologien moraliste peut se reconnaître fondé à juger autrement, en lui-même, de l'objectivité d'un acte passé parce qu'une réflexion présente plus poussée éclaire tout autrement le problème ou la difficulté tranchés autrefois en un autre sens.

Cela conduit à d'immenses difficultés. S'il est bien clair qu'il n'est pas question un instant de faire de la réécriture idéologique et qu'il est même dans l'intention initiale du Pape de faire tout le contraire (si les totalitarismes n'avouaient jamais leurs fautes, l'Église, elle, peut d'une certaine manière prendre sur elle les erreurs des siens), comment déterminer l'inacceptable sans être conduit par la nature même de l'objet historique à d'infinis débats sur les chaînes de conditionnement qui expliquent que tel acte, accompli et assumé en raison de principes et de doctrines alors constants, provoque en nous incompréhension, malaise ou désaveu rétrospectifs ? Même une démarche qui ne se proposerait que de cerner le monstrueusement inacceptable est embarrassée de l'inextricable enchevêtrement que produit la confrontation d'univers de pensée si différents qu'ils paraissent parfois sans communication. Des grandes généralités incontestables (qui ne condamnerait le principe de la traite ou de l'esclavage ?), l'on passe nécessairement, dans le domaine de l'histoire, aux particularités, puis aux singularités les plus exceptionnelles. Qui oserait se proclamer juste juge rétrospectif de la moralité d'actes que ce juge ne connaîtrait que par des documents partiels, sans possibilité pour lui d'accéder au for interne de l'accusé, et alors que ce juge aurait parfois déjà du mal à se représenter ce que pouvait être l'horizon social et historique à l'intérieur duquel l'accusé comprenait la possibilité de ses propres actes ? Comment des historiens frappés par la fragilité des résultats qu'ils établissent mais qu'ils savent susceptibles de réévaluations ultérieures, ne seraient-ils pas rétifs à voir leurs résultats confrontés à une appréciation théologique, examinés par des moralistes qui tenteraient de dire ce qui, dans l'océan des siècles passés, mérite à coup sûr, sans appel ultérieur possible, blâme ou désaveu définitif ? Comment s'assurer que les concepts qui permettent au présent de juger le passé (c'est-à-dire ce qu'il comprend du passé) ne seront pas eux aussi l'objet d'une critique qui en ruinera la pertinence ?

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Serge Landes*

Répondre à de telles questions nécessite, pour chaque « affaire » historique, une érudition et une réflexion des plus solides et la question est parfois ouverte de savoir si les conditions d'une appréciation fondée sont réunies. S'il est déjà parfois difficile à l'historien d'imputer une causalité singulière, de repérer des faits, comment admettre que le présent se pose en juge téméraire d'univers qu'il condamne parce qu'il ne les comprend plus du tout ?

Michel Foucault a-t-il été beaucoup lu par les présentes générations d'historiens ? En tous cas, à en juger par certaines réactions, prédomine chez ces professionnels un très intense sentiment de la relativité des critères de l'action ; en ce qui concerne la perspective historiographique prédominante, les esprits semblent plus prompts à insister sur le caractère situé, particularisé, unique de l'événement qu'à tenter de vastes synthèses. Telle semble être l'objection épistémologique : en se mêlant d'évaluer la recherche historique, les théologiens méconnaîtraient radicalement la spécificité des résultats obtenus par celle-ci : la communication entre historiens et théologiens serait même problématique, les uns et les autres ne parlant, au fond du compte, pas de la même chose.

Le souci de l'exactitude vérifiée et la crainte de l'anachronisme sont légitimes ; cependant, mal équilibrés, voire paralysants, ils risquent, comme aux plus beaux temps du positivisme historique, de conduire au mutisme. Les quasi-personnages (« peuples », « nations », « civilisations », « société », etc.) dont tous ceux<sup>5</sup> qui ont réfléchi à l'épistémologie historique montraient qu'ils sont nécessaires à tout récit historique peuvent-ils encore être de quelque usage intégralement fondé quand le souci de la précision semble conduire plus volontiers à la micro-histoire qu'à l'analyse des grandes structures ? Braudel ne cachait pas que le terme de capitalisme marchand, comme tout concept macro-historique, n'était qu'un modèle, parmi d'autres possibles, mais qui lui permettait de décrire un ensemble cohérent de phénomènes sur un nombre étendu de siècles, un peu à la façon dont un navire flotterait au fil du temps, sans cesse transformé, mais somme toute justement reconnaissable<sup>6</sup>. Le souci de

5. Songeons à Paul RICŒUR, *Temps et récit*, particulièrement tome I, deuxième partie, chapitre 3, « l'intentionnalité historique », et aussi à son ouvrage plus récent : *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*.

6. Fernand BRAUDEL, *Écrits sur l'histoire*, « Histoire et sciences sociales : la longue durée », page 71-72, coll. « Champs-Flammarion ».

---

## *La force de la vérité*

former des spécialistes efficaces du gouvernail, des voiles ou des techniques de la navigation ôte-t-il toute légitimité au désir que d'autres, capables de prendre du recul, aient l'audace de parler à nouveau de l'ensemble du navire ? L'exploitation plus étendue, renouvelée, d'archives parfois elles-mêmes encore plus étendues ne devrait-elle déboucher que sur un mouvement de spécialisation toujours accentuée, sans espoir que soient tentées des synthèses valides ?

### *Pour une théologie de l'histoire*

Qui, parmi les historiens, oserait aujourd'hui écrire comme Henri-Irénée Marrou, une *Théologie de l'histoire* ? En 1968, il ne se livrait certes pas à un providentialisme ou un eschatologisme sommaires. Il tournait plutôt son regard vers saint Augustin et la cité de Dieu, et il insistait sur l'inextricable mélange des deux cités. Dans son appréciation théologique de l'histoire, il ne se départissait pas de la prudence du jugement qui lui fut parfois reprochée, lorsque, réfléchissant au statut épistémologique de l'histoire, il ne lui accordait pas le statut de science, mais celui, à la fois fragile et réel, de connaissance<sup>7</sup>. Et, entre autres choses, il abordait sinon le problème tel qu'il est aujourd'hui formulé, du moins celui d'une appréciation critique de l'histoire de l'Église. S'interrogeant sur les méfaits de diverses formes de millénarismes, il qualifiait de « résolutions barbares » « la politique qui aboutit à la révocation de l'Édit de Nantes » « ou encore cette longue série des mesures légales prises contre les Juifs qui commence en Espagne avec le troisième concile de Tolède (589) »<sup>8</sup>. Nullement obsédé par une pression médiatique telle que celle que nous connaissons, nullement focalisé sur les polémiques, Henri-Irénée Marrou se proposait de méditer dans la foi toute l'histoire humaine. Aussi le péché avait-il large place dans cette

7. S'il en est besoin, que l'on se reporte à ses analyses de *De la connaissance historique*, spécialement chapitres 4, 5, 7 et 9. Signalons au passage que malgré toutes les plaisantes paillettes d'un foucauldisme et d'un relativisme d'apparat, *Comment on écrit l'histoire*, de Paul Veyne, ou d'autres ouvrages plus récents, ne modifient pas en substance le point d'équilibre de la juste appréciation du savoir historique auquel Marrou s'était arrêté en 1955.

8. Henri-Irénée MARROU, *Théologie de l'histoire*, 1968, Première partie, 11 « Les deux cités », p. 51.

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Serge Landes*

méditation. Prudente et mesurée dans ses conclusions, la tentative était audacieuse, assurée d'être fondée en droit même si elle savait qu'elle ne pouvait pas totalement aboutir. Ainsi, quand Marrou s'approprie la formule de Leopold von Ranke : « chaque époque est immédiatement reliée à Dieu »<sup>9</sup>, s'il lui fait dire, *de facto*, tout autre chose que son auteur, elle lui sert « à exprimer le rapport mystérieux qui s'y établit entre temps et éternité, disons mieux entre histoire et eschatologie ».

Aussi conscient que l'historien Marrou fût des limites imposées par les médiations documentaires à la connaissance historique, il mettait au premier plan de sa méditation la réalité historique de l'humanité. Laissons pour l'heure les thèses de la théologie de l'histoire développée par Henri-Irénée Marrou ; examinons la liaison continue chez lui entre travail historique et appréciation théologique de l'histoire. S'essayant à la théologie de l'histoire, il faisait fond sur des résultats généraux de l'histoire. Acte de foi caractéristique de l'historien, dont il avait si bien traité ailleurs<sup>10</sup> : l'historien fait confiance au témoin, au document, ou retire cette confiance, parce qu'il a des motifs ou des raisons de se défier. Paul Ricœur note, quand il analyse la « dimension testimoniale du document » : « Je ne vois pas qu'on puisse remonter au-delà de la triple déclaration du témoin : 1) J'y étais ; 2) Croyez-moi ; 3) Si vous ne me croyez pas, demandez à quelqu'un d'autre. »<sup>11</sup> Répondant à l'accusation de naïveté portée contre une conception réaliste du témoignage, son analyse consonne avec l'intuition directrice de Marrou : même si nous savons que certains événements resteront à tout jamais hors de la sphère de notre compréhension historique, même si nous mesurons parfois durement l'étroitesse des limites de notre documentation,

9. *Ibidem.* première partie, au chapitre 20 « Unmittelbar zu Gott », p. 82-83.

10. Sur l'emploi de ce vocabulaire, il n'y a ni méprise, ni confusion. Acte de connaissance, l'acte de foi de l'historien ne se confond pas avec le cas particulier de l'acte de foi religieux. Dans *De la connaissance historique*, chapitre 5 « Du document au passé », pages 128-129, éd. Points Seuil, traitant de « l'essence de la connaissance historique », « quand elle porte à plein sur son objet, c'est-à-dire sur toute la richesse de la réalité humaine », Henri-Irénée Marrou note : « elle repose en définitive sur un acte de foi : nous connaissons du passé ce que nous croyons vrai de ce que nous avons compris de ce que les documents ont conservé » (p. 128). Cet acte de confiance, indissociable d'un jugement réfléchi, est au cœur de la méthode historique.

11. Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 2000, p. 364.

---

*La force de la vérité*

nombre de faits historiques relèvent d'une connaissance fondée, qu'il nous est donc possible de prendre ensuite, en un second temps, comme objet d'une réflexion sur l'histoire.

On voit que si le dialogue appelé de ses vœux par le pape entre historiens et théologiens tend parfois chez les premiers à une attitude de pure et simple fin de non recevoir, cela tient peut-être aussi à la prédominance d'une attitude épistémologique. Mais, à force d'exactitude minutieuse, sera-t-il encore possible de porter le regard sur de vastes ensembles, et sur la totalité d'une histoire ? Avant d'être une perte pour la théologie, ce serait déjà une perte pour l'histoire.

*Sur le fil du rasoir*

Quand il s'agit de communiquer leur savoir à la société de leur temps, les historiens rencontrent des difficultés irritantes. L'air du temps médiatique impose des conditions sociales de réception du savoir historique qui, dans certains cas, font du vécu subjectif ou identitaire, de la vulgate ou de la mémoire vivante passionnelle la norme de dicibilité ou de publicité d'un travail qui est pourtant épistémologiquement fondé. Parfois, ne peut être produit dans l'espace public que ce qui est susceptible d'être l'objet d'une approbation sociale ; parfois, la norme du socialement intolérable connaît des variations déconcertantes selon les objets d'études envisagés. Il est des thèmes froids comme des marbres funéraires ; il en est où l'habilitation sociale à formuler un discours est un préalable nullement acquis, déjà gros de tous les orages, quand certains codes de communication ne sont pas respectés. Mais de telles difficultés ne sont pas nouvelles : l'affrontement des histoires nationales et politiques du XIX<sup>e</sup> siècle posait déjà de tels problèmes. Le XVIII<sup>e</sup> siècle, dans un autre domaine, n'avait pu pendant longtemps sortir du débat impossible sur les origines de la monarchie française, débat lourd de polémique politique alors brûlante, et devenu depuis, par le fait d'un autre rapport aux origines, sans enjeu polémique ou politique.

Certes aussi, il est légitime que les historiens, en tant que tels, ne veuillent pas assumer le rôle de ce qui deviendrait un magistère scientifique laïc de l'histoire : à leurs yeux, cette demande sociale apparaîtrait lourde d'un risque d'attitude idéologique où, sous prétexte d'approche scientifique de l'histoire, ce serait une vulgate socialement acceptable que l'historien serait requis de produire. Cependant, dans la même logique, les historiens aimeraient être plus écoutés, et plus sérieusement : grande est leur irritation de constater

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Serge Landes*

que, sur tel ou tel schéma bien ancré dans les mentalités, même des sommes de travaux historiques jugés convaincants par des spécialistes aux obédiences philosophiques ou confessionnelles fort diverses ne font pas bouger d'un pouce les représentations communes. Servitude de la démarche historique : les résultats qu'elle obtient, tangibles, réellement établis aux yeux des spécialistes, ne sont que plus lentement reçus par la société au sein de laquelle l'historien travaille, et à qui, malgré son éventuel isolement, il s'adresse plus ou moins. Il arrive qu'un résultat soit déjà corrigé par d'autres travaux avant même d'être diffusé dans la société. Cela justifie-t-il pour autant un pessimisme où l'historien renoncerait à communiquer ce qu'il a appris, parfois au terme d'une si étonnante patience ? Aussi restreint soit le public compétent à même de juger de la pertinence des travaux réalisés, n'est-il pas dans la logique d'une recherche de la vérité de tenter de la communiquer aussi largement que faire se peut ? La recherche historique ne serait-elle pas une passion injustifiable si son désir d'accéder à la vérité possible ne débouchait pas sur le désir de la communiquer à tout public de bonne foi ?

Aussi difficile que soit le dialogue entre historiens et théologiens sur certaines questions, il vaut la peine que l'effort en soit fait, pour dépasser une situation présente qui est plutôt, du côté des historiens, celle d'un attentisme circonspect. Que les spécialistes de telle ou telle période de l'histoire de l'Église s'expriment plus ! Et, s'ils devaient, à cause de leurs travaux, contester l'appréciation que telle autorité ecclésiastique a cru devoir faire de tel moment ou de telle institution, qu'ils le fassent avec courage. Il est de la nature du travail historique de provoquer parfois de tels revirements. Un débat animé par le souci de faire reconnaître la seule vérité serait préférable à une situation où se creuse l'écart entre une appréciation donnée par l'autorité et ce que croit devoir en penser, en conscience, tel historien qui estime parfois que l'autorité d'aujourd'hui juge bien vite, et peut-être bien imprudemment, d'actes dont elle ne mesure pas avec une connaissance historique assez précise les tenants et aboutissants.

**Unité de la conscience et acuité du regard**

En français, l'expression « purification de la mémoire » sonne mal. L'attitude juste serait plutôt caractérisée par un mouvement de perpétuelle conversion de la conscience historique chrétienne. Quel



---

*La force de la vérité*

regard porter sur l'histoire, y compris celle de l'Église ? La question se pose, ne serait-ce que parce qu'à la racine de la foi chrétienne, il y a la foi en l'incarnation de Dieu, à tel moment de l'histoire humaine. Cet événement, notre foi le place au centre de notre vie. Si nous confessons la vérité de la parole de Dieu, cela implique entre autres que nous pensons qu'il n'y aucune contradiction majeure entre ce que l'Église propose à notre foi et ce qu'une démarche historique sérieuse croit comprendre des origines chrétiennes. Sans une certaine base historique, de quelle foi parlerions-nous ?

Plutôt que de purification, il faudrait donc parler de conversion de la mémoire et de discernement. L'un de ses aspects jusqu'ici trop peu aperçu, c'est qu'en s'adressant en premier lieu à l'Église, l'appel du pape s'adresse indirectement à tous les hommes, à toutes les institutions ancrées dans l'histoire des hommes, pour qu'à l'image de l'effort de réflexion historique fait par les chrétiens, d'autres s'appliquent à des démarches analogues. Trop de nos contemporains, comme leurs prédécesseurs, se préoccupent peu d'une scientificité historique : ils exigent que leur mémoire personnelle et vivante soit confortée par les médias, et sont très choqués si les historiens battent en brèche cette image sensible où, bien souvent, se projettent les puissances de l'imaginaire. Entre vulgate médiatique de la mémoire immédiate, schémas militants ou obsessions mémorielles identitaires, travaux universitaires soumis à l'état des documents, à l'accès aux sources, voire aux aléas budgétaires, et dont la lisibilité dépend, ultimement, des conditions sociales de réception des travaux des historiens, l'affrontement ou l'incompréhension peuvent aller jusqu'à la cacophonie des discours la plus stérile qui rend tentante une attitude de quant-à-soi épistémologique, porté alors à n'aborder la diversité des situations historiques qu'à travers le souci d'une précision parfois très étroite. L'examen auquel sont invités les chrétiens pourrait, s'il était mieux compris et imité, aider à construire d'autres rapports présents à l'histoire. Certes, force est de reconnaître que l'espoir que cette démarche en entraînerait d'autres, symétriques de celle-ci, n'a pour l'instant été suivie que de peu d'effets ; tout au plus quelques démarches dans le contexte politique des anciens pays communistes. Fort peu du côté des Églises qui, face à l'Église catholique, auraient pu tenter une réponse symétrique. Mais le dire et le regretter n'amoindrit en rien l'amour de la vérité, seule force qui permette de poursuivre l'effort auquel nous invite le Pape.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Serge Landes**

Si, comme le croit le Pape, une confrontation entre histoire et théologie sur de pareils sujets doit avoir lieu, si un discernement parfois très délicat doit être mené, ils ne peuvent se faire que fort lentement sur certains dossiers, et sûrement pas en adoptant une attitude qui serait celle d'un unanimité médiatique de façade – attitude hypocrite qui ne recevrait comme salaire que le désaveu, plus ou moins rapide, apporté par des travaux ultérieurs plus sérieux.

