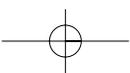
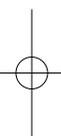


LES EXCLUS

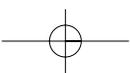


REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

LES EXCLUS

« Il suffit qu'un seul homme soit tenu sciemment, ou, ce qui revient au même, sciemment laissé dans la misère pour que le pacte civique tout entier soit nul; aussi longtemps qu'il y a un homme dehors, la porte qui lui est fermée au nez ferme une cité d'injustice et de haine. »

Charles Péguy, *De Jean Coste*
in *Cahiers de la quinzaine*, 4-XI-1902.



Sommaire

ÉDITORIAL

COMMUNIO : Qui est exclu ? Mais qui sont les exclus ?

9 À réfléchir sur l'exclusion, nous approchons une sorte de mystère qui est celui de l'homme lui-même : l'exclu (économique, social, psychiatrique), l'étranger, le malade, le prisonnier, la société ou la nation misérable et marginalisée dans le jeu des échanges internationaux peuvent n'être considérés que comme des révélateurs d'imperfections « techniques » d'un système qui fonctionne à la satisfaction d'une majorité : ce sont des « cas marginaux ». Ou bien il faut prendre au sérieux leur regard dont la foi nous dit que c'est le regard du Christ et nous demander : sont-ils vraiment exclus, c'est-à-dire privés d'amour ?

ANALYSES

Gianfranco RAVASI : La Bible face à l'autre, au différent, à l'étranger

23 Lire l'Ancien Testament en privilégiant ce que l'on a pu appeler le « dossier de la haine » est inacceptable. Au terme d'une dialectique entre universalisme et particularisme, c'est bien une vision universaliste du salut qui a prévalu ; d'Abraham à la littérature sapientielle en passant par les prophètes, rien n'annule l'élection d'Israël, mais tout s'oriente vers un accueil plus ouvert de l'étranger, vers cette situation où tous sont appelés à faire partie de la famille de Dieu.

Philippe CORMIER : L'exclusion à l'École

41 L'exclusion dans l'institution scolaire semble toucher en premier lieu les enfants handicapés, en particulier mentaux. Or depuis 1975 la loi répond à l'exclusion par l'intégration, en particulier scolaire : en principe, les handicapés ne sont plus des exclus. De fait, l'exclusion la plus grave est celle qui met en échec beaucoup d'élèves « normaux » dits en difficulté ou difficiles. C'est une exclusion de l'intérieur, qui n'exclut pas mais ignore les besoins de ces élèves, créant l'équivalent d'un quart monde scolaire, situation qui conduit à s'interroger sur l'inadaptation et l'injustice du système scolaire actuel.

Isabelle ZALESKI : Exclusion et système de santé : comment décider de ce qui est inclus et de ce qui est exclu de la couverture par l'assurance maladie publique ?

53 Malgré la loi sur la couverture maladie universelle, des inégalités « techniques » sont ici pointées, dont la répartition du financement des soins ; la notion de « panier de soins » jugés essentiels impose des choix, facteurs d'exclusion, insupportables pour une collectivité plus attachée à ses droits qu'à la solidarité. On ne

SOMMAIRE

peut donc définir une politique de santé qui n'exclut pas « qu'en appelant chacun à être responsable de la gestion des ressources dans le but de les faire servir aux autres ».

TÉMOIGNAGES

Dominique VERSINI : **Le Samu Social : une révolution culturelle**

Propos recueillis par Paul Guillon et Xavier Morales

61

Directrice du Samu Social de Paris, Dominique Versini analyse les causes d'une exclusion massive propre à notre époque et explique pourquoi le Samu Social a renouvelé l'approche de ce phénomène et de ceux qui le vivent. Il fut le premier à tâcher d'articuler professionnalisme et disponibilité gratuite à l'égard des sans-abri, et à se faire le lien entre eux et les services sociaux existants. Il est aussi à l'origine de modifications législatives sur le traitement de la grande pauvreté. Une entreprise « citoyenne » fondée par des chrétiens.

Françoise FERRAND,

Martine LE CORRE : **« Dieu sait qui l'on est »**

71

Le mouvement ATD Quart Monde se fonde sur un triple refus : refus de la misère, refus de la culpabilité qui pèse sur ceux qui la subissent, refus du gâchis spirituel et humain que constitue le fait qu'une société puisse se priver de leur expérience. Le Père Wresinski, fondateur de l'ATD invite à poser sur les exclus le regard du Christ, à partager et bâtir avec eux des projets communs, en garantissant la liberté de penser des personnes en détresse : tout homme a une valeur fondamentale en lui, c'est un homme, ce n'est pas un inférieur.

SIGNETS

Béatrice JOYEUX : **L'écriture et les Écritures**

86

La Bible semble faire peau neuve depuis le lancement d'une nouvelle traduction par Bayard. Fruit du travail collectif d'exégètes et d'écrivains contemporains, cette édition a été présentée comme un événement littéraire et culturel sans précédent. Cet article, laissant aux exégètes le dernier mot pour juger du résultat, voudrait analyser ce phénomène culturel et le resituer dans l'histoire des traductions de la Bible. Face à l'analphabétisme religieux, la traduction peut remettre les Écritures au goût du jour et contribuer au travail apostolique. Ce qui semble compter pour les traducteurs cependant, c'est bien sa dimension de « manifeste littéraire ». Et de fait, cette nouvelle version frappe par son approche sans crainte de la matérialité des mots. On peut regretter que ce soit la littérature contemporaine qui confère à l'Écriture sa dimension sacrée. On peut s'interroger aussi sur certains choix de traduction peu littéraires et pourtant non sans incidences. Cette conception de la traduction est pour le moins étonnante. Ne peut-on préférer une approche plus modeste, et d'ailleurs plus pétrie de langue et de culture bibliques, dont l'ambition est de faire accéder à la poésie du divin, et pas seulement à la littérature d'un texte parmi d'autres ?

Sommaire

Isabelle OLIVO-POINDRON : **Les paradoxes**

du consentement éclairé

104

Rigoureusement analysé, le principe juridique du respect de la personne se révèle traversé de contradictions. Elles ne peuvent être levées que si l'on accepte de poser non seulement une responsabilité du patient qui consent mais aussi un renforcement de la responsabilité du médecin : c'est pour le patient que le médecin agit, et solliciter l'accord du malade ne se dissocie pas de la sollicitude du médecin pour le patient.

Claudie LAVAUD : **Pierre, cardinal Eyt**

115

Communio a depuis toujours avec le Père Eyt des liens d'amitié et de dialogue fraternel. L'article évoque le cheminement de pensée et d'action d'un prêtre et d'un théologien qui n'a jamais séparé le travail des concepts, la fidélité à la tradition, l'intérêt pour les mouvements d'idées nouvelles, et le souci des conjonctures complexes et parfois douloureuses de l'histoire présente.

Le Samedi 6 avril 2002

Communio

organise une journée d'Étude

« MATERNITÉ, PATERNITÉ, FILIATION »

à la paroisse

Sainte Jeanne de Chantal à Paris

Centre paroissial, 96, boulevard Murat, 75016 Paris

Métro : Porte de Saint-Cloud

Autobus : 22-26-175-189-285-PC

*

Avec la participation de

Jean-Pierre BATUT

(prêtre, théologien)

« SIGNIFICATION DE LA PATERNITÉ DIVINE »

Tony ANATRELLA

(prêtre, psychanalyste)

« PSYCHANALYSE ET CHRISTIANISME »

Jean-Pierre BARDET

(historien, professeur à l'université Paris-IV Sorbonne)

« LA FAMILLE DANS L'HISTOIRE RÉCENTE :
MUTATIONS ET INVARIANTS »

*

Participation aux frais

Frais d'inscription : 5 €. Inscription avec plateau-déjeuner : 14 €.

Prière de s'inscrire auprès du secrétariat de *Communio*

5, passage Saint-Paul, 75004 Paris

Tél. : 01 42 78 28 43/Fax : 01 42 78 28 40

Communio, n° XXVII, 6 – janvier-février 2002

COMMUNIO

Éditorial

Qui est exclu ? Mais qui sont les exclus ?