Cette conversion et ce discernement visent en premier lieu la conscience individuelle du chrétien en tant qu'elle s'enracine dans des représentations historiques. Nous sommes pétris d'histoire et l'accès à Dieu passe par la médiation d'une historicité sainte, celle de l'Église (une depuis la création du monde, au sens où le dit Pascal, et dont l'histoire est, au niveau théologique, proprement celle de la vérité<sup>12</sup>); nécessairement, dans l'éducation et toutes les institutions sociales, dans la catéchèse, dans ce qui devrait être une apologétique historique réfléchie, la prise en compte de l'enracinement historique des différentes générations chrétiennes, l'appropriation de la réalité historique dans les mémoires vivantes font partie des médiations nécessaires.

L'appel réitéré du Pape est appel de prophète, parce qu'il fixe tout d'abord son regard sur Dieu. Constamment, l'existence chrétienne est un décentrement (le moi, l'individuel si présent dans nos sociétés, la figure transitoire des sociétés humaines sont appelés à perdre de vue leur désir autocentré, si volontiers étroitement narcissique) et un recentrement sur le Christ. Si nos chemins ne sont pas les chemins du Seigneur, si nos pensées ne sont pas ses pensées, c'est à sa suite que nous sommes requis d'aller, et combien qu'il nous en coûte. Aussi malaisé que soit éventuellement le chemin qui nous conduit à nous confronter à l'histoire de l'Église, et quand bien même il présente le risque de maladroitesses fausses pistes, il est la contrepartie obligée de la confiance que nous avons que cette histoire est un trésor.

Serge Landes, marié, quatre enfants. Enseigne la philosophie en classes préparatoires aux écoles supérieures de commerce, à Saint Jean de Passy, Paris. Rédacteur en chef de la rédaction francophone de *Communio*.

12. Cf. *Pensées*, éd. Lafuma, § 776.

Yves BRULEY

## Pie XII réduit au silence

LEUR première rencontre avait été très prometteuse. Sitôt inventé, le cinéma s'était intéressé à la papauté, et l'un des premiers films réalisés montrait la célèbre scène de *Servitude et grandeur militaires*, dans laquelle Napoléon et Pie VII s'affrontent à armes inégales. Alfred de Vigny avait représenté le bénédictin devenu pape écrasé sous les paroles de l'artilleur devenu empereur, et ne répondant à l'indigne algarade que par ces deux mots murmurés : *commediante... tragediante...* Il n'avait pas besoin d'en dire plus : tout le monde savait le combat séculaire de la papauté contre la puissance croissante des États laïques. En 1804, Pie VII avait accepté de bénir le couronnement de Napoléon, dans l'espoir – vain – d'obtenir quelques avantages pour la liberté de l'Église. Puis Rome avait été occupée, le pape fait prisonnier et le Vatican déménagé jusqu'à Paris au nom des idées modernes. Mais au final, c'est bien le pontife qui avait remporté la bataille contre le dictateur. Et le réalisateur de ce court métrage avait bien compris tout l'intérêt dramatique de cette scène aussi suggestive que fictive : montrer un quasi-silence opposé aux menaces, le faible potentiellement victorieux du fort. Le pontife refusa, tant qu'il put, de devenir le « grand aumônier » du nouvel Empire d'Occident. Mais c'est un miracle qui le sauva : la défaite de la Grande Armée dans la campagne enneigée de Russie. En définitive, Pie VII eut la gloire d'avoir résisté au « caprice de la tyrannie », comme disait Chateaubriand. Mais que se serait-il passé si l'Empereur était revenu victorieux de Moscou en

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Yves Bruley**

1812? La papauté aurait connu une défaite de plus face aux puissances temporelles, après l'Attentat d'Anagni (1303) qui mit fin à la théocratie, ou le sac de Rome de 1527 qui précipita la fin de la Chrétienté.

Plusieurs guerres chaudes et une guerre froide plus tard, la papauté a changé. Le cinéma aussi. En 1968, le film *Les souliers de saint Pierre* montre le destin fictif d'un archevêque catholique russe, joué par un Anthony Quinn inattendu. Libéré du goulag sur l'ordre d'un improbable Premier Secrétaire du PCUS (mis en scène avec beaucoup de bienveillance), il se réfugie à Rome, est créé cardinal et, le pape ayant trépassé, est aussitôt élu au trône de saint Pierre ! Il tente alors une médiation entre l'URSS et la Chine populaire, pour sauver le monde d'une guerre nucléaire, et en tire la conclusion que pour espérer garder une place dans le monde moderne, la papauté doit... vendre d'urgence toutes ses richesses. À Hollywood comme ailleurs, chaque époque a ses obsessions. Il faut dire que Paul VI venait de vendre sa tiare à des Américains. À l'époque, on vivait dans la certitude que l'Église, complice de la bourgeoisie, n'avait pas fait assez pour les ouvriers dans le passé, et que la papauté pouvait faire bien plus pour les pauvres dans l'avenir, à condition de sacrifier ses trésors. Mais ce qui passait alors pour une évidence historique n'a pas survécu. Les historiens ont fini par rééquilibrer le point de vue sur l'action sociale des catholiques, et cette culpabilisation-là est passée de mode juste à temps pour qu'aucune repentance sur les péchés de l'Église à l'égard de la classe ouvrière ne soit envisagée.

Plus tard, dans *Le Parrain III*, Francis Ford Coppola met en scène l'élection puis l'assassinat de Jean-Paul I<sup>er</sup> sur l'ordre de politiciens véreux menacés par un pape trop honnête. La « démonstration » de la collusion entre le Vatican et les milieux d'affaires était tellement appuyée qu'elle paraît avoir moins profondément marqué l'opinion que la musique du film.

Entre-temps, ne l'oublions pas, *Quo Vadis?* avait montré saint Pierre prêchant dans la Rome de Néron, sous les yeux d'un consul romain, qui se convertit. Heureux temps du péplum, où il arrivait que les méchants devinssent bons !

Tel n'est pas le cas dans le dernier film de Constantin Costa-Gavras. Les méchants restent méchants, les bons restent bons et se bonifient à mesure que la méchanceté des méchants apparaît plus irrémédiable. Comme dans les autres films cités, la papauté est confrontée à la force tyrannique. Mais cette fois, les rôles ont

---

*Pie XII réduit au silence*

changé : elle n'est plus victime, elle se fait complice. On ne lui fait pas une gloire d'être faible et de résister héroïquement aux forts ; on refuse d'admettre qu'elle soit faible alors qu'on la voudrait plus forte que les forts. À tel point qu'on finit par y perdre son latin : finalement, que reproche-t-on à la papauté ? D'avoir été faible ? De n'être pas assez forte ? De n'avoir pas utilisé sa force ? D'où un premier abîme de perplexité devant un curieux paradoxe. Il est singulier de voir des partisans d'une privatisation de la religion, réduite, selon le principe libéral, à la sphère privée et écartée de la vie publique des États, répandre des accusations – et surtout des accusations captieuses – contre le manque d'ampleur du discours pontifical. Quoiqu'il en soit, pour Costa-Gavras, il ne fait aucun doute que la papauté est du côté des riches et des puissants, des indifférents et des mangeurs d'écrevisses. Elle vit à l'abri dans une sorte de palais qui parvient à réunir tout le kitsch des grands hôtels pour capitalistes et toute la prétention des résidences pour dictateurs staliniens. Elle paraît avoir tous les attributs de la force et de la puissance. Or, elle n'en a pas usé pour mettre fin à la Shoah. La papauté est donc complice du persécuteur. Syllogisme ou sophisme ?

Il est urgent de reconstruire le débat, et seule une analyse historique rigoureuse peut le permettre. Il n'est pas question de récapituler ici toutes les argumentations, mais simplement de rappeler les grandes lignes de nos connaissances historiques – par nature provisoires – sur les rapports entre Pie XII et l'Allemagne nazie<sup>1</sup>.

Eugenio Pacelli est dans l'entre-deux-guerres le diplomate pontifical qui connaît le mieux les relations internationales. Après avoir coordonné les actions philanthropiques du Saint-Siège pendant la Grande Guerre, il a été nonce à Munich puis à Berlin, de 1917 à 1929. Il connaît et apprécie l'Allemagne. Mais cette Allemagne de Pacelli n'est pas celle du parti nazi, qui arrive au pouvoir en 1933. On a calculé que sur quarante-quatre discours prononcés pendant

1. L'auteur n'a pas ici la prétention d'égaliser les excellentes synthèses données par Jean-Marie MAYEUR dans le tome XII d'*Histoire du christianisme* (Desclée, p. 320-334) et Yves-Marie HILAIRE dans son *Histoire de la papauté* (Tallandier, 1996). Il renvoie au remarquable dossier « Pie XII, pape de Hitler ? », d'*Histoire du christianisme magazine*, numéro 7, mai 2001, et à l'article de Jean-Yves RIOU, « les trois tentations de Costa-Gavras » dans le numéro 9 (mars 2002) du même magazine. On rappelle que le R. P. Pierre BLET a cité les documents pontificaux les plus saillants dans son ouvrage *Pie XII et la Seconde Guerre mondiale d'après les archives du Vatican*, Perrin, 1997.

**DOSSIER** 

---

 **Yves Bruley**

ses deux nonciatures allemandes, quarante dénonçaient un aspect ou un autre de l'idéologie nazie<sup>2</sup>. Arithmétique un peu pénible, à vrai dire, car la position d'hostilité de Pacelli à l'égard de l'idéologie nazie n'a absolument rien d'original : c'est la position du Saint-Siège, qui a constamment dénoncé – spécialement dans l'entre-deux-guerres – les idéologies qui impliquent un culte idolâtrique et néo-païen de l'État, de la nation ou de la race. Ces condamnations des nationalismes ne sont d'ailleurs que le prolongement du discours déjà ancien de la papauté contre les dérives de l'État moderne et les menaces qu'il fait peser sur la foi chrétienne, donc sur le bien de l'humanité.

On a très justement rappelé que la carte de l'Allemagne qui vote en majorité pour le parti d'Adolf Hitler aux élections législatives en 1932 est très exactement le négatif de la carte de l'Allemagne catholique<sup>3</sup>. Pourquoi, alors, avoir signé un concordat avec le gouvernement d'Hitler dès 1933 ? Les préoccupations du pape Pie XI et de son secrétaire d'État Pacelli ne sont pas différentes en Allemagne qu'ailleurs. L'Église se place sur le terrain du droit pour obtenir des garanties juridiques dans les États qui menacent le plus sa liberté : libre exercice du culte, nomination des évêques, existence des congrégations catholiques, des écoles, des mouvements de jeunesse, tout ce qui permet à la religion de ne pas tomber sous la domination de l'État. Dès 1919, Benoît XV avait cherché à négocier un concordat avec la Russie des Bolcheviks ; au début des années trente, avec le durcissement de la tyrannie soviétique, on se rend bien compte du prix de l'échec des négociations. Pie XI a conclu un concordat avec l'Italie de Mussolini en 1929. En face du nouveau pouvoir dictatorial en Allemagne, dont l'idéologie est explicitement anti-chrétienne, ces garanties sont vitales. C'est parce qu'on ne se fait aucune illusion au Vatican sur le régime d'Hitler qu'on négocie un concordat. Cette base juridique permettra de préserver certaines institutions catholiques allemandes, même si les violations du concordat seront très nombreuses.

2. Rabbin David DALIN, « Pie XII et les juifs », article publié dans *The Weekly Standard Magazine* en 2001, repris et traduit dans *La Documentation catholique*, n° 2266, 17 mars 2002, p. 289 et s.

3. Saisissant parallèle publié dans le numéro 7 d'*Histoire du christianisme magazine* et opportunément repris par *Le Figaro* du 26 février 2002.

---

*Pie XII réduit au silence*

Après plusieurs années de tensions croissantes, l'encyclique *Mit Brennender Sorge*, diffusée clandestinement et lue dans toutes les églises d'Allemagne le 21 mars 1937, quelques jours après l'encyclique contre le communisme, récapitule la condamnation du nazisme par la papauté. Pacelli en est le principal auteur. Une lourde répression s'abat sur le clergé allemand. Dans le film de Costa-Gavras, on ne voit pas les centaines de prêtres déportés pour avoir diffusé la parole du pape. En revanche, le spectateur est informé des efforts de la hiérarchie catholique en faveur des handicapés mentaux, ce qui permet au cinéaste d'accentuer le contraste entre cette intervention vigoureuse et l'inertie présumée à l'égard des juifs. Mais le procédé est fallacieux, car hélas ! la défense des handicapés ne fut pas si efficace qu'il le dit pour les besoins de sa thèse, et l'extermination fut poursuivie pendant la guerre.

Élu pape le 2 mars 1939, Pie XII choisit pour secrétaire d'État le cardinal Maglione, ancien nonce à Paris où il est connu pour ses opinions démocratiques. Est-ce vraiment cet homme qui a inspiré le personnage du « cardinal » (on n'a pas osé lui donner son nom) dans le film de Costa-Gavras ? Le talent du comédien Michel Duchaussoy est d'ailleurs sous-employé, puisque le « cardinal » ne connaît d'autre attitude que l'indifférence à l'égard du drame qui se joue et la colère contre ceux qui s'en préoccupent. Peut-on par un tel simplisme prétendre évoquer la diplomatie vaticane connue pour sa subtilité, et à ce point lui enlever son humanité même ? Une institution est forcément désincarnée ; l'homme cesse d'être homme lorsqu'il est appelé à une fonction hiérarchique ; le vrai héros est forcément rebelle à sa hiérarchie : tel paraît être la psychologie fondamentale du cinéaste, dont la vision du monde, album jauni des clichés les plus défraîchis, semble n'avoir rien appris ni rien oublié depuis les années soixante.

Au printemps 1940, alors que la guerre a éclaté et que la Pologne a été écrasée par la coalition des deux totalitarismes dénoncés par Pie XI en 1937, Pie XII transmet secrètement aux démocraties occidentales des informations sur l'imminence de l'invasion allemande, qui lui viennent de l'opposition allemande. L'ambassadeur français à Rome écrit : « Pas la moindre trace de naziphilie au Vatican : Hitler est vraiment considéré comme l'ennemi de la civilisation chrétienne. <sup>4</sup> »

4. Cité par Yves-Marie HILAIRE dans *Histoire du christianisme magazine*, n° 7, p. 88-89.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Yves Bruley**

Et lorsque le pape adresse un message de sympathie aux souverains belge, hollandais et luxembourgeois en mai 1940, Mussolini menace de « liquider une fois pour toute la papauté ». Le règlement de la Question romaine, accepté par Pie XI en 1929 soixante ans après le fait accompli, laisse apparaître ses limites en cette circonstance. Enclavée dans le royaume d'Italie depuis le 20 septembre 1870, la papauté est en résidence surveillée. En 1943, les Allemands sont aux portes du Vatican.

En 1941, l'Allemagne se retourne contre l'URSS, son alliée d'hier, et fait mine d'espérer que le Saint-Siège soutiendra la « croisade » anti-bolchevik. La réponse du Vatican est claire. Qu'« un diable chasse l'autre » ne peut changer la position du pape, explique Mgr Tardini aux représentants de l'Allemagne et de l'Italie. Il serait difficile de condamner les « horreurs » du communisme en oubliant « les aberrations et les persécutions du nazisme. » Et le prélat ajoute : « Le nazisme a mené et continue à mener une véritable persécution contre l'Église. Par conséquent, la croix gammée n'est pas précisément celle de la croisade. » La phrase de Mgr Tardini n'a pas été reprise dans le scénario de Costa-Gavras. Mais l'affiche du film, en associant les croix réputées complices, donne une victoire posthume à Hitler, qui avait échoué de son vivant à embrigader l'Église sous la bannière de la croix gammée.

Le diplomate français Léon Bérard rapporte le 21 août 1941 ce propos de Pie XII : « Je redoute plus Hitler que Staline. » Et en effet, le pape fait connaître secrètement aux évêques américains qu'il n'est pas opposé aux aides financières apportées aux Soviétiques. Pourtant, il ne faut pas s'y tromper, Pie XII n'a aucune illusion à l'égard de l'URSS. Le pape ne partage pas l'analyse des Anglais et des Américains, qui pensent que les Soviétiques peuvent changer : Rome est plus que jamais inquiète pour l'après-guerre et craint une domination communiste en Europe de l'Est. Le pape redoute un écroulement général d'une Allemagne vaincue par les Alliés, qui créerait un vide dangereux en Europe centrale. C'est là un point essentiel. En 1943 et 1944, alors que l'Axe a échoué en Russie, la chute du régime nazi devient prévisible, et Rome table sur un changement de gouvernement en Allemagne. Le renversement d'Hitler permettrait soit une paix de compromis, soit un renversement d'alliance des Occidentaux contre l'URSS. Rien de tel ne se produira. À la fin de la guerre, l'emprise soviétique progressera, et avec elles les persécutions. À aucun moment et en aucune façon Pie XII



---

*Pie XII réduit au silence*

n'aura été l'allié d'Hitler contre la Russie de Staline et il faut beaucoup de mauvaise foi pour reprendre encore aujourd'hui ce vieux refrain composé par la propagande communiste de l'après-guerre. L'idée de Pie XII est d'espérer dans une « autre Allemagne » avec laquelle il serait possible de reconstruire une Europe équilibrée et non-communiste à la fin de la guerre.

L'argument du film de Costa-Gavras, selon lequel Pie XII a gardé le silence sur la Shoah par crainte des rouges et par collusion avec les bruns ne résiste pas à l'analyse. Pas plus, d'ailleurs, que le « silence » lui-même. À force de le présenter comme une évidence, on a fini par créer une véritable légende. Pour que son scénario soit démonstratif, Costa-Gavras ne recule pas devant les manipulations. Le cas du message de Noël 1942 est l'exemple le plus grave. Puisqu'il faut illustrer le silence, le message sera coupé. Le spectateur ne saura donc pas que le pape y évoquait « les centaines de milliers de personnes qui, sans aucune faute de leur part, pour le seul fait de leur nationalité ou de leur origine ethnique, ont été vouées à la mort ou à une progressive extinction. » Le *New York Times* commente : ce sont des « paroles claires pour défendre les juifs. » Pour les Nazis, le pape se fait « le porte-parole des juifs, criminels de guerre ». La diffusion du message de Noël en Allemagne est considérée comme un crime contre l'État : certains le paieront cher. Pie XII écrit le 30 avril 1943 à Mgr de Preysing, évêque de Berlin : « Dans notre message de Noël, nous avons dit un mot de ce qui se fait actuellement contre les non-aryens dans les territoires soumis à l'autorité allemande. Ce fut court, mais cela a été bien compris. » Le « silence » a été rompu deux autres fois : dès Noël 1940, le pape encourageait « l'aide morale et spirituelle » apportée par l'Église aux réfugiés, « spécialement parmi les non-aryens » ; et encore le 2 juin 1943, il dénonçait les « mesures d'extermination » qui les frappent « à cause de leur nationalité ou de leur race ».

Pourquoi n'y a-t-il pas eu d'autre dénonciation officielle de l'extermination des juifs, accusant nommément les coupables ? Pie XII a répondu ouvertement à cette question le 2 juin 1943 devant le Sacré-Collège : « Toute parole (...) toute allusion publique devraient, de Notre part, être sérieusement pesées et mesurées, dans l'intérêt même de ceux qui souffrent, pour ne pas rendre leur situation encore plus grave et insupportable. » À cette date, il a reçu des rapports précis sur la Shoah, mais le cours de la guerre a changé : l'Allemagne va perdre, et l'on cherche, à Rome, à faire basculer

**DOSSIER** 

---

 **Yves Bruley**

l'Italie dans le camp allié. On peut disserter à l'infini sur ce qu'il fallait dire ou ne pas dire, sur la crainte des représailles et d'une persécution redoublée et élargie, mises en balance avec une déclaration fracassante « pour l'histoire ». Mais de cette hésitation, de ce drame intérieur qu'a connu Pie XII et qui est attesté par tant de documents, rien n'est dit dans le film de Costa-Gavras. Le cinéaste aurait pu réaliser un vrai film montrant les hésitations du pape entre deux attitudes possibles, mais il n'a pas vu tout l'intérêt dramatique que son œuvre aurait pu y gagner ; il n'y fait même pas allusion. Son pape ne connaît pas de dilemme, il est enfermé dans son silence. Ce pape-là n'est pas Pie XII. C'est un personnage de roman. En coupant le message de Noël 1942, Costa-Gavras a commis une faute lourde ; en composant un pape à sa convenance, il est passé tout simplement à côté de son sujet.

Il y a donc bien deux films en un : le premier est un film historique poignant et incontestable sur la Shoah et la figure de Kurt Gerstein ; le second est une fiction sur le thème de l'indifférence, imposée à des personnages historiques (le pape) ou fictifs (le jeune jésuite) façonnés pour le service d'un sophisme.

La manipulation des faits est flagrante encore dans le cas des événements survenus lors de la rafle de mille juifs de Rome en 1943. Le rôle décisif du pape pour interrompre les déportations massives de juifs romains est pourtant bien connu ; les recherches historiques menées depuis plusieurs décennies sur ce sujet ont renversé le bel échafaudage du *Vicaire* de Hochhuth. Et pourtant, Costa-Gavras s'en tient là, comme sur tous les juifs sauvés grâce à l'intervention des évêques, nonces, prêtres, religieux ou laïcs catholiques dans toute l'Europe. C'est pour ne pas compromettre leur action, là où elle était possible, que le pape préférerait éviter les dénonciations bruyantes. Mais pour Costa-Gavras, l'histoire n'est faite que de paroles ; elle ignore les actes. Il est de ceux pour qui la politique, trop institutionnelle, n'est plus rien : seule compte l'aptitude à communiquer.

Le moins que l'on puisse dire est que tel n'était pas le sentiment des juifs après la guerre, qui furent nombreux à louer l'attitude de la papauté et à l'en remercier très explicitement et très chaleureusement<sup>5</sup>. Comment, alors, la « légende noire » de Pie XII a-t-elle pu

5. Qu'on se reporte à l'article déjà cité du Rabbin David DALIN, publié dans *La Documentation Catholique*, et qui cite des textes nombreux et peu connus.

---

*Pie XII réduit au silence*

être accréditée à ce point dans l'opinion ? Le tournant se situe clairement pendant les années soixante, ce qui oblige à une réflexion sur cette décennie et sur les rapports entre l'Église et sa propre histoire depuis cette époque.

Le temps est alors à la contestation de toutes les autorités. Au sein du catholicisme, la hiérarchie et tout particulièrement le magistère pontifical dans sa définition traditionnelle, connaissent une crise profonde. L'image de ce qu'était la papauté du temps de Pie XII tend à se brouiller et crée un terreau favorable dans lequel se développent les attaques contre le pape Pacelli. On juge désormais la papauté d'hier avec des critères nouveaux : plutôt que l'exercice de son magistère à l'usage du monde catholique – magistère assimilé désormais à l'autoritarisme, à la centralisation, à une ecclésiologie hostile au pluralisme –, on attend du pape des paroles lancées à toute l'humanité. La conception institutionnelle et diplomatique de la papauté ne paraît plus fondée, et l'on imagine que l'institution nuit à la parole prophétique du successeur de Pierre, au lieu de lui donner son fondement. La papauté, ou l'image qu'on s'en fait, a rapidement évolué, et il y a une part d'anachronisme dans les reproches faits à Pie XII. L'anachronisme n'est pas un péché véniel pour l'historien ; mais cette démarche méthodologiquement fautive n'est pas non plus sans danger pour l'Église. Il faudra bien un jour se demander si, dans son approche récente de sa propre histoire, l'Église ne tombe pas elle-même dans ce travers méthodologique. Le rapport officiel de mars 2000, *Mémoire et réconciliation : l'Église et les fautes du passé*, a beau appeler, de manière presque incantatoire, à « une démarche historique rigoureuse » et à « une reconstitution scientifique patiente et honnête »<sup>6</sup>, n'incite-t-il pas à appliquer des critères d'aujourd'hui pour établir un « jugement historique » ? La méthode historique peut-elle servir à rendre orgueilleusement un « jugement », alors que la connaissance historique est sans cesse changeante ?

On le voit bien : les fautes que les chrétiens se reprochaient collectivement il y a quelques décennies, notamment concernant la classe ouvrière et la collusion de l'Église avec la bourgeoisie, ne sont plus de mise aujourd'hui, grâce aux progrès de la connaissance historique. Qu'en sera-t-il demain pour d'autres sujets, et notamment sur la Seconde Guerre mondiale ? Une génération peut venir, qui ferait

6. Version française éditée au Cerf, 2000, p. 55.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Yves Bruley**

le rapprochement entre l'écllosion des totalitarismes au xx<sup>e</sup> et les dénonciations prophétiques des dangers de la modernité politique par les papes du xix<sup>e</sup> siècle. Les malheurs infligés par les totalitarismes ne sont-ils pas déjà, tout entiers, dans les mises en garde d'un texte si radical, si décrié et si anti-moderne que le *Syllabus* ? Souvent l'histoire varie ; elle se satisfait mal d'un jugement qui fige sa connaissance du passé à un moment précis.

En réfléchissant sur « les fautes du passé », l'Église a parfois conçu l'étrange tentation d'une « purification de la mémoire » : « La mémoire de la division et de l'opposition est purifiée et remplacée par une mémoire réconciliée »<sup>7</sup>, disait-on en l'an 2000. La multiplication des attaques contre Pie XII et l'Église pendant la guerre ne rend-elle pas aujourd'hui cette aspiration un peu naïve ? Quel sens peut avoir cette « nouvelle mémoire »<sup>8</sup>, alors que la figure honnie de Pie XII est instrumentalisée par une fraction du catholicisme ? Est-il si urgent de tourner la page des erreurs supposées de nos prédécesseurs, alors qu'il y a encore tant à faire sur le terrain historique, pour tordre le coup aux légendes et aux manipulations ? L'histoire n'est pas un lest qui empêcherait l'Église des temps nouveaux de s'envoler : un jour on nous la décrit irrémédiablement souillée par le péché et le « silence », un autre sa part de grandeur sera mise en pleine lumière.

Il y a deux cents ans presque jour pour jour, le jeune Chateaubriand appelait à réévaluer l'apport du christianisme à la civilisation, et sonnait la fin d'une Révolution qui avait voulu couper certains ponts avec l'histoire : ce qu'hier on appelait « obscurantisme » devenait « les beautés de la religion chrétienne ». Il publiait le *Génie du christianisme* « au milieu des débris de nos temples » : « les voies de l'avenir furent préparés, et des espérances presque éteintes se ranimèrent ».

Yves Bruley, né en 1969, est agrégé d'histoire et pensionnaire de la Fondation Thiers (Institut de France). Il enseigne l'histoire contemporaine à l'Université de Paris-IV-Sorbonne.

7. *Ibidem*, p. 67.

8. *Ibidem*, p. 72.

*Communio, n° XXVII, 3 – mai-juin 2002*

Édouard HUSSON

*« Notre objectif ultime est l'extirpation de toute la chrétienté »*

## La Gestapo face au Vatican

### **La Gestapo, absente des considérations sur l'action de Pie XII pendant la Seconde Guerre mondiale**

Un des aspects les plus curieux du débat sur le rôle du Vatican pendant la Seconde Guerre mondiale, réactivé par le film *Amen*, réside dans l'incapacité de la plupart des critiques de Pie XII à saisir la réalité d'une Europe en guerre sur laquelle le *Sicherheitsdienst* (service de sécurité de la SS) et la Gestapo avaient étendu leur influence aussi loin qu'ils le pouvaient.

Sous l'impulsion de Heinrich Himmler et Reinhard Heydrich (puis d'Ernst Kaltenbrunner, à partir de la fin 1942), l'appareil de surveillance et de répression du III<sup>e</sup> Reich faisait régner la terreur dans toute l'Europe occupée et tâchait d'intimider, autant que possible, les pays neutres<sup>1</sup>. Le complexe policier SD-Gestapo, réuni en 1939 sous l'appellation RSHA (Reichssicherheitshauptamt ou Bureau Central de la Sécurité du Reich) sous la direction de Reinhard Heydrich, était d'autant plus efficace et redoutable qu'au moins depuis 1936 plus rien ne venait entraver son fonctionnement :

1. Pour tout ce qui concerne l'histoire du SD et de la Gestapo (si l'on veut être plus exact, on parlera de la Sipo ou Sicherheitspolizei, police de sécurité du Reich, qui comprenait entre autres services la Gestapo, police secrète de l'État), on se référera à George C. BROWDER, *Foundations of the Nazi Police State : The Formation of Sipo and SD*, Lexington, 1990.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Édouard Husson**

Himmler avait obtenu de Hitler que la police politique ne soit plus subordonnée au ministère de l'Intérieur ; les hommes du RSHA n'étaient en rien tenus de respecter les procédures juridiques d'un État de droit, en particulier en matière d'arrestation, de détention et de condamnation d'un individu ; enfin, l'appareil dirigé par Heydrich évitait, autant que possible, la bureaucratie : ses agents disposaient sur le terrain d'une grande liberté d'initiative et les décisions étaient le plus souvent prises par des contacts téléphoniques ou télégraphiques directs entre la centrale berlinoise et les antennes locales. Beaucoup de témoins de cette époque ont insisté sur ce qu'il y avait de plus angoissant dans le fonctionnement de la Gestapo ou du SD : la rapidité de ses interventions, comparée à celles de l'administration d'occupation ou de la Wehrmacht.

Vu sous cet angle, il est parfaitement naïf de croire qu'un message public de dénonciation totalement explicite, par Pie XII, de la persécution des Juifs aurait eu une quelconque efficacité<sup>2</sup>. Le cas de la déclaration des évêques hollandais contre la déportation des Juifs, en juillet 1942, est particulièrement significatif : la Gestapo viola immédiatement l'immunité des établissements religieux pour déporter les Juifs qui s'y étaient réfugiés. Pie XII savait que toute attaque verbale trop frontale aurait immédiatement réduit à néant les efforts déployés par les nonces, les évêques, les prêtres et les religieux ainsi que les laïcs, sur le terrain. Au contraire, en gardant un silence qui lui pesait énormément, le pape permettait à l'Église catholique d'exploiter ce qui était la seule faiblesse de l'appareil de répression nazi et l'envers de son efficacité : le faible nombre des agents de la police politique - condition d'un fonctionnement non bureaucratique - et leur incapacité, malgré l'activisme de Heydrich et Himmler, à être présents partout. Pie XII savait que la possibilité de sauver les victimes potentielles du III<sup>e</sup> Reich, en particulier les Juifs, reposait sur un équilibre précaire : il fallait tout faire pour préserver l'immunité des établissements religieux et la maigre liberté d'action des catholiques, au plan local, en attendant l'arrivée des Alliés. C'était possible parce que le régime nazi avait remis l'heure du règlement de compte avec le catholicisme à la période qui suivrait « la victoire », mais on sentait suffisamment l'agressivité du III<sup>e</sup> Reich envers le catholicisme pour ne pas commettre de geste inconsidéré.

2. Pour ce qui suit, on se reportera au bon dossier consacré par la revue *Histoire du christianisme* au film *Amen* (n° 9, mars 2002).

---

## *La Gestapo face au Vatican*

Dans son message de Noël 1942, le souverain pontife fit une allusion au processus d'extermination des Juifs, parlant des « centaines de milliers de personnes qui, sans aucune faute de leur part, et parfois pour le seul fait de leur nationalité ou de leur race, ont été vouées à la mort ou à une extermination progressive ». Nos modernes censeurs se moquent de ce qu'ils jugent être une allusion bien peu explicite et, disent-ils, timorée. Costa-Gavras, le réalisateur d'*Amen*, l'a même écartée, comme insignifiante, alors qu'il prétend donner connaissance au spectateur du message en question. Outre le fait que la déclaration des Alliés du 17 décembre 1942 sur les droits de l'homme était bien moins précise en ce qui concernait le sort des Juifs que la déclaration du pape une semaine plus tard<sup>3</sup>, on se permettra de rappeler que le Sicherheitsdienst comprit parfaitement le message de Pie XII et accusa ce dernier, dans un rapport écrit quelques jours plus tard, de se faire « le porte-parole des Juifs, criminels de guerre »<sup>4</sup>. Aux yeux de l'appareil de répression nazie, il ne faisait aucun doute que le pape et l'Église catholique étaient les ennemis de l'Allemagne et qu'un affrontement sans merci était encore à venir.

### **Heydrich et le catholicisme**

Reinhard Heydrich<sup>5</sup> l'avait clairement fait comprendre dès 1935 dans l'un des rares textes qu'ait laissés cet homme qui divulguait peu ses pensées : intitulé « Les métamorphoses de notre combat », (*Wandlungen unseres Kampfes*), il identifie deux grandes menaces pour l'Allemagne : le judaïsme et le catholicisme. Aux yeux du chef de la Gestapo, les catholiques sont aussi dangereux que « les Juifs » parce que leur combat est également invisible, dissimulé, sournois. Les catholiques, explique-t-il, « ne combattent pas positivement, contrairement à ce qu'ils affirment, pour la préservation des valeurs religieuses et culturelles (qui ne courent aucun danger) mais ils continuent en fait leur vieux combat pour la domination temporelle

3. Voir Pierre BLET s.j., *Pie XII et la Seconde Guerre mondiale d'après les archives du Vatican*, Paris, Perrin, 1997, p. 183.

4. Blet, *op. cit.*, p.184.

5. Il n'existe à ce jour qu'une biographie acceptable du chef de la police politique du IIIème Reich : Günther DESCHNER, *Heydrich. The Pursuit of Total Power*, Londres, 1981. Les informations qui suivent sont tirées du chapitre 8 de l'ouvrage, consacré à l'anticatholicisme de Heydrich.

**DOSSIER** 

---

**Édouard Husson**

de l'Allemagne ». Et ils s'appuient pour cela sur un appareil international. Dans un article pour le *Völkischer Beobachter*, l'organe officiel du parti, publié quelque temps après, Heydrich revient sur une question qui obsède cet homme élevé dans la religion catholique : il se demande « si ce travail de sape adroit et raffiné que mène le catholicisme contre la volonté politique unitaire du peuple allemand n'est pas encore plus dangereux que la plupart des trahisons accomplies par les communistes : précisément parce que personne n'y prête attention ». En 1935 déjà, Heydrich parlait de « cette Église internationale, ennemie de l'État, qui prêche la haine et la destruction », de sa « cynique volonté de domination des âmes ». Et il entendait réduire à néant « une technique du pouvoir et une forme d'organisation qui lui a permis d'étendre son pouvoir durant deux millénaires ».

Les catholiques allemands qui avaient eu affaire à la Gestapo savaient que Heydrich ne s'en tenait pas aux déclarations. Les mesures de persécution contre les catholiques avaient commencé dès 1933, à partir du moment où il avait été nommé à la tête de la police politique bavaroise. Des catholiques furent parmi les premiers détenus de Dachau. En avril 1934, Heydrich est chargé de la police politique pour tout le Reich. Il aide à dresser la liste des futures victimes de la purge du 30 juin 1934. Et lorsque se déclenche cette « Nuit des Longs Couteaux », c'est sur son ordre que sont arrêtés et assassinés Erich Klausener, le président de l'Action catholique ainsi qu'Adalbert Probst, directeur de l'Organisation catholique des sports.