**Banalité du concept : nous sommes tous exclus
de quelque part...**

Si l'on consent à faire son deuil de l'utopie consistant à vouloir que chacun soit tout, transcendant toute limite et sortant de l'espace et du temps, l'exclusion apparaît comme l'un des mécanismes structurants des sociétés humaines, et d'ailleurs de tout groupe vivant quel qu'il soit. Il y a toujours et partout un « dedans », intégré, et un « dehors », exclu ; un ami et un ennemi ; un citoyen et un étranger ; un riche et un pauvre. Et pour former ces lignes de séparation, et constituer les groupes qui se situent de part et d'autre de chacune d'entre elles, un mécanisme positif d'intégration, dont le pendant est un mécanisme négatif d'exclusion. Que ces lignes de fracture, ou simplement de séparation, puissent évoluer au cours du temps, que certaines d'entre elles soient inassimilables par telle ou telle société – comme la séparation entre maîtres et esclaves pour les actuelles sociétés occidentales – ce sont des évidences ; mais refuser, en soi, le processus par lequel un groupe définit son existence par référence à ses membres et par opposition à ceux qui ne le sont pas, ne peut aboutir qu'à nier la validité de toute limite. Et alors, c'est le vide, quand ce n'est pas la monstruosité des crimes contre l'humanité au nom de l'Humanité, des attentats anarchistes au nom de la Liberté, ou d'épouvantables dictatures au nom de l'Égalité. Hegel avait en son temps décrit ce mécanisme de négation du relatif dans sa description de ce qu'il nomme la « Liberté du vide ».

ÉDITORIAL _____ **Communio**

Chacun d'entre nous a une ou plusieurs expériences d'exclusions relatives, et en ce sens tout homme a un jour été exclu, ou se ressent un jour exclu de quelque part. Cela va de l'échec à un examen ou à un concours, drame adolescent qui peut paraître sans importance mais aboutit parfois au suicide, aux handicaps naturels qui peuvent parfois interdire l'intégration à tel ou tel groupe social. Ces exclusions partielles sont parfois sources de grandes difficultés. Elles impliquent des efforts individuels et collectifs parfois considérables pour que la personne concernée puisse aboutir à une « inclusion » alternative, à une « réintégration », dans d'autres groupes humains, d'autres activités, d'autres modes de vie que ceux qui pouvaient être initialement visés. Mais il s'agit là du processus le plus normal d'organisation des groupes humains (et également, d'ailleurs, animaux) qui commencent par sélectionner leurs membres, excluant donc les autres postulants potentiels, quitte à coopérer ensuite avec d'autres groupes constitués de la même manière, ou au contraire à les combattre s'ils se sont constitués autour d'options rivales.

Mais, par construction, et même par définition, ce type d'exclusion relative n'est jamais total et jamais irrémédiable. L'inclusion dans un groupe humain porteur de lien social, de valeurs, d'objectifs et donc de satisfactions individuelles et collectives, n'est interdite ou impossible en soi dans aucun des cas qui ont été marqués à un moment donné par une situation d'exclusion. L'énergie individuelle, parfois renforcée par la situation d'exclusion, mais aussi parfois amoindrie jusqu'à la manifestation de syndromes dépressifs, peut toujours se réorienter vers de nouvelles perspectives d'intégration, pour autant que les dispositifs sociaux, les aides individuelles, et parfois l'assistance médicale et psychologique, permettent à l'intéressé de trouver un chemin. Les passionnants travaux de Boris Cyrulnik¹ décrivent les modalités d'insertion sociale, parfois à de très hauts niveaux, d'individus dont les analyses psychologiques, psychanalytiques, économiques ou sociales auraient pu faire penser, si le déterminisme était la seule règle, qu'ils devaient se trouver à tout jamais exclus de tout rapport d'intégration à une société.

Une société et non la société. Car il faut ici, lorsqu'on veut parler d'exclusion, distinguer deux choses, tout au moins en ce qui concerne l'individu. Peut-on parler d'exclusion à propos d'un individu qui a structuré son existence autour de l'appartenance à une organisation

1. *Les vilains petits canards*, Odile Jacob, février 2001.

Qui est exclu ? Mais qui sont les exclus ?

criminelle, à une « bande » plus ou moins violente, à une secte, à un parti révolutionnaire ou subversif ? Clairement non. Il s'agit là de types d'intégration individuelle à des ensembles collectifs, qui apportent à l'individu une situation structurée par un lien social, même si l'objet même de ce lien social peut être contesté par un ensemble plus vaste cherchant à imposer sa loi au nom d'un intérêt majoritaire. Un parti politique d'opposition pourra être exclu de la vie politique de son pays, et même persécuté s'il est interdit ; mais on ne pourra pas dire que ses membres sont des « exclus ». La mafia pourra être pourchassée, mais ses membres demeureront parties prenantes de « l'honorable société », ce qui ne signe aucun syndrome d'exclusion individuelle. L'Église elle-même, à certaines époques, a dû faire prévaloir l'intégration de ses membres à son projet sur une plus vaste, mais impossible allégeance aux normes des États par lesquels elle se trouvait persécutée. Elle a d'ailleurs, une fois devenue majoritaire, recouru, parfois massivement, à des pratiques d'exclusion de groupes entiers, voire d'États « infidèles », n'hésitant pas à utiliser à son tour la plus extrême violence.

Quant aux États eux-mêmes par rapport à la société mondiale, ils s'excluent en quelque sorte en permanence les uns et les autres, par les moyens les plus divers. Tout au moins est-ce leur tendance première, ce qui a suscité la fameuse appréciation de Hobbes selon laquelle ils vivent entre eux « dans l'état de nature », c'est-à-dire de rivalité permanente. Le but premier du gouvernement d'un État est d'assurer la paix intérieure, la prospérité de ses ressortissants, et la paix extérieure. Pour y parvenir, les États peuvent naturellement passer entre eux des accords commerciaux, des traités politiques et militaires, et peuvent multiplier les coopérations ; il arrive même que la réflexion politique les conduit à cogérer certaines de leurs politiques, remplaçant les anciennes rivalités par des stratégies coopératives de long terme comme on le voit actuellement en Europe. Mais jamais et nulle part, l'étranger n'a les mêmes droits que le citoyen ; jamais et nulle part, une violation claire par un État étranger de l'intérêt national n'est admise, même si elle peut être imposée par la force. Les exemples abondent qui montrent que « la société internationale » ne parvient guère à imposer des vues universelles et encore moins un pouvoir réel au sein des États, sauf par une violence externe qu'on peut appeler, si l'on veut, maintien de la paix, mais qui reste une forme de guerre. Quant aux relations économiques, le moins qu'on puisse en dire est qu'elles ne sont pas vraiment

ÉDITORIAL _____ **Communio**

marquées par la sollicitude envers les plus pauvres ; les riches que nous sommes veulent bien donner un peu d'argent, mais lorsqu'il s'agit de permettre à des pays africains ou asiatiques de vendre chez nous leurs productions agricoles, c'est une tout autre affaire...

Qui sont donc « les exclus » ?

Aucune des exclusions partielles ou temporaires dont nous venons de parler ne constitue en soi un phénomène choquant ou contraire au fonctionnement normal d'une société. Encore faut-il qu'elles restent partielles et temporaires. Ce qu'on appelle, à proprement parler, le phénomène de « l'exclusion », apparaît lorsque l'individu, le groupe humain, et parfois même l'État ou le groupe d'États, sont de manière beaucoup plus générale et parfois totalement, de manière beaucoup plus durable et parfois à jamais, et quelquefois même par définition, privés de toute capacité voire de toute possibilité d'intégration au groupe auquel ils souhaiteraient ou devraient pouvoir s'agréger. C'est la mendicante du début d'India Song, qui a perdu toute sa famille, et marche sans fin : « elle avait demandé un chemin pour se perdre ; on ne savait pas » ; c'est Job, ruiné, abandonné de tous, y compris, croit-il, de Dieu lui-même ; c'est le serviteur souffrant, « délaissé de tous et familier de la misère » ; ce sont toutes les figures possibles de dérélliction, qu'elles nous soient proposées par l'observation la plus courante ou les plus hautes spiritualités. Mais qui sont-ils donc ?

L'observation : le cas français

C'est l'ouvrage de René Lenoir précisément intitulé *Les exclus* (Le Seuil, 1974) qui a dressé la typologie la plus systématique du phénomène de l'exclusion, en s'en tenant néanmoins à une approche nationale du problème, et en partant d'un stock extrêmement large couvrant l'ensemble des situations d'inadaptation sociale. Au point de départ de cette analyse, l'inventaire distingue ainsi les inadaptés physiques ou mentaux, qu'il s'agisse de malades proprement dits ou de personnes âgées devenues incapables de se prendre en charge ; les inadaptés sociaux – ce qui va des enfants abandonnés ou retirés de leurs familles, aux délinquants de toute sorte ; enfin, les personnes en situation de grande pauvreté, qui peuvent appartenir aux deux catégories précédentes, mais dont une partie ne souffre que d'un

Qui est exclu ? Mais qui sont les exclus ?

handicap économique marqué par une insuffisance durable, et difficilement modifiable, de revenu disponible.

La difficulté de l'analyse vient de ce que toutes ces catégories ne peuvent pas être dénommées «exclus», en raison même de la préoccupation dont la société fait montre à leur égard au travers de ses mécanismes sociaux. Le temps n'est plus où un enfant abandonné, un paralytique, un déficient mental, devait recourir, pour survivre, à la mendicité ou à l'assistance individuelle. Des réseaux d'associations, des mécanismes collectifs d'assistance ont tissé à leur profit un réseau de droits auxquels ils ont accès. La complexité de ces mécanismes est grande ; leur variété épouse la diversité des situations ; les failles éventuelles en sont décelées par des associations, qui ne cessent de proposer des mécanismes de prise en charge mutuelle, comme on l'a vu très récemment pour la couverture maladie universelle, ou encore pour la reconnaissance spécifique de l'autisme ou du SIDA. On peut critiquer le niveau de telle ou telle prestation ou les modalités de son attribution ; on ne peut nier que la société française soit l'une de celles où le problème soit le mieux vu et traité. Il en va de même de la maladie, y compris de la maladie psychiatrique ; son traitement est peu onéreux pour l'individu et il est même gratuit dans les cas les plus graves, au moment même où le coût des traitements ne cesse d'augmenter.

Pour tenter d'appréhender le phénomène de l'exclusion, dont les associations membres de l'observatoire de l'exclusion dénoncent en revanche les progrès dans notre société avec un sentiment d'urgence, peut-on partir non du droit existant mais de l'observation économique ? Là encore, les résultats sont très délicats à analyser : il est déjà difficile de définir la pauvreté, et encore plus difficile d'y déterminer un sous-ensemble d'exclus. «La pauvreté» a fait l'objet de plusieurs tentatives d'approches² intégrées. Les dernières études en date procèdent, par exemple, par croisement de quatre critères : économique – le ménage «pauvre» est celui qui dispose de moins de la moitié du revenu médian français³ ; qualitatif – il s'agit là des

2. Cf. *Économie et statistiques*, n^{os} 308, 309 et 310, 1997 « Mesurer la pauvreté aujourd'hui » ; et *Rapport conseil d'analyse économique*, n^o 6, 1998.

3. «Demi médiane de la distribution du revenu disponible par unité de consommation de l'ensemble des ménages» soit 3 500 F/mois pour une personne seule, 5 250 F pour un couple, 1 050 F de plus par enfant de moins de 14 ans, et 1 750 F de plus par enfant de 14 ans et plus. Chiffres de 1997.

ÉDITORIAL _____ **Communio**

conditions de vie : logement, nourriture, accès aux soins ; « subjectif » – le ménage arrive-t-il ou non à « s'en sortir », c'est-à-dire à couvrir ses besoins ; et « administratif » – il s'agit là de décompter les ménages qui bénéficient des minima sociaux. Au terme d'analyses d'une extrême complexité, on parvient à approcher un chiffre de 2,4 millions de ménages « pauvres » correspondant à 5,5 millions de personnes, soit un pourcentage de 10 % de la population, à peu près identique à ce qu'il était en 1984, mais avec des différences de composition : la proportion de pauvres salariés ou chômeurs augmente, celle des indépendants et des retraités diminue, et le chiffre comprend 1 million d'étudiants qui ont certes de faibles revenus mais sont, de l'avis de nombreux spécialistes, intégrés dans cette statistique de manière exagérément pessimiste puisqu'ils sont souvent soutenus par leurs parents et ont à court terme la perspective d'accroître leurs revenus de manière significative.

Mais il s'agit là d'une « photographie », qui repose sur un revenu monétaire annuel. Elle ne prend pas en compte les prestations en nature assurées par notre système : éducation et santé notamment. Elle ne fait pas de différence entre les propriétaires et les locataires de leur logement ; elle ne distingue pas, ou très peu, entre les ménages vivant dans des banlieues ou de grandes agglomérations, pour lesquels le revenu de référence est évidemment insuffisant, et ceux qui peuvent vivre de manière beaucoup plus décente dans des provinces plus retirées, par l'effet, notamment, du moindre coût de l'immobilier. C'est pourquoi, l'on complète de plus en plus cette approche par des analyses issues de l'observation des conditions d'existence (état de santé, âge, formation, niveau de sociabilité...) et par des considérations subjectives, tendant à repérer les individus ou les ménages qui disent avoir du mal à « joindre les deux bouts »⁴.

Dans ces ensembles, qui sont les « exclus » ? On ne le sait pas. On sait que, parmi les 10 % de ménages monétairement pauvres, la probabilité de sortie vers une situation de non-pauvreté est d'environ un tiers. Mais sur les 2/3 restants, quels sont ceux qui sont en quelque sorte « englués » dans les minima sociaux, surtout s'ils en combinent plusieurs ? Quels sont les chômeurs qui n'ont pas d'intérêt économique à reprendre un travail rémunéré au SMIC et ceux qui désespèrent de ne pas retrouver un travail ? Quels sont enfin ceux qu'on ne dénombre pas parce qu'ils ne demandent pas, pour des

4. C'est la pratique, très complexe, de l'étude dite « panel européen ».

————— *Qui est exclu ? Mais qui sont les exclus ?*

raisons non identifiables, les minima sociaux ou les prestations auxquels ils auraient pourtant droit ? Tous ces phénomènes font actuellement l'objet d'études⁵, mais ils sont encore très difficiles à appréhender.

Enfin, l'ampleur du phénomène de pauvreté est elle-même relative, car elle dépend de la variation du revenu médian. Par une ironie de l'approche statistique, qui exaspère les politiques, l'enrichissement des classes moyennes en période de croissance va augmenter le revenu médian et risque d'accroître ou, à tout le moins, de ne pas faire diminuer, le nombre de ceux qui se trouvent en deçà de la demi-médiane qui définit le seuil de pauvreté.

Dynamiques et contre dynamiques

Dès lors que nous ne pouvons pas appréhender une « population » d'exclus, ni décrire, faute d'analyses diachroniques, une typologie de ménages ou d'individus qui « s'en sortent » ou « ne s'en sortent pas », nous sommes ramenés à une définition à la fois plus fruste et plus complexe de l'exclusion. Plus fruste, en ce sens que ce phénomène ne peut se définir que comme une dynamique négative, une situation qui tend vers la destruction progressive de tout lien communautaire, qu'il s'agisse des liens de travail, des liens affectifs ou même (dans le cas des « non recours » cités plus haut) de la simple revendication des droits sociaux généraux. Plus complexe, aussi, car ce phénomène peut provenir de causes extrêmement diverses – chômage, grande pauvreté, émigration, deuil, maladie physique ou psychique, délinquance – qui s'analysent toutes comme une (ou plusieurs) rupture(s) d'un ou de plusieurs liens communautaires, les ruptures se cumulant les unes aux autres pour aboutir à une situation de solitude par rapport à tout lien communautaire, quel qu'il soit. L'exclusion, ainsi considérée, est donc une dynamique dont l'origine peut être imperceptible, mais les effets dévastateurs. Il n'y a bien sûr pas de raison, dans une perspective humaniste, et plus précisément chrétienne, d'en limiter le concept à l'exclusion économique. Il y a

5. À titre d'exemple, le phénomène de non recours aux aides au logement a fait très récemment l'objet d'un séminaire de la CNAF. De même, l'INSEE va prochainement publier une étude approfondie sur un panel de 4 000 SDF.

ÉDITORIAL _____ **Communio**

des suicidaires riches, et les états de grande solitude ne sont pas réservés aux sans-abri : mais ces cas relèvent d'approches sociales, psychologiques et affectives qui sont quand même facilitées par l'aisance financière ou le «terreau» culturel. C'est donc bien lorsqu'il y a cumul des handicaps économiques, culturels, sociaux et affectifs que se mettent en place les véritables conditions de la déroute, et que la «contre-dynamique» est difficile à inventer⁶.

À la question : «Qui sont les exclus?», ou à l'autre question : «Finalement, combien y a-t-il d'exclus?», il semble donc qu'il faille répondre : «Nul ne le sait, mais il n'en faut pas.» Et substituer dès lors l'action à la question. Le problème est alors de savoir quelle action l'on mène alors même que l'on s'adresse à un phénomène mal connu, et ce que peut en dire la tradition religieuse à laquelle nous allons nous référer dans les études qui suivent.

1. Les difficultés et les insuffisances de l'action politique

La première évidence semble être, si la lutte contre l'exclusion est un objectif que se fixe une société, la nécessité de mettre au point un système politique et social tel que les gouvernants et plus généralement, les responsables sociaux soient jugés selon ce critère. Or, ce ne peut être le cas. Par définition, un système politique et social vise à la satisfaction de la majorité de ses membres, s'il est démocratique, des détenteurs de fortune, s'il est ploutocratique, ou de tel ou tel groupe détenteur d'une capacité d'action violente s'il est tyrannique ; mais jamais il ne peut en tant que tel viser à la satisfaction d'individus qui ne constituent précisément aucune force et ne détiennent aucun pouvoir de pression.