**La rupture du Concordat de 1933 par les nazis**

Arrêtons-nous un instant sur le cas de Klausener. Cet ancien dirigeant du département de la police au ministère de l'Intérieur prussien s'était attiré la haine des nazis avant 1933, en dénonçant leurs méthodes totalitaires. Après leur arrivée au pouvoir, il avait été muté par Goering au ministère des Transports. Klausener avait alors multiplié les prises de positions hostiles au régime dans le cadre d'associations catholiques. En vue du 1<sup>er</sup> mai 1934, il avait appelé tous les catholiques à se rendre à la messe pour témoigner en ce jour de fête du travail de l'attachement à la doctrine sociale de l'Église. Le 24 juin 1934, il avait prononcé un discours très hostile au régime lors du Congrès annuel des catholiques, qui se tenait à Berlin. Après avoir lu le rapport d'un de ses hommes sur



---

## *La Gestapo face au Vatican*

cette réunion, Heydrich mit le nom de Klausener sur la liste des victimes. Le SS Hauptsturmführer Gildisch reçut la charge de procéder lui-même à l'assassinat, qui eut lieu dans le bureau de Klausener et fut camouflé en suicide.

À l'annonce du meurtre de Klausener, l'Église catholique rompit les négociations qu'elle menait avec le régime pour que l'article 31 du Concordat de 1933, qui prévoyait la reconnaissance des organisations catholiques, reçoive un contenu concret. Les négociations ne furent jamais reprises. Était-ce l'objectif que Heydrich (en accord avec Hitler) avait recherché ? Toujours est-il que les catholiques militants étaient désormais livrés sans aucune protection juridique à la Gestapo. Les années qui mènent à la guerre virent un harcèlement constant des catholiques par l'appareil de répression du Reich. Les persécutions furent constantes : prêtres ou laïcs envoyés en camp de concentration, interdiction des pèlerinages, contingentement du papier pour les publications catholiques, limitation des possibilités de déplacement, en particulier vers Rome, pour les membres du clergé. Réveillant de vieilles accusations anticléricales, Heydrich chercha par tous les moyens à discréditer les membres du clergé aux yeux de la population : de multiples procès furent intentés à des religieux pour abus sexuels ou trafic de devises. Le plus spectaculaire se tint en avril 1936, contre 276 moines et religieuses de Westphalie et de Rhénanie.

### **« Tout figure dans mon grand livre » (Hitler)**

L'hostilité de Heydrich au catholicisme avait des motifs profonds : très tôt, le second de Himmler comprit que l'Église catholique ferait tout pour entraver la politique d'élimination par le régime des malades mentaux et des handicapés. Lorsque le conflit éclata au grand jour, à l'été 1941, après que Monseigneur von Galen<sup>6</sup> eut prononcé trois sermons contre « l'euthanasie », Heydrich

6. Clemens August Graf von Galen (1878-1946) était évêque de Münster. Il est certain que ses origines aristocratiques venaient accroître la haine de Heydrich : catholique, aristocrate et résistant, c'était une combinaison insupportable pour le chef de la Gestapo. On remarquera que la liste des détestations de Heydrich cumule toutes les haines des idéologies modernes, qu'elles soient de droite (antisémitisme, anticommunisme, dénonciation de la franc-maçonnerie) ou de gauche (anticatholicisme, antiaristocratie, antilibéralisme).

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Édouard Husson**

fut aux côtés de Goebbels et Bormann pour inciter Hitler à faire arrêter le prélat. Le Führer cependant freina ses lieutenants. « Tout figure dans mon grand livre », leur expliqua-t-il. « Le temps viendra pour moi de régler mes comptes avec eux. » Hitler mit provisoirement un terme aux persécutions anticatholiques les plus dures, de peur de dresser les catholiques contre l'Allemagne au moment où venait de commencer la guerre contre l'Union Soviétique.

Rongeant son frein, Heydrich s'adapta à la situation pour se conformer, comme toujours, à la volonté hitlérienne. Il déclara à ses services : « Il faut perfectionner le système d'information de manière à ce qu'au jour où nous réglerons nos comptes avec l'Église, nous ayons en main toutes les preuves de ce qu'elle a entrepris contre l'État. » Même si, au sein de la Gestapo, on parlait à cette époque d'envoyer « les Jésuites dans des camps à l'Est au plus tard en 1942 », la lutte contre l'Église se cantonna durant quelque temps au domaine du renseignement. C'est Albert Hartl, prêtre défroqué chargé, au sein du SD, entre 1934 et 1942, de la surveillance du catholicisme, qui exprime le mieux l'état d'esprit du RSHA au moment de l'apogée du pouvoir nazi sur l'Europe, à l'automne 1941. Lors d'une réunion tenue au mois de septembre, il déclara en effet : « Notre objectif ultime est l'extirpation de toute la chrétienté. Toutefois, ce but ne peut être atteint que progressivement. Dans l'immédiat, notre tâche consiste à ne pas reculer et à définir des mesures défensives contre les assauts répétés du clergé, en attendant l'heure de la grande offensive. <sup>7</sup> »

**Accroître la pression exercée sur le Vatican**

Le plus important à noter est que, dans le contexte de la guerre, Heydrich, depuis longtemps persuadé que le pape organisait des complots contre l'Allemagne, intensifia la pression exercée sur le Vatican. C'est dès avant la guerre que le chef de la Gestapo avait commencé à réfléchir aux moyens de lutter contre la papauté. L'encyclique *Mit brennender Sorge*, dans laquelle Pie XI dénonçait le peu de cas que les nazis faisaient du concordat de 1933 et, surtout, condamnait l'idéologie nazie, avait servi, à ses yeux, de révélateur :

7. Cité dans David ALVAREZ et Robert A. GRAHAM s.j., *Papauté et espionnage nazi*, Paris, 1999, p. 73. Les informations qui suivent sont tirées de cet ouvrage.

---

## *La Gestapo face au Vatican*

les catholiques allemands, en effet, avaient été capables de préparer en secret et de diffuser rapidement le texte pontifical. Il en tira la conclusion qu'il fallait surveiller de très près le Vatican et ses intermédiaires avec l'Église allemande.

L'action du SD et de la Gestapo contre le Vatican mit du temps à se mettre en marche. Ainsi Heydrich envoya-t-il un agent surveiller le conclave suivant la mort de Pie XI, muni d'une forte somme d'argent. Mais l'individu concerné fut incapable de deviner à l'avance l'élection de Pacelli. De même, le RSHA n'avait que des informations peu précises sur le rôle d'intermédiaire entre les Alliés et des représentants de la résistance allemande au nazisme que joua, à l'automne 1939, le pape Pie XII – qui, en l'occurrence, prenait un risque énorme puisqu'il sortait de la traditionnelle neutralité vaticane et révélait son hostilité au nazisme<sup>8</sup>. Un peu mieux rôdés, les hommes de Heydrich mirent la main, au printemps 1940, sur des informations détenues par les agences de presse catholiques belge et hollandaise, annonçant l'imminente invasion allemande de l'Europe occidentale, mais sans remonter jusqu'à la source : le Vatican, encore lui, avait fait prévenir, début mai, les gouvernements concernés.

Avec le temps, cependant, le RSHA se révéla de plus en plus dangereux. Heydrich l'avait répété à ses hommes dans une directive du mois d'avril 1940 : « Il faut rassembler tous les éléments permettant de prouver que les évêques se servent de la valise diplomatique de la nonciature pour communiquer avec Rome. Il faut identifier tous les moyens utilisés par les évêques et la nonciature pour communiquer entre eux. Il faut introduire des informateurs dans ce système de communication. » Ceux qui s'étonnent que l'on ait peu de traces écrites de l'engagement du pape Pie XII en faveur des Juifs persécutés ou des catholiques polonais<sup>9</sup> peuvent-ils imaginer une seconde que sur des questions de vie ou de mort le Vatican ait

8. Contre la thèse présentant Pie XII comme préférant le totalitarisme brun au rouge, il faut aussi rappeler la réponse faite début 1942 par le cardinal Maglione aux évêques américains qui se demandaient si leur pays pouvait faire alliance avec l'Union Soviétique contre l'Allemagne nazie : « Le pape a condamné le communisme et cette condamnation demeure. Pour le peuple russe, le pape n'a eu et ne peut avoir que des sentiments paternels. »

9. Le reproche, souvent formulé contre Pie XII, d'avoir laissé tomber les catholiques polonais est, sans que ses formulateurs modernes s'en rendent compte, une reprise de la propagande nazie, qui visait à faire croire aux Polonais que le pape les avait abandonnés.

**DOSSIER** 

---

**Édouard Husson**

fait passer des messages par la voie diplomatique ? Et que le pape ou ses représentants ne se soient pas doutés qu'ils étaient en permanence surveillés par les services secrets allemands ?

La mémoire contemporaine des crimes du nazisme – en elle-même éminemment nécessaire puisqu'il s'agit de rendre justice aux victimes de certains des plus grands crimes de l'histoire – est malheureusement, chez trop de ses porteurs, désincarnée, coupée d'une connaissance sérieuse de la réalité historique. Les critiques de Pie XII, par exemple, font comme si la situation de 1941 ressemblait à celle de notre époque où les crimes des dictateurs peuvent être décrits, analysés, commentés et dénoncés sans danger au journal télévisé de 20 heures, dans le but de mobiliser contre eux les opinions publiques des démocraties. A l'apogée de la domination nazie sur l'Europe, il ne pouvait y avoir qu'un seul souci, surtout si, comme dirigeant hostile au nazisme, l'on se trouvait non pas à Moscou, Londres ou Washington mais assiégé par le pouvoir fasciste italien, lui-même soumis à Berlin : ne rien dire qui puisse compromettre les quelques possibilités d'action dont disposaient les catholiques, au plan local. Remarquons au passage que ceux qui, du point de vue d'aujourd'hui, auraient dû, encore plus que Pie XII, dénoncer frontalement le génocide des Juifs, à savoir les dirigeants alliés, l'ont encore moins fait que lui. Ils savaient, à la différence de notre époque qui – pour son bonheur – n'a aucune expérience directe de la guerre, qu'on ne dénonce pas un meurtrier qui tient des victimes à sa merci si l'on n'a pas les moyens de le mettre immédiatement hors d'état de nuire.

Le RSHA plaça des informateurs au sein des nonciatures, en particulier à Berlin et en Slovaquie. Il réussit à gagner à lui le responsable du tri du courrier à Munich, auquel le Vatican confiait ses missives clandestines destinées aux États baltes. Un informateur tchèque gagna la confiance de l'abbé général des Prémontrés en Belgique, qui avait transmis le plan de l'invasion allemande en 1940 ; le même homme connaissait le chargé d'affaires du Vatican en Slovaquie et transmit à Berlin de nombreuses informations utiles. Après la mort de Heydrich, décédé à Prague en 1942 des suites d'un attentat, son successeur Kaltenbrunner envoya un dénommé Johannes Denk solliciter une audience auprès du pape, qu'il avait connu lorsque Pie XII était encore nonce en Allemagne. L'homme fut reçu par un Pie XII sur ses gardes, qui ne dévoila sa pensée que sur un point : l'Allemagne, à ses yeux, allait perdre la guerre.

---

## *La Gestapo face au Vatican*

Que la Gestapo ait réussi à envoyer un de ses agents jusqu'au pape justifie la méfiance de ce dernier et devrait faire comprendre, même à l'observateur le plus sceptique, pourquoi le pape et la diplomatie vaticane observèrent le silence et la discrétion les plus complets, en pleine guerre, afin de ne pas compromettre les quelques actions qu'ils pouvaient entreprendre. Toute indiscretion pouvait coûter la vie à des victimes potentielles que l'on essayait de protéger. Elle pouvait provoquer des réactions incontrôlables du régime fasciste ou de l'Allemagne nazie. Le journal de Goebbels confirme la validité d'une information qui circulait à l'époque mais ne dépassa jamais le stade de la rumeur : Hitler et quelques dirigeants nazis envisagèrent à plusieurs reprises de faire arrêter le pape et de l'emprisonner soit au Lichtenstein soit à Munich<sup>10</sup>. Le RSHA aurait joué le rôle décisif dans cette opération. C'est pour parer à une telle éventualité qu'en mai 1941, le cardinal Maglione, secrétaire d'État, convoqua la Congrégation pour les Affaires ecclésiastiques exceptionnelles afin de prévoir ce qu'il faudrait faire au cas où le Vatican ne serait plus en mesure de communiquer librement avec ses représentants à l'étranger. Certains nonces seraient alors dotés de pouvoirs exceptionnels.

### **Échec à la Gestapo : Pie XII sauve 6 000 Juifs romains**

Si Heydrich fut, jusqu'à sa mort, l'un des dirigeants nazis les plus dangereux pour le catholicisme en général, c'est Herbert Kappler, représentant de la Gestapo à Rome de 1939 à 1944 et attaché de police à l'ambassade d'Allemagne en Italie, qui fut l'adversaire le plus immédiatement menaçant pour Pie XII. Chargé de conseiller l'ambassadeur sur les affaires de sécurité, d'assurer la liaison avec la police italienne, il devait aussi surveiller les Allemands vivant à Rome, en particulier les membres du clergé dont certains travaillaient au Vatican. Ainsi le Père Robert Leiber, assistant personnel du pape ou Mgr Kaas, ancien dirigeant du Zentrum, devenu après son exil

10. À la différence de Robert A. GRAHAM, *op. cit.*, p. 99-104, je pense qu'il faut prendre au sérieux ces projets. Le journal de Goebbels est l'une des sources les plus fiables pour établir l'histoire du III<sup>e</sup> Reich.

**DOSSIER** \_\_\_\_\_ **Édouard Husson**

administrateur de la basilique Saint Pierre, étaient-ils en permanence observés. Kappler fut très actif : de février à décembre 1942, 37 rapports sur le Vatican, grâce aux nombreux informateurs dont il disposait. Le pape avait toutes les raisons de se méfier et la confirmation lui en fut donnée lorsqu'un Allemand jouant les agents doubles, Albert von Kageneck, avertit le père Leiber, l'un des plus proches collaborateurs de Pie XII, qu'il avait reçu de Kappler et son adjoint Loos, la mission d'espionner jusque dans l'entourage du souverain pontife.

C'est seulement à la fin de l'été 1943 que l'affrontement entre Kappler et Pie XII atteignit son paroxysme et, grâce à l'expérience politique du pape, tourna, de façon inattendue, au détriment de la Gestapo<sup>11</sup>. Après la chute du régime fasciste, fin juillet 1943 et l'entrée des troupes allemandes à Rome le 10 septembre 1943, le Vatican se retrouvait, sans intermédiaire, face aux autorités du III<sup>e</sup> Reich. Himmler pouvait enfin obtenir ce que Mussolini lui avait refusé, la déportation des Juifs italiens. Le 20 septembre, Kappler passa à l'offensive : il convoqua les représentants de la communauté juive de Rome et les somma de livrer dans les vingt-quatre heures cinquante kilos d'or sous peine de déportation immédiate.

Lorsqu'il apparut que l'on n'avait rassemblé que trente cinq kilos, le grand rabbin Zolli décida de s'adresser à Pie XII. Pour franchir le cordon de la Gestapo qui encerclait le Vatican, on le fit passer pour un architecte qui venait visiter un chantier au Vatican ; parvenu jusqu'au pape, il obtint de ce dernier la promesse que la somme manquante serait immédiatement rassemblée, ce qui fut fait. Phénomène intéressant, et qui éclaire singulièrement l'histoire de la période : les communautés catholiques de la ville, ne pouvant pas avoir connaissance de l'initiative du pape – ou peut-être nos modernes censeurs vont-ils lui reprocher de ne pas avoir informé Kappler qu'il rassemblait quinze kilos d'or pour sauver les Juifs de Rome – entreprirent de rassembler, elles aussi, cette quantité de métal précieux. Il ne sert à rien d'opposer « les catholiques de base » à la « hiérarchie » comme le font certains historiens d'aujourd'hui : en ces temps de détresse, à tous les niveaux de l'institution, les hommes et les femmes de devoir savaient ce qu'ils avaient à faire.

11. Pour ce qui suit, je m'appuie essentiellement sur les mémoires du grand rabbin de Rome à cette époque, dont on vient de publier une traduction française : Eugenio ZOLLI, *Avant l'aube*, Paris, 2002.

---

### *La Gestapo face au Vatican*

Lors de l'étape suivante, cependant, c'est Pie XII qui prit en main l'action de sauvetage car il pressentait qu'il n'y avait pas un jour à perdre. L'interdit de mixité fut levé sur son ordre dans tous les établissements religieux de la ville pour que les familles puissent s'y réfugier. Plusieurs milliers de Juifs furent ainsi cachés ; d'autres, prévenus par les catholiques, purent quitter la ville. Il s'agissait d'une course contre la montre car les « sauvetages » devaient être effectués le plus discrètement possible tant la Gestapo était présente. Le pape mit même sa voiture à la disposition de ceux qui cachaient des Juifs. Mais dans la nuit du 16 octobre 1943, la SS, sur ordre direct de Himmler qui sentait ses victimes lui échapper, passa à l'action. Mille Juifs furent arrêtés.

Informé à l'aube, Pie XII convoqua aussitôt l'ambassadeur d'Allemagne auprès du Vatican, Ernst von Weizsäcker et il lui fit dire par le cardinal Maglione que si la rafle ne cessait pas immédiatement, alors il parlerait publiquement, sans se soucier des conséquences pour sa personne. L'ambassadeur allemand, qui s'était toujours targué de pouvoir rétablir de bonnes relations entre Berlin et le Vatican, était pris à son propre piège : il devait maintenant prouver qu'il disait vrai. Mais ce fut surtout Kappler qui dut reculer : même si, malheureusement, les mille personnes arrêtées furent envoyées à la mort, la rafle dut cesser et l'immunité des couvents ne fut pas violée. On estime que les mesures prises par Pie XII entre le 20 septembre et le 15 octobre ont sauvé la vie de 6 000 personnes promises à la déportation.

On ne mesure pas l'ampleur du « sauvetage » des Juifs de Rome si l'on réfléchit en termes moralisateurs et abstraits. Il est facile de dire, vingt ou cinquante ans plus tard à l'abri de la démocratie, que les acteurs de la guerre n'ont pas été à la hauteur de leur tâche. La réalité n'a pourtant rien à voir avec l'histoire en bande dessinée que l'on présente habituellement pour accabler Pie XII<sup>12</sup>... L'Europe de 1940-1945 – est-il besoin de le rappeler ? – était soumise à la domination nazie, l'une des plus arbitraires et les plus sanglantes de l'histoire. En particulier, l'appareil de sécurité du Reich traquait des

12. Relevant toutes les interventions ponctuelles de membres de l'Église, l'historien israélien Pinchas LAPIDE, *Three Popes and the Jews*, New York, 1968, arrive au chiffre de 800 000 vies juives sauvées. Ce chiffre permet de comprendre pourquoi les survivants de la Shoah ont toujours marqué de la reconnaissance à Pie XII.

millions d'hommes innocents et était prêt à écraser quiconque prendrait leur défense. Il est donc particulièrement remarquable que des individus – et le souverain pontife parmi eux – ne se soient pas découragés mais aient au contraire tout entrepris pour sauver, là où ils le pouvaient, en silence, toutes les vies qu'ils avaient l'occasion de retirer aux griffes de la bête. Et si l'Europe avait eu le malheur de voir le nazisme vaincre momentanément, ces hommes et ces femmes – le pape au premier rang – auraient été les premières victimes de « l'ordre nouveau ». Car, l'exemple de Reinhard Heydrich nous l'a montré, il n'y avait pas de compromis possible entre le III<sup>e</sup> Reich et l'Église catholique.

Edouard Husson. Maître de conférences en histoire à l'Université de Paris IV. A publié, entre autres ouvrages, *Comprendre Hitler et la Shoah. Les historiens de RFA et l'identité allemande après 1945*, Paris, PUF, 2000. Travaille actuellement à une biographie de Reinhard Heydrich (1904-1942).



*Communio, n° XXVII, 3 – mai-juin 2002*

Monseigneur Claude DAGENS

## **La mission de l'Église dans le sillage du Jubilé**

**Texte d'une conférence donnée au Centre Saint Louis  
de France, à Rome, le jeudi 29 mars 2001**

### **Des événements révélateurs**

#### *De Jérusalem à Rome*

Tout le monde se souvient. C'était exactement il y a un an. Notre pape Jean-Paul II revenait de Terre Sainte. Du mont Nébo à Jérusalem, en passant par Bethléem et Nazareth, il venait d'accomplir un pèlerinage exceptionnel. Un pèlerinage qui condensait en quelque sorte tout ce qui a justifié et constitué le grand Jubilé de l'an 2000 : un acte de mémoire, un retour au centre et aux sources de la foi chrétienne, un appel à la conversion et à la mission adressé à l'Église entière, au seuil d'un nouveau millénaire.

L'acte de mémoire est évident, quand l'évêque de Rome se recueille à Bethléem, la ville de Judée où Jésus est né de la Vierge Marie, au temps de l'empereur Auguste il y a 2000 ans. Mais c'est à Jérusalem que la mémoire chrétienne parvient à son sommet : parce que dans cette ville, sous le procurateur romain Ponce-Pilate, ce même Jésus a été crucifié et, selon le témoignage des apôtres, il est vraiment ressuscité. Ce n'est pas pour rien que Jean-Paul II, au dernier jour de son pèlerinage, a voulu revenir prier au Saint Sépulcre, dans l'après-midi, alors qu'il y avait déjà célébré l'Eucharistie le matin.

À ce moment-là, le successeur de l'apôtre Pierre ne s'arrêterait pas seulement au lieu culminant de l'histoire du salut. Il invitait implicitement l'Église à revenir au centre de sa vie : à l'événement

**SIGNETS** ————— **Monseigneur Claude Dagens**

pascal, à l'Amour de Dieu définitivement révélé en Jésus-Christ humilié et glorifié. On peut imaginer que, dans sa prière au Saint Sépulcre, Jean-Paul II s'est souvenu des paroles par lesquelles l'apôtre Paul évoque la puissance réconciliatrice de la Croix du Christ: «Des deux, les Juifs et les païens, il n'a fait qu'un peuple... En sa personne, il a tué la haine» (*Éphésiens* 2,14-16).

Et c'est tout à la fois cet acte de mémoire et ce pèlerinage aux sources du mystère chrétien qui fondent le geste bouleversant de la déclaration de repentance glissée par Jean-Paul II entre les pierres de ce mur du Temple, où le peuple juif prie et se souvient. Ce geste est un avertissement adressé à l'Église entière et à chacun de ses membres: allons-nous être de ces gens dont parle Jésus dans l'Évangile de Matthieu «qui regardent sans savoir et qui entendent sans comprendre» (*Matthieu* 13, 13), ou bien accepterons-nous d'être effectivement disciples de Celui qui est venu arrêter l'engrenage du mal par la force de la Croix?

Cet appel vaut pour tous les temps et pour tous les peuples du monde, jusqu'à la fin. Car à Jérusalem, l'Église n'a fait que commencer. Certes, elle ne pourra jamais se détacher des événements historiques qui la fondent. Elle en fait mémoire inlassablement et elle en vit. Mais Simon-Pierre, le premier, n'est pas resté à Jérusalem. Il a été conduit par l'Esprit de Pentecôte vers Césarée et, peu à peu, jusqu'à Rome. Il témoignera de l'Évangile du Christ au milieu des Juifs et des païens, contre vents et marées.

*Dans nos Églises particulières*

De fait, de Rome à Jérusalem et de Jérusalem à Rome, en passant par chacune de nos églises particulières, le grand jubilé de l'an 2000 a été révélateur de l'identité de l'Église. Que de rassemblements, que de pèlerinages, que d'initiatives de prière et de solidarité ont jalonné ces douze mois! Et à travers tout ce qu'il a pu y avoir d'éclatant dans ces multiples manifestations, on devine les événements intérieurs de conversion qui se sont accomplis dans le secret des cœurs, lorsque les pèlerins franchissaient la Porte Sainte de la basilique Saint Pierre et aussi lorsqu'ils demandaient et recevaient le sacrement du pardon dans tant d'églises de nos diocèses, sans oublier ces jeunes qui, à Rome, au mois d'août dernier, ont fait, souvent pour la première fois, l'expérience de la miséricorde de Dieu, plus forte que tous leurs péchés!

Le Jubilé a montré ainsi que la mission de l'Église n'est pas seulement de s'ouvrir au monde comme on l'a dit parfois trop facile-

---

## *La mission de l'Église dans le sillage du Jubilé*

ment, mais d'ouvrir dans le monde, dans nos sociétés incertaines, le chemin qui conduit au Christ Sauveur. Ces mots n'ont rien d'une formule. Ils sont l'expression d'un défi relevé, ou, si l'on préfère, d'une attente nouvelle de l'évangile du Christ et de l'Église en notre société. Il m'est impossible d'évoquer la célébration du Jubilé de l'an 2000 sans me référer à cet appel insistant adressé par les évêques aux catholiques de France il y a 4 ans. Cet appel n'a rien perdu de son urgence. Il consiste à aller au cœur du mystère de la foi et à proposer l'Évangile dans des conditions nouvelles, que, précisément, le Jubilé a contribué à mettre en relief.

C'est l'initiation même au mystère de la foi qui est aujourd'hui l'exigence première. Car, comme Jean-Paul II le souligne lui-même, dans sa lettre *Novo millennio ineunte*, on ne peut plus faire comme si nos sociétés se référaient d'elles-mêmes aux valeurs de l'Évangile. Au lieu de gémir sur cette grande crise de transmission qui est d'abord un fait historique, mieux vaut comprendre qu'elle s'accompagne de demandes relativement nouvelles, ou qui s'expriment d'une façon nouvelle, notamment chez les catéchumènes, chez des jeunes et aussi chez des enfants. L'Église n'est pas le donné immédiat de ces demandeurs. Leurs demandes sont à la fois plus simples et plus fondamentales : « Aidez-nous à découvrir qui est Dieu, comment Il nous sauve du mal et comment nous pouvons vivre de Lui ! » Et l'on ne peut pas séparer cette exigence d'initiation fondamentale de ce qui est attendu de l'Église elle-même. Car contrairement à ce que pensent parfois des croyants enclins à séparer l'Évangile de l'Église, ces nouveaux demandeurs, eux, nous obligent à vivre le mystère de l'Église d'une façon plus radicale. C'est l'Église elle-même qui est appelée à vérifier ses fondations : qu'elle soit d'abord le lieu de la foi reçue, pratiquée et célébrée et, dans le même élan, le *lieu* d'une vie fraternelle qui a pour charte l'Évangile du Christ !

J'entends encore l'appel de Jean-Paul II à Reims, en 1996, alors qu'il était venu commémorer le baptême de Clovis et que certains avaient craint, à cette occasion, je ne sais quelle tentative de restauration. Son appel était simplement une invitation à aller de l'avant avec la force de la foi : « L'Église est toujours une Église du temps présent. Elle ne regarde pas son héritage comme le trésor d'un passé révolu, mais comme une puissante inspiration pour avancer dans le pèlerinage de la foi sur des chemins toujours nouveaux<sup>1</sup>. »

1. *Homélie de Reims*, septembre 1996, éditions du Cerf, p. 111.

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Monseigneur Claude Dagens**

Dans le sillage du Jubilé de l'an 2000 et de ce qu'il a révélé, à quoi sommes-nous appelés pour « avancer dans le pèlerinage de la foi sur des chemins toujours nouveaux ? »

Je répondrai sans hésiter :

- à manifester résolument la nouveauté chrétienne ;
- à pratiquer l'évangélisation dans toutes ses dimensions.

**Manifester résolument la nouveauté chrétienne***L'Église et le christianisme en accusation*

Le terme « résolument » n'est pas exagéré. Car nous nous heurtons de façon assez habituelle à un handicap majeur. La rumeur ambiante, le discours culturellement et religieusement correct voudraient nous convaincre que l'Église catholique et le christianisme lui-même sont aujourd'hui disqualifiés, qu'au mieux ils ont fait leur temps, qu'au pire ils sont inaptes à répondre aux attentes même spirituelles de nos contemporains.

Je n'ai pas l'intention de m'inscrire dans le cadre de ce procès dont la portée me semble limitée. Non pas que je rejette *a priori* les arguments utilisés pour marginaliser le phénomène chrétien, ni que je méprise les tentatives que l'on fait ici ou là pour distinguer le procès de l'Église de la mise en accusation du christianisme. Je reconnais avec d'autres qu'il existe dans la culture dominante une vision assez schématique selon laquelle la modernité et la foi chrétienne seraient plus ou moins définitivement incompatibles. Face à cette difficulté ou à ce handicap, j'ai deux remarques à faire, suggérées par des gens qui n'appartiennent pas au sérail catholique, comme le philosophe Marcel Gaucher ou le journaliste et essayiste Jean-Claude Guillebaud.

La première remarque est d'ordre à la fois historique et culturel. C'est que la modernité est passée par une grande rupture de traditions, que l'on date habituellement des années 1965-1975, et que cette rupture de traditions a atteint, peu ou prou, toutes les institutions éducatives et les valeurs qui les inspiraient, aussi bien du côté catholique que du côté laïque. De sorte qu'un défi commun est aujourd'hui lancé à tous ceux qui se réclament de ces traditions : le défi qui consiste à transmettre aux jeunes générations les valeurs auxquelles on adhère et les convictions qui font vivre.

---

### *La mission de l'Église dans le sillage du Jubilé*

Et si l'on poursuit l'analyse historique, comment ignorer qu'à peine plus de dix ans après l'effondrement du système soviétique et l'ouverture du mur de Berlin, ce n'est pas du côté des religions séculières que l'on va chercher le salut ? Aurait-on oublié que la foi chrétienne et l'Église catholique, spécialement en Europe de l'Est, en Pologne et ailleurs, avaient de longue date instauré une critique radicale de cette illusion du salut par l'histoire, au nom de la foi au Dieu chrétien qui, lui, ne manipule pas l'histoire ?

C'est ici qu'il me semble important d'accorder toute son importance à l'acte de repentance accompli par le pape Jean-Paul II en mars dernier, d'abord à Rome, puis à Jérusalem. Parce que cet acte procède d'une lecture loyale de l'histoire de l'Église ou plus exactement du rôle de l'Église dans l'histoire des peuples. Il ne s'agit pas de faire un bilan, en départageant les bons et les méchants et en se rangeant du côté des bons, comme le fait toute pensée manichéenne, c'est-à-dire dualiste. Il s'agit de déchiffrer notre propre histoire selon un principe de responsabilité humaine, et d'une responsabilité humaine placée sous le regard de Dieu, qui permet tout à la fois de se souvenir, d'avouer ses fautes et d'en demander le pardon. On n'a pas assez souligné le caractère inédit de cette démarche qui empêche l'histoire de se refermer sur elle-même et l'Église de se mettre à la place de Dieu.

Et c'est pourquoi aussi – ce sera ma seconde remarque – je voudrais plaider non pas pour un nouvel acte de repentance, mais pour une approche plus réaliste et moins dualiste de notre histoire franco-française. Car nous restons encore, au seuil du XXI<sup>e</sup> siècle, prisonniers d'une vision au moins simpliste selon laquelle l'histoire de notre peuple serait celle d'un conflit insurmontable entre ce que l'on appelle les « deux France » : d'un côté la France catholique et conservatrice, et de l'autre la France laïque et progressiste. Le pire n'étant pas seulement les interprétations venant des historiens ou des politiques, mais l'intériorisation que des catholiques continuent à pratiquer de ce conflit. De sorte que certains s'acharnent à se dédouaner politiquement de leur héritage catholique, tandis que d'autres continuent à n'interpréter que politiquement l'histoire de leur évolution religieuse, en termes de conservation et de progrès, et non pas en termes de foi.

Pour être bref, je ne vois qu'une issue à cet affrontement biaisé : faire encore davantage d'histoire, critiquer nos propres récits de notre histoire et reconnaître simplement que l'histoire de l'Église en

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Monseigneur Claude Dagens**

France ne commence pas avec la Révolution française, mais avec le temps des origines chrétiennes, celui des martyrs de Lyon, de l'évangélisation des campagnes par les disciples de Martin et aussi avec la découverte de l'Évangile par des barbares comme Clovis. Autrement dit, je souhaite qu'à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, nous nous référons plus résolument non pas seulement au modèle de la société catholique, dominatrice ou agressée, mais à l'époque où la nouveauté du christianisme s'est affirmée de façon modeste, mais résolue. Car cette époque est aussi la nôtre.

*La nouveauté de Dieu et du mystère chrétien*

On pardonnera au pasteur que je suis de procéder par quelques raccourcis qui ne me semblent ni faire violence à l'histoire, ni risquer de scandaliser des historiens.

Comme je l'ai appris jadis de mon maître Henri-Irénée Marrou, éminent spécialiste des origines chrétiennes, les convictions exprimées par l'auteur inconnu de la *Lettre à Diognète*, ce païen d'Alexandrie, aux alentours du III<sup>e</sup> siècle, valent aussi pour notre époque. «Ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde... Le monde leur fait la guerre, ce sont eux pourtant qui soutiennent ce monde... Si noble est le poste que Dieu leur a assigné qu'il ne leur est pas permis de désertier...<sup>2</sup>» Au risque d'étonner certains, je trouve que les nouveaux croyants d'aujourd'hui partagent assez spontanément ces convictions. Ils se savent dispersés dans une société plus ou moins indifférente. Ils acceptent cette situation. Ils ne rêvent pas d'un ghetto catholique. Mais ils ont conscience d'une responsabilité qui les dépasse et qui s'étend à tous, et en particulier à toutes les personnes en quête de sens, c'est-à-dire de confiance et de repères pour vivre.

Mais il faut aller plus loin et relier cette conscience chrétienne à la perception même du Dieu auquel on croit, ou, comme l'a dit la *Lettre aux catholiques de France*, aller résolument au cœur du mystère de la foi, au lieu d'en rester à des considérations périphériques.

Ce qu'il y a de plus décisif dans la nouveauté chrétienne, c'est d'abord et avant tout que Dieu s'y révèle comme Quelqu'un. Questionnez des catéchumènes, ou des jeunes qui reçoivent le sacrement de confirmation, ou des enfants sans aucune racine chrétienne qui

2. *À Diognète*, VI, SC, 33 bis, 1965, p. 65-67.

---

### *La mission de l'Église dans le sillage du Jubilé*

demandent à être catéchisés, ils vous le diront : Dieu est pour eux Quelqu'un à qui ils peuvent s'adresser et se confier. Ce caractère personnel de Dieu les confirme dans la conscience de leur propre identité personnelle, surtout s'ils avaient tendance jusque là à en douter. Et que l'on ne pense surtout pas que cette première découverte soit secondaire, parce qu'elle paraîtrait évidente ! Car on assiste actuellement à l'émergence de religions sans Dieu et d'expériences religieuses qui ouvrent sur des énergies supérieures, ou sur un travail intérieur, sans jamais proposer un dialogue de personne à personne. Je ne critique pas ces religions sans Dieu et ceux qu'elles séduisent. Mais j'estime que nos communautés auraient tort d'ignorer que le caractère spécifique de la Révélation judéo-chrétienne consiste à conduire à ce Quelqu'un qui porte le nom de Père et qui nous associe à une histoire d'Alliance.