On trouvera donc dans toutes les sociétés des efforts pour satisfaire ou tenter de satisfaire ce que les gouvernants estiment être les besoins fondamentaux du plus grand nombre. Les régimes politiques qui ne le font pas savent qu'ils prennent le risque de révoltes ou de révolutions. En ce sens, les régimes démocratiques sont, par leur constitution même et l'origine de leur légitimité, obligés de parvenir à une certaine équité sinon dans la distribution des richesses, du moins dans la capacité de chacun à y accéder. Les démocraties

6. Sur la diversité des mécanismes d'exclusion, voir dans ce numéro les analyses de Philippe Cormier sur l'école, p. 41, et d'Isabelle Zaleski sur le système de santé, p. 53.

Qui est exclu ? Mais qui sont les exclus ?

européennes, relativement marquées par la social-démocratie, ont ainsi mis au point des mécanismes de redistribution dans lesquels les prélèvements fiscaux et sociaux, d'un côté, les prestations sociales monétaires ou en nature de l'autre, parviennent à réduire considérablement l'éventail des revenus, et à traiter un certain nombre de situations de détresse économique et sociale qui vont des handicaps physiques ou mentaux à l'absence totale de revenu minimum.

Des systèmes plus « libéraux », dont le modèle est le système américain, insisteront davantage sur l'objectif de stimulation de l'initiative individuelle en vue de créer collectivement le maximum possible de biens et de services et de limiter en conséquence le nombre de personnes susceptibles de ne pas participer à l'échange social. Dans ce type d'organisation, les dispositifs d'assistance garantis par l'État sont des « filets de sécurité » situés à un niveau relativement bas, et l'éventail des revenus est très large ; mais la loi fiscale pénalise les détenteurs de fortunes « dormantes » et les héritiers, ce qui favorise l'emploi de la richesse nationale dans des associations ou des fondations, dont certaines peuvent avoir un but exclusivement social ou éducatif.

Mais ces deux modèles occidentaux sont ceux de nations riches, qui disposent de ressources humaines et de capitaux d'un niveau exceptionnel en qualité et en quantité, et sont accoutumées depuis longtemps au processus de création de richesses au travers de l'échange marchand, et de mutualisation d'une partie de ces richesses. C'est loin d'être le cas dans la plupart des autres zones géographiques, même lorsqu'elles ne sont pas traumatisées par des guerres, des catastrophes naturelles ou des régimes politiques dictatoriaux. Et même dans ces pays occidentaux, riches et somme toute relativement doux face à la détresse, nul n'arrive, comme on l'a vu pour la France, à traiter réellement les « marges » du système.

Est-ce à dire pour autant qu'il n'y a pas de politique qui vaille qu'on la défende ou qu'on la promeuve ? Ce serait une conclusion folle. Nous savons reconnaître la malignité d'une organisation sociale qui repose sur l'injustice, voire l'absence de droit, sur la corruption, sur la violence. Et chacun juge sévèrement un système social où un enfant meurt parce qu'il n'y a pas de quinine au dispensaire de son village alors que vivent, dans la ville voisine, des « nomenklaturas » enrichies de trafics en tout genre.

Est-ce à dire, alors, que chaque collectivité doit travailler pour elle-même sans se soucier du reste du monde ? Il est certain que

ÉDITORIAL _____ **Communio**

c'est là la tentation profonde de tous les responsables politiques, qui savent qu'ils sont jugés sur le bien-être des populations dont ils ont directement la charge, et non sur de lointains équilibres mondiaux. De là viennent les écarts considérables que l'on constate au jour le jour entre les généreux discours sur le développement ou sur l'environnement et l'aridité des négociations là où sont en jeu les intérêts nationaux lorsqu'il s'agit par exemple d'ouvrir son marché à des productions agricoles concurrentes des siennes, ou d'accroître les fonds d'aide au développement. Mais, toute générosité mise à part, les gouvernants et les négociateurs savent qu'à terme, l'accroissement des échanges, et donc du nombre et de la richesse des acteurs de ces échanges, est une condition indispensable à la croissance économique et au maintien de la paix, ce qui maintient une tension vers l'inclusion dans le champ du développement des pays qui en sont actuellement les plus éloignés.

Mais une fois en place, ces grands équilibres – et Dieu sait qu'ils sont loin d'être en place, et que leur « réglage » au jour le jour demande beaucoup de travail et d'intelligence – commence le vrai défi, qui est celui qui s'adresse à la société civile et à chacun d'entre nous : cela suffit-il ? Et sinon – et il est évident que cela ne suffit pas – quel est notre devoir ?

2. Qu'attendre du christianisme ou de l'Église ?

L'objet du christianisme en tant que religion ne peut être de recommander ou de réaliser tel ou tel modèle de relations sociales. Comme à toute religion, il lui a d'ailleurs été reproché par les réformateurs sociaux de toutes tendances de dénouer dans un au-delà aussi inaccessible que merveilleux les tensions et les difficultés bien réelles du monde d'ici-bas. Effectivement, même si le Christ guérit quelques aveugles et quelques paralytiques, il ne résout ni le problème de ces handicaps physiques ni même la question de l'intégration sociale des aveugles et des paralytiques : il témoigne d'une puissance supérieure à ces handicaps – et même, d'ailleurs, supérieure à la mort elle-même, au travers de la résurrection de Lazare, puis de la sienne propre – sans résoudre ou aider à résoudre les problèmes qui y sont liés. « Des pauvres, vous en aurez toujours... Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné par surcroît. »

Il n'en demeure pas moins que dans sa foi, son espérance et son exigence de charité, le message chrétien est plus spécifique que

Qui est exclu ? Mais qui sont les exclus ?

celui des religions traditionnelles en ce qu'il est absolument universel⁷. Sa foi dessine un homme créé par Dieu à son image, objet personnel d'un amour infini qui doit se refléter dans les relations des hommes entre eux. Son espérance est celle d'une unité parfaite entre Dieu et ses créatures, qui sont appelées à devenir un seul « corps », ce qui est bien plus qu'une communauté : « Qu'ils soient un, Père, comme toi et moi nous sommes un. » Point d'exclu, donc, de l'amour de Dieu et de l'amour des hommes, point d'exclu de la communion des saints, hormis le mystère profond de ceux qui s'en excluraient totalement et librement d'eux-mêmes, possibilité que le christianisme reconnaît mais se garde bien de décrire...

Il s'agit là du regard de la foi, de la tension de l'espérance. Mais c'est tout naturellement dans le domaine de la charité que le christianisme va manifester son exigence terrestre. Ferais-je des miracles, aurais-je une foi à renverser les montagnes, « si je n'ai pas la charité je ne suis rien » dit saint Paul. En nous conduisant à voir en chaque homme le visage même de Dieu, la foi et l'espérance mobilisent en permanence une charité qui, laissée à elle-même, se transformerait en humanisme et se laisserait de ses échecs permanents ; mais laissées à elles seules, foi et espérance seront vides de contenu, car le contenu chrétien des vertus théologiques, et en quelque sorte leur « résumé », est l'amour.

La déclinaison dans la réalité quotidienne des principes issus de la charité constitue donc le vrai problème auquel l'Église est confrontée en permanence, et la thématique de l'exclusion sociale en est évidemment l'un des éléments. Et l'Église, qui est une institution ancienne et sage, sait bien que l'enfer est pavé, sur ce point comme sur bien d'autres, de bonnes intentions.

Même si l'on s'en tient au plan individuel, l'application directe du principe de charité est à l'évidence impossible sans passer par le filtre d'un comportement intelligent et adapté – qu'on appelait jadis la « prudence ». Il y a une certitude d'échec et, à terme, de désespoir pour un individu à vouloir à toute force établir un rapport de proximité avec un autre individu, fût-il « exclu », qui ne partage avec le premier aucune des médiations culturelles, sociales ou psychologiques qui permettent à l'échange de s'amorcer et de se développer. À plus forte raison est-il dangereux de « forcer » l'intégration des

7. Voir dans ce numéro l'article de Mgr Gianfranco Ravasi, p. 23.

ÉDITORIAL _____ **Communio**

prétendus « exclus » dans des groupes sociaux où ils ne pourront rien trouver de ce qu'ils demandent. La première leçon qu'on doit tirer de l'observatoire de la réalité est celle de l'humilité et du respect de la demande de l'autre, qu'il faut donc connaître réellement et analyser, et qui n'est pas forcément ce que chacun de nous peut en imaginer. Certains articles de ce numéro seront ainsi des témoignages qui montreront à quel point l'analyse de la situation réelle des publics auxquels on s'adresse, et de leur demande effective, est une condition du succès d'une entreprise, fût-elle caritative⁸. La restauration du lien social n'est en effet réussie que si le désir de maintenir ce lien social renaît dans l'individu qui a vécu l'expérience de l'exclusion, et il faut pour cela un certain nombre de médiations psychologiques, médicales, mais aussi affectives, et parfois légales, qui vont bien au-delà du strict aspect économique, et nécessitent une approche plus complexe que ne le permet la seule bonne volonté. C'est probablement pourquoi cette approche caritative a très souvent été soutenue et promue par l'Église dans des cadres collectifs et quasiment professionnels, qu'il s'agisse de congrégations dédiées à telle ou telle tâche ou d'associations laïques « spécialisées ».