Car il faut ajouter – c'est là le second trait fondamental de la nouveauté chrétienne – que le Dieu d'Abraham, le Père de Jésus n'est pas seulement Quelqu'un. Ce Quelqu'un se dit dans l'histoire. Il agit, il parle et il sauve. Là encore, les nouveaux croyants d'aujourd'hui sont sur la même longueur d'onde que les premiers baptisés des origines chrétiennes. La foi chrétienne les oblige à sortir d'un univers imaginaire. Elle devient en eux un principe de réalité. Elle porte en elle une compréhension du monde, précisément parce que ce monde est créé par Dieu et confié à notre responsabilité. C'est tout le contraire des fantasmagories païennes, d'hier ou d'aujourd'hui, qui imaginent des forces extérieures au monde qui le manipuleraient sournoisement et dont on pourrait éventuellement se servir.

Le plus grand signe par lequel le Dieu chrétien manifeste sa relation effective et non extérieure à notre histoire, c'est la Croix du Christ. Voilà Dieu avec nous, en Jésus, son Fils, vaincu par la violence de ses juges, de ses bourreaux et aussi par la trahison ou l'abandon de ses amis. Et le dernier mot de cette Alliance de Dieu avec nous, à travers la Croix, sera la prière de Jésus : « Père, pardonneleur, ils ne savent pas ce qu'ils font » (*Luc 23, 33*). Je me souviens de la réflexion de Malraux, dans son *Lazare*, évoquant la passion selon saint Jean, l'horreur des camps de concentration et osant ce commentaire : « Le sacrifice seul peut regarder dans les yeux la torture, et le Dieu du Christ ne serait pas Dieu sans la crucifixion. <sup>3</sup> »

3. André MALRAUX, *Lazare*, Paris, 1974, p. 160.

**SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Monseigneur Claude Dagens**

Je reste convaincu que l'Église n'a pas de mission ni plus urgente, ni plus profonde que de conduire à ce signe-là, cet événement et ce mystère de la Croix qui annonce pour toujours que l'Amour de Dieu est réellement plus fort que toutes les violences et toutes les horreurs de notre histoire. Je revois, dans la cathédrale saint Pierre d'Angoulême, une exposition récente consacrée aux moines de Tibherine. Le jour de l'inauguration, des Algériens réfugiés parmi nous regardaient ces figures d'hommes en acte d'offrande. Je ne pouvais pas m'empêcher de penser que le cœur du mystère de notre foi demeure inscrit en notre monde, et qu'il parle à tous, y compris à des musulmans.

Vraiment, « en sa personne, il a tué la haine, par sa Croix » (*Éphésiens* 2,16). Rien ne peut dépasser cette nouveauté chrétienne-là.

### **Pratiquer l'évangélisation dans toutes ses dimensions**

L'évangélisation n'est pas une technique, ni une stratégie. C'est la vie même de l'Église, surtout dans des sociétés dont il est facile de constater les mutations accélérées. Évangéliser, ce n'est pas s'adapter aux changements du monde, c'est proposer la nouveauté chrétienne, pour qu'elle s'inscrive à l'intérieur de notre temps et de notre humanité. La célébration du jubilé de l'an 2000 n'aurait été qu'une opération publicitaire si elle n'avait pas été inspirée et soutenue par ce désir d'évangéliser à frais nouveaux, à partir de la nouveauté chrétienne.

#### *La profondeur et la largeur*

Là encore, il est bon de se référer aux origines chrétiennes, et, même plus radicalement, à la première expérience des apôtres. Car il faut réhabiliter le qualificatif d'apostolique. Il s'applique à l'Église. Il concerne son identité et son activité. L'Église est apostolique parce qu'en elle et par elle, les actes des apôtres prennent une force concrète et permanente.

Les actes des apôtres ont commencé au bord du lac de Galilée, comme le rapporte l'*évangile de Luc* au chapitre cinquième. Le pêcheur Simon et ses associés travaillent là, quelque part du côté de Capharnaüm. Voici que paraît Jésus, qui annonce la Parole de Dieu, qui révèle le Royaume. Il est monté dans la barque de Simon et il va associer cet homme à son propre travail. Ainsi commence l'évangé-



---

### *La mission de l'Église dans le sillage du Jubilé*

lisation et elle commence par un appel résolu à se risquer. « Avance en eau profonde et jetez les filets ! » (*Luc* 5, 4). On sait que cet appel sera suivi d'effets. Les filets se remplissent et le pauvre Simon se sent dépassé par l'acte qu'il vient d'accomplir. Il vaut la peine de s'arrêter à l'expression qui qualifie cet acte. On traduit habituellement le texte grec par les mots : « *Avance en eau profonde !* » mais on peut traduire aussi bien par « *Va au large !* ».

Je tiens à cette ambivalence originelle. Elle associe deux dimensions : la profondeur de l'eau et la largeur du geste. Simon devenu Pierre n'a certainement pas oublié cette première rencontre et cette première expérience d'évangélisation. – Il comprendra plus tard, face à la Passion de Jésus, face au pardon du Christ ressuscité, et sans doute aussi au moment de sa rencontre avec le centurion Corneille et ses amis païens, que ce premier appel contenait comme en germe toute la mission qui l'attend. Car il s'agit pour lui, le premier des apôtres, de plonger dans la profondeur du don de Dieu qui lui est révélé, et, en même temps, d'aller au large du monde, en comprenant que ce don de Dieu n'est pas réservé à quelques privilégiés, mais qu'il peut être reconnu en toute nation, « partout où il y a des hommes qui pratiquent la justice » (*Actes des Apôtres* 10, 35).

Profondeur et largeur : j'ai volontairement associé ces deux termes pour caractériser le travail d'évangélisation dans la finale de la *Lettre aux catholiques de France*, en évoquant deux femmes nommées Thérèse Martin et Madeleine Delbrêl, parce que ces deux femmes ont elles-mêmes compris que l'annonce de l'Évangile à notre monde exige ce double engagement : vivre de l'intérieur le mystère de la foi et proposer largement l'Évangile du Christ comme une force pour vivre dans nos sociétés désenchantées.

#### *Se recueillir et se déployer*

Je n'ai pas inventé une telle association de termes et de gestes. Elle m'a aussi été suggérée par d'autres expériences. Notamment par cette constatation que font de nombreux observateurs au sujet des jeunes quand ils deviennent chrétiens. Spontanément, ils ont tout à la fois le sens de la prière et celui de la solidarité. Comme s'ils expérimentaient eux-mêmes qu'entre la relation vécue au Dieu vivant et la relation humaine aux autres, à commencer par les plus démunis, existait une sorte de connivence. Et je me souviens encore de cette remarque faite par un prêtre-ouvrier qui accompagne dans son quartier un groupe de catéchumènes et qui constatait que ces hommes

**SIGNETS** ————— **Monseigneur Claude Dagens**

et ces femmes découvraient la nouveauté chrétienne à travers deux éléments principaux : la prière et le pardon, c'est-à-dire la possibilité de tout confier à Dieu de son existence et la chance d'aller au-delà des brisures du mal.

L'expérience de l'Église en acte d'évangélisation rejoint ces expériences personnelles. Du même mouvement, l'Église comprend qu'elle doit tout à la fois se recueillir et se déployer, et que ces deux démarches sont indissociables l'une de l'autre, alors que certains ont cherché parfois à les séparer. Pas de déploiement de l'Évangile dans la société sans un enracinement dans la foi au Christ. Et réciproquement : pas d'enracinement dans le Christ, pas de contemplation authentique sans l'appel à rencontrer ceux et celles qui sont à l'image de Jésus, parce que leur dignité humaine est méconnue.

L'heure est certainement venue dans l'Église où nous devons absolument refuser l'opposition schématique dont on a parfois abusé entre le culte et la mission, les activités spirituelles pour l'intérieur et les engagements sociaux pour l'extérieur. La réconciliation est possible et même indispensable entre la vie sacramentelle et la vie fraternelle. Précisément à partir de la nouveauté chrétienne, surtout si l'on accepte de la percevoir à la lumière du mystère pascal. Car le même Christ qui se donne à nous dans les sacrements de la foi nous attend aussi sous la figure des pauvres et des exclus de notre société, qui sont à son image. Et l'Église qui se recueille près du Christ et qui se déploie dans le monde est tout entière, par ses gestes sacramentels et par ses actes sociaux, le signe de la Charité de Dieu.

L'essentiel de sa mission est là et cet essentiel se réfère aux deux gestes par lesquels Jésus Lui-même, au dernier soir de sa vie humaine, a fondé la nouvelle Alliance. Car on ne peut pas oublier que l'institution de l'Eucharistie a été accomplie au cours d'un repas qui a commencé par le lavement des pieds. Même si les récits de ces deux gestes ne se trouvent pas dans les mêmes textes, puisque seul l'évangile de Jean rapporte le lavement des pieds, il est clair que c'est le même Jésus qui révèle et transmet alors à ses amis le cœur de sa propre mission : il est le Fils « qui passe de ce monde à son Père en aimant les siens jusqu'au bout » (*Jean* 13, 7). Le geste fraternel du serviteur qui lave les pieds de ses amis est inséparable du geste liturgique du pain rompu et de la coupe partagée. À partir de ces gestes fondateurs, il est impossible, dans l'unique Église du Christ, de séparer la vie sacramentelle de la vie fraternelle, et réciproquement, car « seul célèbre réellement l'Eucharistie celui qui l'achève dans le service divin de tous les jours qu'est l'amour frater-

## *La mission de l'Église dans le sillage du Jubilé*

nel», comme l'a écrit le Cardinal Ratzinger dans son livre sur *Le nouveau peuple de Dieu*<sup>4</sup>.

Je me demande parfois si ces exigences de l'évangélisation ne nous amènent pas à redécouvrir, à frais nouveaux, ce qui a été le centre de perspectives du Concile Vatican II, et comme le cœur de ses intuitions théologiques. Car, contrairement à ce que l'on a trop souvent laissé entendre, l'insistance du Concile Vatican II ne porte pas d'abord, en dernière instance, sur l'Église elle-même. Elle porte plutôt sur le mystère du Christ dans sa relation à l'humanité, à l'homme, à tout être humain aimé et sauvé, et, à partir de là, à la mission qu'a l'Église de vivre de ce mystère et de l'annoncer au monde. Ce n'est pas pour rien que la grande constitution conciliaire sur l'Église commence par annoncer le Christ comme la « lumière des peuples », (*Lumen gentium*) avant de présenter l'Église comme le sacrement du salut dans le Christ, « le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (*Lumen gentium*, 1).

Peut-être l'Église, dans le sillage du Jubilé, est-elle appelée à « repartir du Christ », comme Jean-Paul II vient de nous y inviter, en allant plus résolument à ce cœur du mystère de la foi, sans lequel elle ne pourrait pas être l'Église qui croît, qui prie, qui aime, qui s'organise pour évangéliser, car c'est le Christ, par l'Esprit Saint Paraclet, qui demeure le premier acteur de l'Église et de tout son travail d'évangélisation.

### *Le témoignage de Madeleine Delbrêl*

Manifester résolument la nouveauté chrétienne, pratiquer l'évangélisation dans toutes ses dimensions : ces orientations ne sont pas nouvelles puisqu'elles renvoient aux origines de l'Église. Elles font partie aussi, spécialement pour nous, en France, du témoignage prophétique de Madeleine Delbrêl, assistante sociale dans la banlieue marxiste de Paris, de 1933 à sa mort, en 1964. Cette femme, cette chrétienne passionnée a compris les dérives qui guettaient les courants les plus apostoliques de l'Église dans les années 50. Elle en a souffert, mais elle a souffert tout autant des incompréhensions et des soupçons qui visaient toute la mission chrétienne en France. Alors elle a décidé d'aller prier à Rome, près du tombeau de l'apôtre Pierre. Elle accomplira ce pèlerinage en mai 1952, en l'espace d'une

4. Cardinal RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris, 1971 p. 17.

## **SIGNETS** \_\_\_\_\_ **Monseigneur Claude Dagens**

journée. Et elle a raconté les découvertes qu'elle a faites au cours de cette contemplation, alors qu'elle est «incrustée dans son pilier» devant l'autel du pape et le tombeau de Pierre.

Première découverte : l'exigence que l'Église soit une construction. « Jésus, qui a tant parlé de la puissance de l'Esprit, de sa vitalité, a, quand il a parlé de l'Église, dit qu'il la bâtirait sur cet homme qui deviendrait comme une pierre. C'est la pensée du Christ que l'Église ne soit pas seulement quelque chose de vivant, mais quelque chose de bâti. <sup>5</sup> »

Seconde découverte : l'importance des évêques et les comportements faussés que l'on adopte à leur égard. « Vis-à-vis de l'autorité, nous agissons tantôt comme des fétichistes, tantôt comme des libéraux... Nous sommes sous le régime des autorisations, non de l'autorité, qui serait d'apporter de quoi *faire*, de quoi être les *auteurs* de l'œuvre de Dieu. <sup>6</sup> »

Troisième découverte : l'importance de l'amour dans les actes de l'Église hiérarchique. « Il m'est apparu à quel point il faudrait que l'Église hiérarchique soit connue par les hommes, tous les hommes, comme les aimant. Pierre : une pierre à qui on demande d'aimer. J'ai compris ce qu'il fallait faire passer d'amour dans tous les signes de l'Église. <sup>7</sup> »

Et en deçà de toutes ces découvertes, une intention de fond a guidé sa prière : « que la grâce d'apostolat qui a été donnée à la France ne soit pas perdue par nous, mais que nous la maintenions dans l'unité ! » et « que cette grâce soit reconnue, fortifiée par l'Église <sup>8</sup> ».

Il est évident que cette double prière ne révèle aucun nationalisme spirituel, voire gallican, puisqu'elle a été confiée au Christ au cœur de la grande communion catholique, devant le tombeau de Pierre ! Au début d'un nouveau millénaire, cette prière n'a rien perdu de son actualité !

Claude Dagens, né à Bordeaux en 1940. Études de lettres et d'histoire à l'École normale supérieure et à l'École de Rome, de théologie à l'Institut catholique de Paris. Agrégé de l'Université, docteur ès-lettres et en théologie. Prêtre en 1970. Professeur au séminaire de Bordeaux et doyen de la faculté de théologie de Toulouse jusqu'en 1987. Évêque d'Angoulême en 1993. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

5. Madeleine DELBRËL, *Nous autres, gens des rues*, Livre de vie, 1966 p. 127.

6. *Ibid.*, p. 127-128.

7. *Ibid.*, p. 128.

8. *Ibid.*, p. 126.

*Communio, n° XXVII, 3 – mai-juin 2002*

Cardinal Christoph SCHÖNBORN

## ***Dominus Iesus*** **et le dialogue interreligieux**

**A** l'occasion d'une conférence à l'université musulmane Sadiq de Téhéran en février 2001, j'ai choisi de traiter du « message de paix au monde » du Saint Père : « Dialogue entre les cultures pour une civilisation d'amour et de paix ». Le « dialogue des cultures » est aussi le thème des Nations unies, qui fut proposé justement par Seyed Mohamed Khatami, qui entre temps avait été élu président de la République islamique d'Iran.

En Iran, la question d'un dialogue authentique entre les cultures se pose de manière particulièrement aiguë. Pour cette raison, j'ai pris parti dans mon discours à Téhéran de formuler ma problématique de manière très nette :

« Laissez-moi commencer ouvertement par le point le plus délicat. Nos deux religions, le christianisme et l'islam, se comprennent comme des religions universelles et missionnaires. Elles ne sont pas là pour un pays seulement, mais pour tous les hommes de tous les peuples. Leurs fondateurs et la révélation qui leur a été donnée, les ont chargées de porter la lumière à tous les hommes, comme message et voie de salut et de vie. C'est pourquoi nos religions ont été missionnaires dès le premier moment, et elles le sont restées jusqu'à aujourd'hui. Cet aspect, auquel nous ne pouvons pas renoncer, fait partie de l'identité de notre foi.

D'après notre foi, Jésus, après sa résurrection des morts, a donné à ses disciples une dernière mission, pour tous les temps et jusqu'à son retour : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez

**SIGNETS** ————— **Cardinal Christoph Schönborn**

donc, de toutes les nations faites des disciples» (*Matthieu* 28,18). Obéissant à cette mission, les chrétiens s'efforcent de porter l'évangile à tous les hommes. Mais l'islam se comprend également comme la révélation pleine et définitive de Dieu, destinée à tous les hommes, révélation qui doit tous les conduire sur le chemin du culte véritable et authentique de Dieu.

Prétendre ainsi à la vérité, est-ce tenable dans une attitude de dialogue ? N'est-ce pas plutôt l'origine de bien des conflits, jusqu'aux guerres de religions ? Aujourd'hui on pense beaucoup en Occident qu'il ne peut y avoir de « dialogue des cultures » que si les religions renoncent à leur prétention à la vérité et à leur mission »<sup>1</sup>.

S'agit-il ici de l'alternative entre une guerre opposant ceux qui prétendent à la vérité et le relativisme ? La seule issue pour échapper à la menace de « choc des civilisations » serait-elle de renoncer à toute forme de vérité définitive ? Il existe une autre voie : le chemin du dialogue n'implique pas de renoncer à la vérité. C'était la thèse de mon exposé devant les professeurs et les étudiants musulmans de Téhéran. Et cette idée est encore valable au sujet de la déclaration *Dominus Iesus*, publiée lors de la Transfiguration, le 6 août 2000<sup>2</sup>.

Cette déclaration a suscité des débats intenses et d'âpres controverses. Certes, on peut critiquer son style, ainsi que le choix du moment de sa publication. Le nœud du débat est cependant qu'une institution autorisée de l'Église catholique affirme et confesse l'unicité de Jésus-Christ et de l'Église ; et qu'ainsi on proclame de manière inéluctable la prétention universelle du Christ et de l'Église à la vérité. Il n'est pas étonnant que le document commence par l'envoi universel prononcé par Jésus : « Allez dans le monde entier, proclamez l'Évangile à toute la création » (*Marc* 16,15) et « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit » (*Matthieu* 28,18-19).

« La mission universelle de l'Église naît du commandement de Jésus-Christ » (*DI* 1), précise le document. Universalité du message

1. Cardinal Ch. SCHÖNBORN, *Dialog zwischen den Kulturen für eine Zivilisation der Liebe und des Friedens*, conférence à l'Université islamique Imam-Sadiq, Téhéran, 19 février 2001, 4.

2. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Dominus Iesus* (DI) sur l'unicité de l'Église et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de son Église, 6 août 2000.

---

### *Dominus Iesus et le dialogue interreligieux*

de Jésus, mission universelle de l'Église, n'est-ce pas priver le dialogue interreligieux de tout fondement? N'y a-t-il pas une autre voie que celle de la mission qui ne vise qu'à convertir l'autre? Le dialogue peut-il être honnête quand la vérité est pour ainsi dire fixée dès le début, quand on sait clairement *a priori* qui a raison et qui doit changer?

Dans la fameuse « théologie pluraliste des religions », qui a été beaucoup discutée ces dernières années, on exige expressément que le christianisme renonce à sa prétention universelle et reconnaisse l'égalité de rang des autres religions. Seuls des partenaires de même rang peuvent mener un véritable dialogue. N'en sommes-nous pas aujourd'hui à une nouvelle époque de l'histoire, où les vieilles revendications absolutistes des religions n'ont plus leur place? Il faut en tirer toutes les conséquences pour le christianisme. « Nous faut-il un désarmement christologique pour être capables d'un dialogue interreligieux? » Telle est la question du théologien évangéliste Reinhold Bernhardt, qui y répond par l'affirmative<sup>3</sup>.

Mais que signifie cette exigence, « désarmement christologique », « désabsolutiser » le Christ? Est-ce à nous de le « dépotentialiser<sup>4</sup> », de le rendre « utile » pour les conditions admises du dialogue interreligieux? La brutalité de ce langage me semble plutôt une trahison. La première attitude de dialogue n'est-elle pas plutôt celle qui est prête à écouter? Un dialogue authentique n'exige-t-il pas de prendre l'autre au sérieux *dans sa propre conscience de soi*; de chercher à le comprendre; d'entrer un peu plus loin dans cette compréhension, même s'il s'avère, dans une conversation respectueuse et attentive, que je ne peux accepter la position de l'autre? L'élément essentiel d'une culture du dialogue, n'est-ce pas de prendre en considération l'attitude, les convictions de l'autre, même si je ne les partage pas? Et cette attitude n'implique-t-elle pas aussi d'être prêt à concéder à l'autre qu'il peut être persuadé que ses positions sont véridiques, qu'il peut représenter la certitude d'une vérité universellement valable, inconditionnelle, quels qu'en soient les fondements?

3. Voir R. BERNHARDT, « Desabsolutisierung der Christologie? », in M. V. BRUCK, J. Werbick (éd.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruch durch die pluralistische Religions theologie* (= QD 43), Freiburg en Br., 1993, 144, 184-200.

4. « Christologisch abrüsten; desabsolutieren; Christus depotenzieren », NdT.

**SIGNETS** ————— **Cardinal Christoph Schönborn**

Ma première objection, et la plus forte, contre le « désarmement » que la théologie « pluraliste » des religions préconise en christologie, est la suivante : elle ne laisse pas Jésus être tel qu'il se comprenait, et tel qu'il était compris par ses disciples. « Mais pour vous, qui suis-je ? – Tu es le Messie, le Fils du Dieu vivant » (*Matthieu* 16,15-16).

Si l'on entre sérieusement en dialogue avec la figure de Jésus, on ne peut qu'admettre que, dans cette formule, Pierre exprima ici la conscience que Jésus lui-même avait de soi. Car Jésus le bénit pour ce témoignage et nomme la source même de cette « identification » : « Tu es heureux, Simon fils de Jonas, car cette révélation t'est venue, non de la chair et du sang, mais de mon Père qui est dans les cieux » (*Matthieu* 16,17). Jésus confirme ainsi qu'il se conçoit lui-même comme le Messie d'Israël, le fils de Dieu. Et il attribue cette confession non à une force de l'intelligence humaine (« la chair et le sang »), mais à une révélation de Dieu, sans laquelle on ne peut reconnaître qui est vraiment Jésus.

Cette révélation est le fondement de toute foi chrétienne. « C'est sur le roc de cette foi, confessée par saint Pierre, que le Christ a bâti son Église » (*Catéchisme de l'Église Catholique*, 424). On ne peut douter que cette confession prétende à une vérité universelle, dont il faut encore éclairer la portée. Lorsque Pierre reconnaît en Jésus le Messie d'Israël, le fils du Dieu vivant, il est clair qu'en lui et dans les autres disciples cette affirmation prend une signification propre à tous les peuples, tous les hommes, ne serait-ce que d'après la conception hébraïque du Messie.

C'est ici qu'intervient un autre élément. La réponse de Jésus à la confession de Pierre ouvre à un horizon nouveau, universel : « Eh bien ! Moi je te dis : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les Puissances de l'Hadès ne tiendront pas contre elle » (*Matthieu* 16,18). L'*Ekklesia* que Jésus lui-même bâtira sur ce roc, et qui résistera à toutes les forces de la mort, n'est pas un petit groupe particulier. Il la pense, dès le départ, dans une perspective universelle, tournée vers tous les peuples ; il veut qu'elle soit une patrie pour tous les hommes.

C'est pourquoi l'unicité de Jésus-Christ n'est pas séparable de l'unicité de son église. C'est ce que *Dominus Iesus* proclame et enseigne (16-17). De même que le Christ, Messie et Fils de Dieu, est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes (voir 1 *Timothée* 2,5), de même l'Église de Jésus-Christ est *une* et unique dans son rôle médiateur de salut. Elle est, comme le dit le concile, « Sacrement universel du salut » (*Lumen Gentium* 48).



---

### *Dominus Iesus et le dialogue interreligieux*

C'est l'exigence de Jésus telle que l'ont comprise ses disciples, et dont il a témoigné clairement dans ses paroles et ses actes. On peut bien sûr tenir pour dément celui qui dirait de lui-même : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas » (*Matthieu* 24,35) ; surtout si l'on ne voit en lui qu'un petit rabbi de Galilée. Mais le dialogue interreligieux ne peut faire abstraction du fait que les disciples partagent entièrement cette « conscience de soi » véritablement universelle de Jésus, lorsque Paul chante en lui le « Fils aimé » de Dieu, « Image du Dieu invisible, Premier-Né de toute créature », et lorsque l'apôtre ancre cette louange dans l'universalité la plus large :

« Car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses,  
dans les cieux et sur la terre,  
les visibles et les invisibles,  
Trônes, Principautés, Puissances ;  
tout a été créé par lui et pour lui. »

*(Colossiens 1,13.15-16)*

On peut trouver cela choquant, arrogant. Or qui nierait aussi facilement que cette proclamation correspond bien à la propre conscience de soi de Jésus ? Vouloir « désabsolutiser » ou « dépotentialiser » le message de Jésus, dans le seul but de le rendre « apte au dialogue », serait manquer de respect ; cela rendrait tout dialogue impossible. Conception étrange du dialogue, où l'on ne laisse aucune place à la vision de l'autre. À moins que cette vision ne soit un refus *a priori* du dialogue et ne laisse place finalement qu'à la soumission ?

Un étudiant iranien me posa à Téhéran une question qui peut nous faire avancer : « Peut-il y avoir deux religions absolues ? Dieu les aurait-il voulues, ou permises ? » Cette question nous met au cœur de notre thème, au cœur de l'actualité. Serait-ce la question d'un fondamentaliste naïf qui n'a pas encore été purifié au feu des Lumières ? Ou bien s'agit-il d'une question à laquelle justement les Lumières, qui relativisent toute exigence de vérité, ne peuvent donner de réponse satisfaisante ? La question demeure et elle exige une réponse, non seulement parce que cet étudiant me l'a posée, mais aussi parce qu'elle se pose partout où l'islam entend représenter et répandre la vérité définitive et authentique de Dieu.

Que pouvais-je répondre à cet étudiant de Téhéran ? Avec le peu de temps dont nous disposons, je ne pouvais lui faire un traité sur la création divine et le plan du salut de Dieu ; encore moins une « théologie des religions », où j'aurais esquissé la variété du phénomène

**SIGNETS** ————— **Cardinal Christoph Schönborn**

religieux. J'ai donc choisi de témoigner. J'ai essayé, ce jour-là, de dire à l'étudiant et à tous les auditeurs, de manière simple, pourquoi nous aimons Jésus ; pourquoi il est vraiment pour nous « le Chemin, la Vérité et la Vie » (*Jean* 14,6) ; et pourquoi « l'amour du Christ nous presse » (*2 Corinthiens* 5,14). J'essayais de dire à ce jeune musulman pourquoi Jésus est pour nous vraiment Maître et Seigneur, ce trésor caché dans le champ, cette perle de grand prix, cette chose la plus précieuse dans notre vie. Le meilleur témoignage n'est pas celui des mots. C'est celui des hommes et des femmes qui ont tout abandonné pour suivre entièrement le Maître, ces légions d'hommes et de femmes de tout âge, de toute condition sociale et culturelle, « foule immense de toute nation, race, peuple et langue » (*Apocalypse* 7,9), qui ont suivi le Christ, qui ont cru en lui, qui l'ont aimé, qui ont tout fondé sur lui. Pour eux, « l'unicité » de Jésus-Christ n'est pas un dogme abstrait ; c'est le contenu d'une vie, c'est une plénitude de vie, c'est une certitude. On peut citer des exemples sans nombre, à commencer par les premiers témoins de Jésus, dont le Nouveau Testament nous offre le témoignage, jusqu'aux saints de notre époque. Ils sont dignes de confiance, et cela est indispensable pour que le Credo chrétien soit lui aussi digne de foi.

Mais faire référence à des témoins dignes de foi ne suffit pas. Car les autres religions ont aussi leurs figures impressionnantes, à commencer par leurs fondateurs. J'ai parlé aux étudiants de Téhéran de l'amour grand et profond dont font preuve les diverses tendances de l'islam, chacune à sa manière<sup>5</sup>.

« Peut-il y avoir deux religions absolues ? Dieu peut-il l'avoir voulu ? » Ai-je répondu à la question de cet étudiant ? Mon argumentation favorise peut-être trop la tendance relativiste<sup>6</sup> si répandue aujourd'hui. Jésus-Christ peut bien être pour toi le médiateur absolu du salut, pour moi c'est Mahomet qui est le prophète, de même que pour d'autres Bouddha est *le* maître de l'illumination. Chacun peut considérer que *son* chemin est absolument vrai, mais *pour lui* seulement. Peut-il y avoir plusieurs « absolus », au sens où chacun serait valable pour celui qui le trouve valable ? Une telle conception correspond bien au sentiment actuel – certes elle ne nie pas la vali-

5. Anne-Marie Schimmel leur a consacré une belle monographie : Anne-Marie SCHIMMEL, *Und Muhamed ist sein Prophet*, Cologne, 1981.

6. Beliebigkeitsatmosphäre, NdT.

---

### *Dominus Iesus et le dialogue interreligieux*

dité des doctrines et des styles de vie, mais elle limite leur portée à ceux qui y adhèrent. Chacun porte *sa* vérité qui lui convient personnellement – et pas plus. On accepte de prendre en considération la vérité de l'autre en tant qu'elle est *sa* vérité. La théologie « pluraliste » des religions répond très bien à ce sentiment actuel et général – ce qui explique en partie son succès.

Ce n'est pas par hasard que cette « ambiance pluraliste<sup>7</sup> » ressemble fortement au paganisme antique. Dans l'Antiquité préchrétienne, les nombreuses divinités ont chacune une spécificité régionale qui lui permet d'être invitée sur le territoire d'une autre et d'être intégrée au panthéon polychrome de l'Empire romain. C'est *ce* pluralisme religieux, avec sa tolérance incroyable, qui me semble – consciemment ou non – avoir donné sa marque à la théologie « pluraliste » des religions.

La situation actuelle est comparable à celle de l'Antiquité pour une autre raison : on réagit très vite, de manière extrêmement intolérante, contre toute religion qui ne s'intègre pas au panthéon et prétend distinguer son vrai dieu des nombreuses idoles. L'Antiquité l'a d'abord reproché au judaïsme ; puis elle en a fait le procès au christianisme. Les juifs se refusaient à mettre leur dieu dans le panthéon, à côté des autres. Leur dieu est en effet le seul pour lequel les idoles des païens ne sont que du vide. On y vit une intolérance insupportable, par suite dangereuse pour l'État. Toute l'histoire juive (et ensuite l'histoire chrétienne) est bel et bien habitée par cette exigence monstrueuse : contre la pression sociale du polythéisme antique, contre son caractère si plausible et si utile au bon fonctionnement de la société, on doit se prononcer pour l'Unique et pour *ses* volontés ; et accepter, pour cette raison, la persécution et la mise au ban de tous. Quant au christianisme, l'antiquité païenne lui fait un reproche dont l'« opinion publique » nous renvoie sans cesse l'écho : notre injonction à rejeter les idoles, à proclamer le Dieu un et vrai, passe pour une véritable *odium humani generis*, une haine de l'humanité. N'accuse-t-on pas aujourd'hui le christianisme d'être profondément injuste lorsqu'il prétend être « la seule vraie religion », et de commettre la même erreur que d'autres religions et d'autres croyants avant lui ? Nous voici alors revenus au point de départ. La *seule* voie possible semble celle que trace la théologie « pluraliste » des religions : renoncer une fois pour toutes aux

7. Pluralistisches Lebensgefühl, NdT.

**SIGNETS** ————— **Cardinal Christoph Schönborn**

prétentions du christianisme à être la « vraie religion » ; et intégrer Jésus au panthéon des grandes personnalités religieuses.

La théologie « pluraliste » des religions propose un choix très clair, et dans cette mesure elle peut inciter fortement, voire de manière impérieuse, à se prononcer sur la tâche et la mission du chrétien.

La théologie « pluraliste » des religions part du principe que la prétention universelle du christianisme est intolérante et doit être par conséquent abandonnée. La critique que nous avons faite de cette conception est qu'elle ne laisse pas la parole au christianisme et surtout à Jésus-Christ ; qu'elle ne le prend pas au sérieux lorsqu'il se dit le messie, Fils du Dieu vivant. Nous soulignons qu'un vrai dialogue doit d'abord prendre l'autre au sérieux dans sa compréhension qu'il a de lui-même.

Dès-lors, il faut oser aborder directement et profondément la question suivante : Jésus était-il intolérant ? Le peuple dont il s'est dit le messie, peuple qui se disait choisi par Dieu, n'est-il pas lui aussi un ferment d'intolérance ? Autrement dit : que signifie l'exigence de vérité chez Jésus ? Que signifie l'unicité d'Israël et de l'Église (car les deux sont inséparables) ?

Que veut dire dans notre foi la « prétention à l'absolu » ? Ouvrons la Bible, pas à pas on retrouve la même singularité : l'histoire du peuple de Dieu est celle d'un choix, d'une élection liée à une mise à part, une extraction, un appel vers l'autre et vers la différence. Cet appel exige de se séparer des habitudes d'antan et de refuser le monde d'hier. En même temps cependant, cet appel à devenir autre est une vocation à dépasser toute frontière, à s'élancer vers l'horizon de l'universalité. La vocation d'Abraham exprime de manière exemplaire et fondatrice la singularité irremplaçable et si riche du peuple de Dieu.

« Le Seigneur dit à Abraham : « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom ; sois une bénédiction !

Je bénirai ceux qui te béniront,  
je réprouverai ceux qui te maudiront.  
Par toi se béniront  
toutes les familles de la terre. » »

(*Genèse 12,1-3*)

L'histoire de Dieu avec son peuple commence par une triple rupture : Abraham quitte son pays natal, sa tribu et la maison de son

---

### *Dominus Iesus et le dialogue interreligieux*

père. La conséquence immédiate est qu'il devient étranger. Abraham devient étranger dans un pays qu'il ne connaît pas encore et qui n'est pas le sien. Ses descendants en ont fait jusqu'aujourd'hui l'expérience : ils sont étrangers dans leur propre monde, ils doivent prendre sur eux le joug de l'altérité, renoncer à leurs « idoles familiales » pour suivre avec confiance et foi l'appel de Dieu vers l'incertitude et la nouveauté. Il n'en est pas autrement de la communauté que Jésus commence à rassembler. Être disciple de Jésus, cela veut dire d'abord « exode », exil hors de ses habitudes ; c'est suivre celui qui a dit de lui-même : « le Fils de l'homme, lui, n'a pas où reposer la tête » (*Luc 9,58*). L'appel de Jésus est d'abord une vocation à un retournement : « Le temps est accompli car le royaume de Dieu est tout proche : convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (*Marc 1,15*). Celui qui suit cet appel devient inévitablement un étranger dans son propre monde ; et parce que ce qui est étranger fait naître la peur et l'agression, la réaction fréquente est l'hostilité contre cet « autre ».