Le problème est encore plus complexe lorsqu'il s'agit de prendre position sur un système économique. On connaît, et l'Église en est parfaitement avertie, les dérives auxquelles a donné lieu l'idéal d'une société « sans classes ». La doctrine sociale de l'Église s'est toujours méfiée à la fois des systèmes collectivistes, qui nient explicitement ou implicitement le droit à la propriété individuelle, et les systèmes dits « libéraux » en ce qu'ils donnent une priorité absolue à l'intérêt individuel et se montrent hostiles ou indifférents d'une part aux équilibres collectifs, d'autre part à tous les corps intermédiaires qui régulent et organisent les rapports sociaux, y compris et surtout dans le domaine de l'action économique. La doctrine sociale de l'Église ne nie pas que la recherche du profit soit un moteur de la prospérité collective, mais elle assigne à une société et à ses gouvernants une fonction parallèle d'organisation non seulement de cette prospérité (sans laquelle rien ne peut se faire de très satisfaisant) mais des rapports sociaux qui tout à la fois en bénéficient et

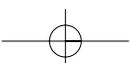
8. Voir dans ce numéro l'entretien avec Dominique Versini, directrice du Samu Social de Paris, p. 61, et le témoignage de Françoise Ferrand et Martine Le Corre, militantes d'ATD-Quart Monde, p. 71.

Qui est exclu ? Mais qui sont les exclus ?

la fondent. Elle rejoint en ce sens nombre d'analyses économiques qui soulignent que l'absence d'une organisation sociale satisfaisante en termes de santé, d'éducation et de mécanismes de péréquation sociale est un handicap grave pour le système productif lui-même.

C'est en ce sens que les « exclus » seront un baromètre de l'équilibre d'une société et d'un système politique et économique. Au sein d'une société donnée, leur nombre, les perspectives qui leur seront offertes, et leur capacité d'adhésion à la poursuite d'un objectif d'intégration, seront des indicateurs importants de la qualité d'organisation sociale. Dans la communauté internationale, de même, la marginalisation de milliards d'êtres humains par rapport aux flux d'échanges et d'investissements révèle à la fois la mauvaise organisation du système global des échanges, l'insuffisante qualité de ses acteurs – y compris les pays en développement eux-mêmes – et probablement un manque d'attractivité du modèle de développement économique et social qui leur est proposé.

À réfléchir sur la thématique de l'exclusion, nous approchons donc une sorte de mystère, qui est celui de l'homme lui-même. L'exclu économique, l'exclu social, l'exclu psychiatrique, comme l'étranger, le malade, le prisonnier, mais aussi comme la société ou la nation misérable et marginalisée dans le jeu des échanges internationaux, peuvent n'être considérés que comme des traces ou des révélateurs d'imperfection en quelque sorte « techniques » d'un système qui fonctionne à la satisfaction d'une majorité. On les traitera alors comme des cas marginaux, dont le nombre doit être le plus faible possible pour garantir la survie du système en cause. Ou alors, il faut prendre au sérieux leur regard, dont la foi nous dit que c'est le regard du Christ, et nous demander : « Sont-ils vraiment exclus, c'est-à-dire privés d'amour ? Et si oui, comment cela peut-il se faire ? » Le malheur est partout, et la croix est aussi l'une des figures essentielles et permanentes de l'humanité. Rien ne sert de lutter contre, si ce n'est pour y porter, ce qui devrait être le but du chrétien, le signe de la résurrection.



Communio, n° XXVII, 6 – janvier-février 2002

Gianfranco RAVASI

La Bible face à l'autre, au différent, à l'étranger

« **O**N parle d'humanité. Mon humanité, c'est le sentiment que nous sommes les voix d'une commune détresse. » Découvrir une communauté universelle, surtout dans le cas limité suggéré par les vers du poème *Calme arrogant* de Jorge L. Borges (1899-1986) devrait être une expérience spontanée. Mais les vicissitudes de l'histoire humaine font ressortir une évolution faite de divisions, de séparatismes, d'exclusives et de particularismes que l'on retrouve même dans l'Écriture Sainte, quand elle raconte la rencontre entre Dieu et l'humanité. Ce thème, comme on peut facilement le deviner, ouvre de multiples horizons. Nous nous contenterons ici de procéder par figures symboliques, c'est-à-dire en ne choisissant que quelques-uns des divers itinéraires que comporte ce thème.

Traçons dès à présent la carte des deux routes fondamentales que nous allons parcourir. Nous avancerons d'abord dans un domaine très complexe, celui de la dialectique entre universalisme et particularisme dans l'Ancien Testament. Il est vrai que cette question transparaît également dans le Nouveau Testament (on pense au débat du « concile » de Jérusalem dans *Actes*, 15 et à la controverse de *Galates*, 2), mais elle est brûlante dans l'Ancien Testament, où la tension entre l'ethnocentrisme culturel – avec la théologie du peuple élu – et l'universalisme semble se résoudre dans le sens de l'exclusivisme.

ANALYSES _____ **Gianfranco Ravasi**

Cependant Paul-Eugène Dion¹ qui, dans une étude sur l'universalisme biblique, a rassemblé un véritable « dossier de la haine » envers l'étranger et l'adversaire (Edom, Babylone, Gog et les nations étrangères en général), a pu mettre en face un « dossier de l'universalisme » dans lequel l'alliance est offerte également à Noé, dans lequel Job, homme de Uz, devient un modèle, dans lequel on trouve des œuvres comme celle de *Jonas*, ou encore des textes comme *Isaïe*, 19, 16-25 ; 56, 4-7 ; 66, 21 ; *Ézéchiel*, 29, 13-16 ; *Michée*, 1, 11, etc. Mais il suffirait de ne se souvenir que de deux *Psaumes* chronologiquement voisins (137 et 145) pour y trouver cette surprenante divergence :

– « Souviens-toi, Yahvé, contre les fils d'Edom... Fille de Babel, qui dois périr, heureux qui te revaudra les maux que tu nous a valus ! Heureux qui saisira et brisera tes petits contre le roc ! » (*Psaume* 137, 7-9) ;

– « Il est bon, Yahvé, envers tous, et ses tendresses pour toutes ses œuvres » (*Psaume* 145, 9).

Après avoir montré qu'en réalité une herméneutique correcte des textes révèle combien ce contrepoint est fécond et conduit progressivement à une vision universaliste du salut qui n'annule pas l'élection d'Israël, nous proposerons un second itinéraire : nous nous référerons à la sélectivité normative et à l'exclusivité de la pureté/impureté rituelle et sociale, et à son dépassement dans l'accueil qui apparaît déjà de façon significative dans cet Ancien Testament. Mais commençons par suivre la première voie qui, dans le Nouveau Testament, conduira à la lumineuse déclaration de Paul : « Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (*Galates*, 3, 28 ; *Colossiens*, 3, 11).

1. P. E. DION, *Dieu universel et peuple élu*, Paris, 1975. Bibliographie : nous renvoyons à notre essai *Mission et universalisme dans l'Ancien Testament*, dans AA.VV, *Israële e le genti*, AVE, Rome, 1991, et aux articles *Cultura/ Acculturazione* (R. PENNA) et *Popolo/Populi* (M. CIMOSA) du *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cimisello Balsamo, 1998.

La Bible face à l'autre, au différent, à l'étranger

L'horizon historique biblique

Un préambule général à caractère herméneutique est nécessaire. Il est indiscutable qu'un net ethnocentrisme se dégage de l'Ancien Testament par la théologie de l'élection; répandu en des temps et des textes fort variés, il ne se limite pas à la seule époque d'après l'exil, comme en témoignent la réforme d'Esdras, l'exclusivisme judaïque et la révolution des Maccabées. En effet on peut déjà lire dans *Deutéronome*, 7, 1-2, 6: «Lorsque Yahvé ton Dieu t'aura fait entrer dans le pays dont tu vas prendre possession, des nations nombreuses tomberont devant toi... Tu les dévoueras par anathème. Tu ne concluras pas d'alliance avec elles, tu ne leur feras pas grâce... Car tu es un peuple consacré à Yahvé ton Dieu; c'est toi que Yahvé ton Dieu a choisi pour son peuple à lui, parmi toutes les nations qui sont sur la terre.»