Dans nos pays sécularisés, cette attitude de refus se fait sentir de plus en plus. Chrétiens dans une Europe sécularisée, nous faisons, il me semble, une expérience proche de celle du peuple juif pendant les longs siècles de sa diaspora au milieu de la chrétienté. De plus en plus on nous prend pour des corps étrangers, des empêcheurs de tourner en rond dans une société néo-païenne dont nous ne sommes pas prêts à accepter les consensus. De même que la chrétienté occidentale a toujours projeté sur la petite minorité juive toute sorte de maux et l'en rendait responsable, nous voyons aujourd'hui le christianisme diabolisé. On en fait de plus en plus une association ennemie de l'homme et capable de tous les méfaits possibles. C'est aujourd'hui un lieu commun dans l'opinion publique : le christianisme et en particulier l'Église catholique sont coupables de tous les maux de l'humanité – rappel étonnant de bien des accusations extrêmes contre le judaïsme, qu'on trouvait aussi bien souvent dans des cercles chrétiens.

Dieu appelle Abraham et ses descendants à devenir étrangers dans leur propre environnement. Mais ces « étrangers » ne deviennent pas une secte. Ils ont été appelés, mais ils ne s'enkystent pas, ne s'isolent pas. Il ne leur est pas demandé de vivre en étrangers pour eux seuls, mais, comme le dit Dieu à Abraham, d'« être une bénédiction », et non dans les frontières d'une région : « par toi seront bénies toutes les familles de la terre » (*Genèse 12,3*).

**SIGNETS** ————— **Cardinal Christoph Schönborn**

On voit bien ici quelle est la « loi fondamentale<sup>8</sup> » de la Bible : dès le départ, sa perspective est universelle, car dans le projet de Dieu sont inscrites « toutes les familles de la terre ». Et pourtant, Dieu prend pour ce projet des voies concrètes, des personnes particulières, un peuple bien défini. Dieu a besoin du particulier pour atteindre une fin universelle.

« La Bible ne commence pas par le choix du peuple de Dieu, mais par la création du monde. La première créature n'est pas Abraham, mais l'*adàm*, l'homme... La Bible commence par l'humanité... Tout ce que la Bible raconte par la suite n'est pas seulement une aventure entre Dieu et son peuple, mais s'adresse à tous les peuples, au monde, au cosmos. Dieu ne se préoccupe pas au premier plan d'Israël, mais du monde entier.<sup>9</sup> »

La Bible commence donc par l'universel, et elle finit par l'universel. « Son premier tableau est la création par Dieu à partir du chaos. Son dernier tableau est le *nouveau* monde de Dieu, sa *nouvelle* création.<sup>10</sup> » Et pourtant, entre ces deux universels se déroule une histoire *concrète* : celle de l'élection d'Abraham et de sa descendance, le rassemblement d'*un* peuple comme *son* peuple, par lequel Lui, le Dieu qui fait son choix librement, montre à tous les peuples son chemin et ses intentions. C'est entre ces deux points qu'est le *concretum universale*, Jésus, le messie d'Israël, le Fils du Dieu vivant, qui n'est pas un fondateur de religion parmi d'autres, mais « le Fils, [que Dieu] a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles. Resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance, ce Fils [...] soutient l'univers par sa parole puissante » (*Hébreux* 1,2-3).

Dans le débat sur *Dominus Iesus*, j'ai toujours posé la même question aux plus critiques : « Croyez-vous qu'Israël soit le peuple élu ? » Peu osent dire qu'ils ne le croient *pas*. Et pourtant cela signifie-il autre chose que ceci : *ce* petit peuple, insignifiant au milieu des puissances du monde, est l'instrument de Dieu, *vraiment*, et de manière unique. C'est à lui qu'a été confiée la tâche de montrer au monde le chemin et la volonté de Dieu. Si Jésus de Nazareth est *vraiment* le messie d'Israël, le Fils de Dieu, alors *vraiment* sa per-

8. Grundgesetz (Constitution d'un État), NdT.

9. G. LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche ?* Fribourg-en-Brisgau, 1998, p. 37-38.

10. *Ibid.*, p. 38.

---

## *Dominus Iesus et le dialogue interreligieux*

sonne, son être et son action sont uniques, irremplaçables ; alors sa parole et ses indications sont vraies de manière inégalable, valables pour tous les hommes. Ainsi l'Église, communauté rassemblée par lui et autour de lui, a *vraiment* une mission universelle. Dès lors, l'unicité de Jésus et de son Église, dont *Dominus Iesus* nous enseigne qu'elle est nécessaire à notre foi, n'est pas une prétentieuse arrogance. C'est au contraire l'humble reconnaissance de ce qui *est, de fait*, et de ce qui nous oblige à le faire connaître à tous les peuples.

Y a-t-il alors un dialogue véritable et honnête avec les religions et les conceptions du monde ? J'en suis persuadé, pour au moins *quatre raisons*. C'est la certitude de l'unicité de Jésus-Christ et de l'Église qui *doit* nous conduire au dialogue ; non à une apparence de dialogue, mais à être prêts de manière plus profonde à une recherche commune de la vérité.

1 – Croire dans le Dieu un, le Père, Créateur du ciel et de la terre, c'est être certain que l'humanité est vraiment *une*, qu'elle est la famille humaine ; et qu'une origine et une fin communes nous relient. La déclaration conciliaire sur les religions non chrétiennes, *Nostra Aetate*, repose sur cette certitude, et fonde le dialogue des religions :

« Tous les peuples forment, en effet, une seule communauté ; ils ont une seule origine, puisque Dieu a fait habiter toute la race humaine sur la face de la terre (*Actes des Apôtres* 17, 26) ; ils ont aussi une seule fin dernière, Dieu, dont la providence, les témoignages de bonté et les desseins de salut s'étendent à tous, (*Sagesse* 8,11 ; *Actes* 14,17 ; *Romains* 2,5-7 ; 1 *Timothée* 2,4) jusqu'à ce que les élus soient réunis dans la Cité sainte, que la gloire de Dieu illuminera et où tous les peuples marcheront à sa lumière (*Apocalypse* 21, 23-24) » (NA 1).

Partant du « sens religieux » présent chez les hommes de peuples et cultures divers, et des grands « mystères de l'existence humaine » auxquels les religions tentent de donner réponse, le concile explique ensuite les fondements du « dialogue des religions », tels que les conçoit la foi catholique :

« L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent

**SIGNETS** ————— **Cardinal Christoph Schönborn**

en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est « *la voie, la vérité et la vie* » (*Jean* 14,6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses (*2 Corinthiens*, 5, 18-19), (*NA2*)...

2 – La mission universelle reçue du Christ par l'Église, trésor sans prix de vérité qui lui a été confié, ne doit pas conduire à une attitude fière ou hautaine. Au contraire, elle doit faire naître l'humilité et la simplicité : « ce trésor, nous le portons en des vases d'argile, pour que cet excès de puissance soit de Dieu et ne vienne pas de nous. » (*2 Corinthiens* 4,7). Nous sentons trop clairement combien est forte la disproportion entre la grandeur de la tâche et celle de la faiblesse des envoyés. Ainsi, dans le « dialogue des expériences religieuses », rencontrer chez d'autres religions une religiosité authentique sera toujours un enrichissement. Les considérant avec respect, nous pourrions toujours, humblement, apprendre beaucoup pour notre propre chemin de foi.

Et n'oublions pas : « partielle est notre science, partielle aussi notre prophétie... Nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. » (*1 Corinthiens* 13,9.12) Nous aussi ne reconnaissons la vérité qui nous a été confiée qu'« en énigme » ; nous ne pouvons pas l'appréhender dans une *vision claire*, mais dans la *foi*. Ce constat doit lui aussi nous rendre humbles, et prêts, dans le dialogue, à suivre chaque rayon de lumière de la vérité, où qu'il brille. Le « dialogue des religions » peut dès lors conduire aussi à approfondir notre reconnaissance de la vérité qui nous a été révélée et confiée, si nous la cherchons dans une foi aimante.

3 – Devant Dieu, nous sommes responsables les uns des autres. La foi biblique dans *l'unique* créateur, en son fils Jésus-Christ, le sauveur du monde, dans l'Esprit saint, source de vie, signifie aussi qu'à tous les hommes *ensemble* ont été confiés la responsabilité et le soin de ce monde et de la famille humaine. « Dialogue des religions », cela signifie donc aussi chercher des moyens pour que cette responsabilité soit prise au sérieux au-delà des barrières des religions. Dans le « dialogue des religions », la conscience de cette responsabilité pourra grandir. Nous comprendrons mieux que nous *devons* la prendre au sérieux, à partir du centre de notre foi qui sait que : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique » (*Jean* 3,16). L'engagement mondial exemplaire du successeur de



---

## *Dominus Iesus et le dialogue interreligieux*

Pierre pour la paix, la justice et la protection des droits de l'homme, son effort incessant pour gagner à cette cause tous les hommes de bonne volonté, ces engagements prennent leur source *au centre* de la foi chrétienne qui sait et confesse que l'amour de Dieu et son projet n'excluent *aucun* homme, *aucune* femme. *Voilà* la véritable « prétention à l'absolu » du christianisme.

4 – Enfin, et pour conclure ces réflexions sur *Dominus Iesus* : le message de la révélation biblique est un trésor inestimable d'*espérance*. Notre foi nous donne la certitude que nous ne sommes pas pris dans une roue de renaissances sans fin ; qu'il n'y a pas sur nos têtes un destin aveugle et arbitraire ; mais que nous avons toute raison d'espérer. Nous croyons et nous proclamons que Jésus de Nazareth, le Messie d'Israël, le Fils du Dieu vivant, est l'espérance du monde.

Pour la fête du Christ-Roi, en l'année sainte 2000, j'ai pu consacrer notre nouvelle église au cœur des quartiers de Vienne les plus récents, dans la « Donaucity », tout près des grandes tours de l'ONU. Cette église porte le nom du « Christ, espérance du monde<sup>11</sup> »... Oui Il est notre espérance, car c'est en lui que la promesse de Dieu est devenue certaine, promesse que le projet d'une création bonne, d'une création nouvelle, réussira malgré tous les obstacles. L'Église, que nous proclamons et dont nous croyons qu'elle est une, sainte, catholique et apostolique, porte en elle le germe de cette création nouvelle. C'est pourquoi nous croyons et nous proclamons qu'avec le Christ et en lui, elle est une et unique, malgré les nombreuses erreurs et les manquements de ses membres. Cette espérance, nous ne pouvons la garder pour nous. Elle nous pousse à témoigner, elle cherche ses traces et ses signes dans les autres religions. Aussi elle cherche avec elles le dialogue, et elle est : « toujours prêt[e] à la défense contre quiconque demande raison de l'espérance qui [l'] habite » (1 *Pierre* 3,15).

Titre original : « *Dominus Iesus* und der interreligiöse Dialog. »,  
traduit de l'allemand par Béatrice Joyeux.

Christoph Von Schönborn, Cardinal archevêque de Vienne. Conférence de Notre-Dame de Paris (2001) : « Quel avenir pour l'Église ? : perspectives dans les cinq continents », Paris, Presses de la Renaissance, c2001. 187 p. (*Conférences de Notre-Dame de Paris*).

11. Christus-Hoffnung der Welt, NdT.

# REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

# COMMUNIO

*pour l'intelligence de la foi*

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

## **CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS**

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

## **COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS**

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Philippe Cormier (Nantes), Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Irène Fernandez, Stanislaw Grygiel (Rome), Paul Guillon, Roland Hureaux, Béatrice Joyeux, Didier Laroque, Laurent Lavaud, Mgr Patrick Le Gal, Marguerite Lena, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Jean Mesnet, Xavier Morales, Éric de Moulins-Beaufort, Xavier Tilliette (Rome et Paris), 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, fax : 01.42.78.28.40.

**Abonnements :** voir bulletin et conditions d'abonnement.

**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 : Communio Revista Católica Internacional**  
Responsable : Felipe Hernández, Ediciones Encuentro, S.A., Cedaceros, 3,2°, E-28014 Madrid.

**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 Goberti, 7, I-20123 Milano.

**NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio**  
Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

**POLONAIS : Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio**  
Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarow 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.

**Prochain numéro : juillet-août 2002**  
*La Providence*  
**septembre-décembre 2002 : La sainteté aujourd'hui**

**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)

**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)

**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)

**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)

**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)

**SCIENCES**

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

**HISTOIRE**

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

**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)

**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**



# COMMUNIO

## REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

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

**AMIENS :** Brandicourt  
 13, rue de Noyon

**ANGERS :** Richer  
 6, rue Chaperonnière

**ANGOULÊME :** Auvin  
 38, avenue Gambetta

**BEAUVAIS :** Prévot  
 20, rue Saint-Pierre

**BESANÇON :** Chevassu  
 119, Grande-Rue

**BORDEAUX :**  
 Les Bons Livres  
 35, rue Fondaudège

**BREST :** La Procure  
 2, rue Boussingault

**BRIVE :** Librairie Chrétienne  
 2, rue Briand Patier

**BRUXELLES :** U.O.P.C.  
 Chaussée de Wavre, 216

**CHANTILLY :** Les Fontaines  
 B.P. 205

**CHOLET :**  
 Librairie Jeanne-d'Arc  
 29, rue du Commerce

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

**FRIBOURG (Suisse) :**  
 – Librairie Saint-Augustin  
 rue de Lausanne, 88  
 – Librairie Saint-Paul  
 Pérolles, 38

**GAP :** Librairie Alpine  
 13, rue Carnot

**GENÈVE :** Labor et Fides  
 rue de Carouge, 53

**GRENOBLE :**  
 Librairie Notre-Dame  
 2, rue Lafayette

**LA ROCHELLE :**  
 Le Puits-de-Jacob  
 32, rue Albert-1<sup>er</sup>

**LE PUY :** Cazes-Bonneton  
 21, bd Mal-Fayolle

**LILLE :** Tirloy  
 62, rue Esquemoise

**LIMOGES :**  
 Librairie Catholique  
 6, rue de la Courtine

**LYON :** Decitre  
 6, place Bellecour  
 – Éditions Ouvrières  
 9, rue Henri-IV  
 – Librairie Saint-Paul  
 8, place Bellecour

**MARSEILLE 1<sup>er</sup> :** Le Mistral  
 11, impasse Flammarion

**MARSEILLE 6<sup>e</sup> :**  
 Librairie Saint-Paul  
 47, bd Paul-Peytral

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

**NANCY :** Le Vent  
 30, rue Gambetta

**NANTES :** Lanoë  
 2, rue de Verdun

**NEUILLY-SUR-SEINE :**  
 Kiosque Saint-Jacques  
 167, bd Bineau

**NICE :** La Procure  
 10, rue de Suisse

**NÎMES :** Biblica  
 23, bd Amiral-Courbet

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

**PARIS 1<sup>er</sup> :** Librairie Delamain  
 155, rue Saint-Honoré

**PARIS 4<sup>e</sup> :** École-Cathédrale  
 8, rue Massillon

**PARIS 5<sup>e</sup> :** PUF  
 49, bd Saint-Michel  
 – Saint-Jacques-du-Haut-Pas  
 252, rue Saint-Jacques

**PARIS 6<sup>e</sup> :**  
 – Apostolat des Éditions  
 46-18, rue du Four  
 – La Procure  
 3, rue de Mézières  
 – Librairie Saint-Paul  
 6, rue Cassette

**PARIS 7<sup>e</sup> :**  
 – Basilique Sainte-Clothilde  
 23 bis, rue Las-Cases  
 – Saint-François-Xavier  
 12, pl. Président Mithouard  
 – Librairie du Cerf  
 29, bd Latour-Maubourg  
 – Stella Maris  
 132, rue du Bac

**PARIS 9<sup>e</sup> :** Saint-Louis-d'Antin  
 63, rue Caumartin

**PARIS 12<sup>e</sup> :** Paroisse du Saint-  
 Esprit  
 1, rue Canebière

**PARIS 16<sup>e</sup> :**  
 – Lavocat  
 101, avenue Mozart  
 – Notre-Dame-d'Auteuil  
 2, place d'Auteuil  
 – Pavillet  
 50, avenue Victor-Hugo

**PARIS 17<sup>e</sup> :** Chanel  
 26, rue d'Armaillé

**PARIS 18<sup>e</sup> :**  
 Librairie de la Basilique  
 35, rue du Chevalier-de-la-  
 Barre

**PAU :** Duval  
 1, place de la Libération

**POITIERS :** Librairie Catholique  
 64, rue de la Cathédrale

**QUIMPER :** La Procure  
 9, rue du Froul

**REIMS :** Largeton  
 23, rue Carnot

**RENNES :**  
 – Béon Saint-Germain  
 6, rue Nationale  
 – Matinales  
 9, rue de Bertrand

**ROUEN :** La Procure  
 24, rue de la République

**SAINT-BRIEUC :** SOFEC  
 13, rue Saint-François

**SAINT-DIÉ :** Le Neuf  
 15, place d'Alsace

**SAINT-ÉTIENNE :**  
 Culture et foi  
 20, rue Berthelot

**STRASBOURG :**  
 Librairie du Dôme  
 29, place de la Cathédrale

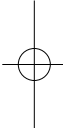
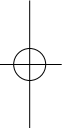
**TOULON :**  
 Librairie Catholique Saint-Louis  
 6, rue Anatole-France

**TOULOUSE :**  
 – Église de Gesu  
 22, rue des Fleurs  
 – Jouanaud  
 19, rue de la Trinité  
 – Sistic Maffre  
 33, rue Croix-Baragnon

**VALENCE :** Le Peuple Libre  
 2, rue Émile-Augier

**VERSAILLES :**  
 – Arts et Commerces  
 1, place Saint-Louis

**VINCENNES :** Notre-Dame  
 82, rue Raymond-du-Temple  
 Comités de presses paroissiaux.



Dépôt légal : mai 2002 – N° de CPPAP : 0106 G80668  
N° ISBN : 2-907212-92-3 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 –  
Directeur de la publication : Olivier Boulnois – Composition : DV Arts Graphiques  
à Chartres – Impression : Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 5845.