Toutefois il est non moins vrai qu'une veine universaliste – qui constituera la substance de notre analyse – se manifeste à côté de cet exclusivisme. Et c'est justement au sein de la période d'après l'exil, époque considérée comme symbolique d'une fermeture autour de la «race divine» (*Michée*, 2, 11; *Néhémie*, 13, 25-27), qu'est codifiée la loi sur le *gher*, l'étranger protégé par Yahvé lui-même (*Lévitique*, 24, 22); c'est aussi le *Second Isaïe* et sa doctrine universaliste où les Égyptiens sont appelés par Dieu «mon peuple»; c'est encore Assur «l'œuvre de mes mains» (19, 25), et c'est enfin l'utilisation de la philosophie grecque dans la littérature judaïque de la diaspora (*Livre de la Sagesse*).

La solution de cette contradiction n'est possible du point de vue herméneutique qu'en confirmant le caractère spécifique de la Révélation biblique, celui d'une histoire du salut. Il ne suffit pas en effet d'aborder notre propos selon des schémas principalement textuels, «quantitatifs» et, en dernier ressort, fondamentalistes, en évaluant matériellement les nombreux textes exclusivistes, en leur opposant des pages universalistes et en adoptant des citations extraites de leur contexte et de significations diverses. Il convient au contraire de suivre une procédure «qualitative» et unitaire qui tienne compte de l'historicité de la Révélation biblique et donc de son «incarnation», de sa progressivité, mais aussi de son dynamisme sous-jacent, transcendant et eschatologique.

On sait en effet que l'Écriture ne se présente pas sous forme d'une collection de théorèmes théologiques abstraits, ni comme une

ANALYSES Gianfranco Ravasi

série d'épiphanies mystiques ou de cycles mythiques, mais comme la parole de Dieu qui se manifeste tout au long de la séquence des événements historiques. On obtient ainsi une permanence et une contingence imbriquées entre elles, et cela est nécessaire pour qu'une herméneutique correcte puisse en démêler les trajectoires sans en annuler aucune. À titre d'exemple, certaines expressions féroces de haine et de vengeance contre les étrangers ne peuvent être comprises qu'à la lumière de l'inculturation de la parole de Dieu dans la vision de l'ancien Proche-Orient. La «vérité» de la Bible n'est pas un relevé littéral de faits, mais une interprétation contextuelle de ceux-ci. Ce n'est qu'ainsi que l'on peut comprendre comment la vocation universelle et l'élection spécifique d'Israël peuvent coexister en contrepoint sans s'opposer de façon bipolaire. Comme la trame de la Révélation, telle qu'elle est organisée dans le texte canonique des Écritures, comporte une série d'écarts par rapport à un développement chronologique idéal, nous n'essaierons de la suivre que dans ses étapes fondamentales, selon une perspective présélectionnée.

La première étape a pour protagoniste *ha'-adam*, c'est-à-dire l'homme universel considéré dans ses diverses dimensions existentielles et théologiques : Israël doit également se reconnaître dans cette image glorieuse et pécheresse à laquelle se réfère toute l'humanité. L'homme et la femme sont «image et ressemblance» à Dieu (*Genèse*, 1, 26-28) de *l'adam*, et non de l'Hébreu seulement ; toute créature humaine, et donc également l'Hébreu, se reconnaissent dans le péché «originel» (*Genèse*, 3). L'alliance – *berît* – a déjà été annoncée avec Noé (*Genèse*, 9, 9.12.15.16.27) et, bien que spécifique dans son contenu, suit un schéma parallèle à celui que Yahvé confiera plus tard à Israël (voir *Genèse*, 9 et 17).

On y trouve en effet un engagement de la part de Dieu : «Tout ce qui est ne sera plus détruit par les eaux du déluge» (9, 10). On y trouve ensuite l'engagement de l'homme, exprimé par le respect de la loi du sang : «Qui verse le sang de l'homme, par l'homme aura son sang versé» (9, 6). Entre parenthèses, rappelons que la tradition rabbinique supposera que, même dans son alliance avec Noé, Dieu avait proposé une torah en sept commandements dont seul le septième était explicité, celui du sang. On trouve enfin dans l'alliance avec Noé un signe, l'arc-en-ciel (9, 12-16). La multiplication des hommes est exaltée ensuite comme une richesse dans le «tableau des nations» du chapitre 10 de la *Genèse*, idée reprise poétiquement

La Bible face à l'autre, au différent, à l'étranger

dans le *Psaume* 87, qui rattache toutes les nations à une source sainte et unique, Jérusalem.

Après l'étape initiale « adamique », le schéma historique idéal de la Bible s'inspire de cette « adamicité. » La vocation d'Abraham dans *Genèse*, 12, est à l'évidence à l'origine de la théologie de l'élection d'Israël. Cependant la « bénédiction » (*brk*) qui lui est impartie dans cette mission est curieusement étendue aux « familles » ou nations de la terre :

Genèse, 12, 3 : « Par toi *nibreku* toutes les familles de la terre »

Genèse, 18, 18 : « Par toi *nibreku* toutes les nations de la terre »

Genèse, 28, 14 : « Par toi *nibreku* toutes les familles de la terre »

Genèse, 22, 18 : « Par toi *hitbaraku* toutes les nations de la terre ».

La racine du mot « bénédiction », *brk*, est utilisée sous la forme *nibreku* au sens réfléchi (« par Abraham toutes les nations se béniront », en se souhaitant les bienfaits conférés à Israël), ou au sens passif (« par Abraham toutes les nations seront bénies »), et sous la forme *hitbaraku* dans un sens intensif-réfléchi (il s'agirait pratiquement d'un souhait d'auto-bénédition que les peuples s'adresseraient face à la grandeur d'Israël). Nous sommes donc en présence de deux formules, l'une forte et l'autre faible, pour affirmer la connexion des nations à l'élection d'Israël, même si les modalités de cette connexion ne sont pas précisées.

C'est avec la troisième étape de l'histoire du salut, celle de l'exode d'Égypte, que l'on atteint l'apogée de la célébration de l'élection d'Israël (*Deutéronome*, 4, 7), mais assortie d'intéressantes mises au point. Tout d'abord Israël n'est pas choisi en fonction de privilèges raciaux, mais simplement en raison de l'amour de Yahvé pour un peuple opprimé et insignifiant. Ce n'est pas la sauvegarde de privilèges de naissance, mais ce n'est qu'un don (qui n'est pas lié au mérite ni à un orgueil national) : « Si Yahvé s'est attaché à vous et vous a choisis, ce n'est pas que vous soyez le plus nombreux de tous les peuples : car vous êtes le moins nombreux d'entre tous les peuples, mais c'est par amour pour vous et pour garder le serment juré à vos pères » (*Deutéronome*, 7, 7-8).

L'élection conférée comme une grâce a pour conséquence la liberté : elle peut être retirée et disparaître si l'élus devient totalement infidèle, comme cela s'est produit dans le cas du royaume septentrional de Samarie. Elle peut enfin être transférée à un peuple païen comme celui de Cyrène pour perpétuer le projet salvateur de Dieu. « C'est à cause de mon serviteur Jacob et d'Israël mon élu que je t'ai

ANALYSES _____ **Gianfranco Ravasi**

appelé par ton nom, je te donne un titre, sans que tu me connaisses» (*Isaïe*, 45, 4). Ensuite la grâce de l'élection implique une mission, ce n'est pas un privilège chauvin mais une fonction vicariale, «elle n'est pas exclusive mais inclusive, Israël est l'élue car tous ont vocation à être élus² ». Cet aspect est mis en lumière dans la célèbre déclaration: «Je vous tiendrai pour mon bien propre parmi tous les peuples, car toute la terre est à moi. Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres, une nation sainte» (*Exode*, 19, 6. Voir *I Pierre*, 2, 9; *Actes*, 5, 10).

Israël est la *segullah*, c'est-à-dire la propriété personnelle de Yahvé parmi tous les peuples de la terre (qui lui appartiennent néanmoins). Mais c'est aussi un «royaume de prêtres»; de même que le sacerdoce de Lévi était un médiateur entre Yahvé et les tribus hébraïques, Israël l'est aussi entre Dieu et les nations. L'élection apparaît donc comme un ministère missionnaire. On dira aussi du serviteur de Yahvé: «C'est trop peu que tu sois pour moi un serviteur pour relever les tribus de Jacob et ramener les survivants d'Israël. Je fais de toi la lumière des nations, pour que mon salut atteigne aux extrémités de la terre» (*Isaïe*, 49, 6).

L'horizon prophétique

Il est particulièrement évocateur pour notre sujet, non seulement parce que les prophètes inventent le genre littéraire des «oracles sur les nations», dont les aspects originaux ne manquent pas, mais aussi parce que – selon le message prophétique – les peuples étrangers peuvent remplir une fonction à l'égard de l'histoire du salut (l'Assyrie «bâton de la colère» de Dieu pour Isaïe, et Babylone, «marteau de Yahvé» pour Jérémie), et encore parce que les peuples étrangers sont soumis à un jugement, comme Israël, en fonction des lois de la morale (cf. *Amos*, 2, 3). La justice devient la base de tout engagement religieux dans l'esprit du «kérygme» prophétique sur le lien entre la vie et le culte.

En effet on peut lire dans la troisième partie du livre d'*Isaïe*: «Que le fils de l'étranger, qui s'est attaché à Yahvé, ne dise pas: "sûrement Yahvé va m'exclure de son peuple..."» Puis, ainsi parle

2. W. L. MORAN, *The Present Revelation*, McGraw-Hill, New York, 1972, p. 248.

————— *La Bible face à l'autre, au différent, à l'étranger*

Yahvé : «quant aux fils d'étrangers, attachés à Yahvé pour le servir, pour aimer le nom de Yahvé, devenir ses serviteurs, tous ceux qui observent le sabbat sans le profaner, fermement attachés à mon alliance, je les mènerai à ma sainte montagne, je les comblerai de joie dans ma maison de prière. Leurs holocaustes et leurs sacrifices seront agréés sur mon autel, car ma maison sera appelée maison de prière pour tous les peuples" » (*Isaïe*, 56 3.6-7).

Ainsi se dessine la possibilité d'une conversion et d'une intégration des étrangers dans le peuple élu. Étonnant est le cantique à Sion d'*Isaïe* (2, 1-5), également cité dans *Michée* (4, 1-3), et répété par le *Troisième Isaïe* (en *Isaïe* 60), où des mouvements de population convergent vers Jérusalem de tous les coins de la terre : Sion donne à toute la communauté du monde un destin de justice, de paix et de désarmement. Ce motif apparaît à plusieurs reprises dans le cadre de la prophétie d'après l'exil, depuis *Aggée* (2, 6-9) *Zacharie* (8, 20-23), *Second Isaïe* (45, 22), jusqu'au *Troisième Isaïe* dans son paragraphe final (66, 18-21), son interprétation discutée et sa surprenante affirmation selon laquelle, parmi les nations qui se rendront à Sion, il y en a dont le Seigneur «fera des prêtres et des lévites» (66, 22). Autrement suggestive, bien qu'incertaine dans sa portée réelle, est la phrase du *Psaume* 47, 10 : «Les princes des peuples s'unissent, c'est le peuple du Dieu d'Abraham» (tel est le texte massorétique, alors que la traduction grecque des Septante dit : «les chefs des peuples ont rejoint le peuple du Dieu d'Abraham»).

La conversion ouvre la possibilité d'une certaine admission de l'étranger dans la communauté élue. Le cas du général syrien Naamân, converti par Élisée, est exemplaire : il proclame sa foi en Yahvé : «Oui, je sais désormais qu'il n'y a pas de Dieu par toute la terre, sauf en Israël» (*2 Rois*, 5, 15). Dans le cas d'Achior, l'avertissement dans le récit de *Judith* (5, 5) est également exemplaire. Sa profession de foi apparaît comme un credo destiné aux prosélytes désireux d'embrasser la religion biblique. Après l'*Exode*, apparaissent les *nilwîm*, c'est-à-dire «ceux qui s'unissent à Yahvé et à Israël» (*Isaïe*, 56, 3-6 ; *Zacharie*, 2, 15) ; et c'est surtout la prophétie pour favoriser cette adhésion malgré un certain intégrisme introduit dans la réforme d'Esdras et de Néhémie. La reconnaissance de la seigneurie universelle de Yahvé peut aussi sauver les nations qui ont opprimé Israël : «Tous mes mauvais voisins, qui ont touché à l'héritage que j'avais donné à mon peuple... Mais, après les avoir arrachés à nouveau, j'en aurai pitié et je les ramènerai chacun en son

ANALYSES

 Gianfranco Ravasi

héritage, chacun en son pays. Et s'ils apprennent avec soin les voies de mon peuple, de façon à jurer par mon nom, "par Yahvé vivant", comme ils ont appris à mon peuple à jurer par Baal, alors ils seront établis au milieu de mon peuple » (*Jérémie*, 12, 14-16).

Le prophète anonyme qui chante le retour d'Israël de l'exode babylonien, désigné conventionnellement sous le nom de *Second Isaïe*, et que nous avons déjà souvent évoqué, mérite particulièrement d'être cité parmi les prophéties bibliques³. C'est surtout la foi affirmée dans le Dieu créateur et seigneur unique de tout et de tous qui est à l'origine de sa vision universaliste, (*Isaïe*, 40, 12-31, et suivants : 41, 44, 45, 48). À côté de l'alliance avec Abraham (*Isaïe*, 51, 1-3) et avec David (55, 3-5), le prophète connaît aussi l'alliance avec Noé qui implique toutes les créatures de Dieu (54, 7-10). La seigneurie de Yahvé sur l'histoire est telle qu'il peut utiliser comme instrument de salut le Perse Cyrus, que le *Second Isaïe* proclame comme un nouveau Moïse et comme « messie » intronisé par Dieu lui-même. La mystérieuse figure du serviteur de Yahvé a une mission universelle évidente, comme le prouvent les poèmes qui lui sont dédiés :

Isaïe, 42, 1-4 : « Il présentera aux nations le *mispat*...et les îles attendent son enseignement. » L'interprétation minimaliste suppose que *mispat* n'est que l'acte de la restauration d'Israël après l'exil, qui agit par l'efficacité de la parole de Dieu. Mais la perspective générale qui se dégage du poème du Serviteur semble valider une interprétation plus large, dans laquelle les nations et les îles lointaines peuvent recevoir l'annonce de la justice (*mispat*) et de la loi (*tôrah*) divine.

Isaïe, 49, 6 : « C'est trop peu que tu sois pour moi un Serviteur pour relever les tribus de Jacob et ramener les survivants d'Israël : Je fais de toi la lumière des nations pour que mon salut atteigne aux extrémités de la terre » (voir *Luc*, 2, 32).

Isaïe, 52, 15 et 53, 12 : Parallèlement à la stupeur cosmique de la révélation sur le Serviteur, le quatrième poème apporte une description d'un salut total et universel réalisé par le Serviteur : « il aura sa part parmi les multitudes... ».

3. Voir en particulier P. E. BONNARD, *Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs, Isaïe 40-45*, Gabalda, Paris, 1972 ; P. E. DION, *L'universalisme religieux dans les différentes couches rédactionnelles d'Isaïe 40-55*, dans *Biblica* 51 (1970), pp. 161-182 ; P. H. PLAMONDON, *Sur le chemin du salut avec le II Isaïe*, dans « Nouvelle Revue Théologique » 104 (1982), pp. 241-266.

La Bible face à l'autre, au différent, à l'étranger

Mais la page la plus surprenante du *Second Isaïe* est celle figurant dans *Isaïe*, 19, 16-25, une page considérée par de nombreux exégètes comme plus tardive (pour certains jusqu'à l'époque hellénistique, trois siècles avant Jésus-Christ). Elle est construite selon trois oracles rythmés par la formule « ce jour là » et destinée à toute l'humanité. La conversion – déclare le prophète – est accessible à tous, même pour les populations des puissances orientales. Le commencement universel de la foi est exprimé dans une succession de tableaux : la langue d'Israël retentit également en Égypte dans la lecture de la parole de Dieu ; là aussi l'autel du sacrifice, l'invocation du nom du Seigneur, le culte trouvent leur légitimation, et même Dieu guérit les plaies du passé par une conversion joyeuse. Mais la transformation est encore plus radicale : le « chemin de la Mer », artère militaire, qui n'était fréquenté que par les armées des deux superpuissances, l'Égypte et l'Assyrie, devient alors un moyen de communication pacifique... Et l'Hébreu entend avec joie Dieu appeler l'Égypte par le nom de l'alliance, « mon peuple » et l'Assyrie « ma créature ». Et entre les deux, comme prêtre de cette alliance universelle, se dresse Israël, « héritage du Seigneur ».

Les intuitions du *Second Isaïe* seront encore développées par des auteurs prophétiques plus tardifs comme *Malachie*, peu connu, qui nous a laissé un témoignage particulièrement significatif, même s'il n'est pas univoque. Dans le contexte d'une âpre polémique contre les prêtres hébreux accusés d'offrir des sacrifices impurs et des victimes médiocres, le prophète prononce cet oracle : « Du levant au couchant, mon nom est grand chez les nations, et en tout lieu un sacrifice d'encens est présenté à mon nom ainsi qu'une offrande pure, car grand est mon nom chez les nations, dit le Seigneur des armées » (1, 11). Certains interprètent cette affirmation du culte universel (d'Est en Ouest) comme l'un des sommets de l'ouverture universaliste de l'Ancien Testament, véritable formulation de « yahwisme anonyme ». L'auteur penserait que les sacrifices offerts d'un cœur sincère sur toute la terre aux divers dieux sont en réalité une glorification implicite et « anonyme » du Dieu unique Yahvé. La vie religieuse de l'humanité quels que soient le nom par lequel Dieu est invoqué et les manifestations culturelles pratiquées, est fondamentalement orientée vers Dieu qui voit son propre nom glorifié. D'autres, au contraire, pensent qu'il ne s'agit que du culte des *nilwim* déjà cités, c'est-à-dire des prosélytes juifs dispersés dans les diverses villes du monde et attachés à Dieu par un culte pur, même s'il est célébré en terre païenne.

ANALYSES

 Gianfranco Ravasi

Mais le texte le plus suggestif pour illustrer l'évolution depuis l'exclusivisme jusqu'à l'universalisme est sans doute *Jonas*, une œuvre sapientiale et didactique, ayant pour protagoniste un prophète, missionnaire réfractaire, expression la plus pure de l'intégrisme juif d'après l'exil. Quand Dieu lui demande explicitement de prêcher le salut à Ninive, symbole du paganisme hostile à Israël, il se dirige aux antipodes, vers Tarsis. On trouve aussi dans ce livre des épisodes humoristiques et ironiques, comme celui de Jonas « couché et dormant profondément » (1, 5) auquel est opposé le groupe de matelots païens qui « saisis d'une grande crainte de Yahvé, lui offrirent un sacrifice et firent des vœux » (1, 16) pour être sauvés de la tempête.

Le texte évolue progressivement vers la célébration de la conversion, sans distinction de races et de frontières nationales, à partir du bien né dans le monde « athée » et païen jusqu'au Dieu miséricordieux qui ignore tout particularisme (3, 10). Jonas adresse à contrecœur à Ninive des paroles missionnaires et assiste avec irritation au résultat positif de sa prédication : « Ah ! Yahvé, n'est-ce point là ce que je disais lorsque j'étais encore dans mon pays ? C'est pourquoi je m'étais d'abord enfui à Tarsis ; je savais en effet que tu es un Dieu de pitié et de tendresse, lent à la colère, riche en grâce et te repentant du mal » (4, 2).

Ce prophète, fermé et intégriste en son cœur, espérait l'échec de sa mission chez les païens de Ninive pour laisser place à l'irruption de la colère de Dieu. Mais au contraire, les païens se sont convertis et Dieu a dévoilé sa grande joie de pardonner. Ce Dieu trop « humain », comme le disait ironiquement Martin Buber, donne alors à Jonas, personnification de tous les intolérants et de tous les intégristes, une leçon avec la parabole du chapitre 4 construite dans un scénario en trois actes (le ricin, le ver et le vent) et se concluant par cette interrogation finale qui constitue le cœur sémantique du récit et qui est la « leçon » finale du livre : « Toi, tu as de la peine pour ce ricin, qui ne t'a coûté aucun travail et que tu n'as pas fait grandir, qui a poussé en une nuit et en une nuit a péri. Et moi, je ne serais pas en peine pour Ninive, où il y a plus de cent vingt mille êtres humains... ? » (4, 10-11).

La Bible face à l'autre, au différent, à l'étranger

L'horizon sapientiel biblique

La sagesse, conçue comme une véritable philosophie, pédagogie, théologie et vision du monde dans les territoires égyptiens et mésopotamiens, pénètre en Israël avec le x^e siècle avant Jésus-Christ et l'humanisme de Salomon. De par sa nature, la sagesse est « œcuménique » : elle s'intéresse à l'homme en tant que tel et non seulement aux Hébreux ; elle s'attache à découvrir la présence de Dieu dans l'existence quotidienne plus qu'à étudier la grande histoire et les événements du salut ; elle veut trouver les règles générales de vie et les réponses aux demandes ultimes de l'existence (*Job*, *Qohélet*) plus qu'elle ne soucie d'une éthique spécifique ; elle tend à inscrire la révélation cosmique au sein de la révélation biblique plus qu'elle ne recherche une révélation réservée à Israël.

Le dialogue sapientiel peut surtout être prouvé par l'arrivée dans la Bible de thèmes et d'exigences universels déjà développés par la sagesse profane. Mais nous ne voulons ici que rappeler un fait particulièrement significatif, celui de l'apparition de schémas idéologiques, linguistiques et enfin vraiment textuels que la sagesse biblique met en œuvre face à la sagesse « laïque » orientale. Ainsi, en ce qui concerne les *Proverbes*, la même forme littéraire du *masal* fait partie de l'enseignement classique de tout le Proche Orient antique ; le fondement de la révélation sapientielle est très voisin (expérience et jugements moraux « rationnels », anthropologie) ; les thèmes concernant l'existence sont les mêmes. Et dans certains cas nous sommes en présence de véritables dépendances directes : un cas typique est celui de *Proverbes* (22, 17 et 23, 14) et sa prise en compte de la Sagesse d'*Amenemopé*, œuvre égyptienne écrite entre la XX^e et la XXV^e dynastie, mais dont la genèse remonte à la XVIII^e dynastie. La Bible aurait donc trouvé dans cette sagesse égyptienne un signe de la révélation divine.

Bien plus significative est la démarche accomplie par le livre de la *Sagesse*, joyau de la littérature alexandrine (1^{er} siècle avant Jésus-Christ). Œcuménique par une osmose avec les éléments de la culture grecque, courageuse par un filtrage de l'anthropologie hébraïque à la lumière de la terminologie et de la mentalité grecques, teintée de platonisme en proposant l'immortalité de la *psychè* (« âme »), cette œuvre se présente aussi comme un heureux exemple d'action missionnaire, désireuse de présenter les valeurs du judaïsme dans un langage accessible au monde hellénique. Ainsi

ANALYSES Gianfranco Ravasi

les 21 adjectifs qui décrivent la Sagesse divine dans *Sagesse* (7, 22 à 8, 1) montrent d'indiscutables contacts avec la terminologie stoïcienne et platonicienne. Dans *Sagesse* (9, 15) : « un corps corruptible, en effet, appesantit l'âme et cette tente d'argile alourdit l'esprit aux multiples soucis », ne manquent pas les réminiscences platoniciennes (*Phédon*, 81), alors que l'usage du vocabulaire anthropologique grec pour parler de l'*athanasia* (l'immortalité) de l'âme nous fait souvent respirer une atmosphère typiquement grecque. Si grecque que dans certains passages, comme dans *Sagesse* (8, 19-20), il semblerait à première vue que soit acceptée la théorie de la pré-existence de l'âme.

Dans cette littérature sapientielle, nous ne nous trouvons pas seulement en présence d'un modèle élevé d'inculturation de la parole de Dieu, mais aussi d'un exemple concret d'esprit missionnaire, de dialogue interreligieux, d'« universalisme dynamique »⁴ : ce sont là des ferments que le christianisme portera à leur plénitude.

L'exclusion rituelle et socio-culturelle.

Engageons-nous maintenant dans le second itinéraire. Lui aussi exigerait une longue série de développements : nous nous contenterons d'en signaler deux étapes, d'une part la logique d'exclusion qui rejette une série d'images du domaine sacré et, d'autre part, la logique de l'accueil qui ouvre progressivement le domaine de la communauté sainte aux exclus. Il s'agit donc d'une dialectique qui a son propre développement et qui conduit à son dépassement.

Commençons avec l'*exclusion rituelle* qui se fonde sur une catégorie essentielle dans toutes les cultures, l'opposition entre le pur et l'impur, « catégories antithétiques et corrélatives qui expriment une conception précise du monde, qui apparaît à l'homme comme divisé en deux sphères opposées, l'une dans laquelle jouent les forces de la vie, et l'autre où œuvrent les forces de la mort »⁵. Il suffit de

4. L'expression est de P. ALTMANN, *Erwählungstheorie und Universalismus im Alten Testament*, Töpelmann, Berlin, 1964.

5. G. BARBAGLIO, *Puro e impuro*, in « Parola Spirito e Vita » p. 141. Voir aussi G. Von RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Biblica, vol. 1, pp. 312-321.

————— *La Bible face à l'autre, au différent, à l'étranger*

feuilleter la « Torah de pureté » des chapitres 1 à 16 du *Lévitique* pour voir combien le domaine sacré s'oppose à celui du profane, marqué par la maladie, la mort, le mal. Il s'agit d'une distinction souvent codifiée sur la base de tabous ancestraux, de règles médicales archaïques et d'éléments folkloriques.

Parmi les exclus se distingue le lépreux, considéré comme particulièrement corrompu. De par la théorie dite de la rétribution, selon laquelle tout délit implique un châtement, (voir *Jean* 9, 2-3), le lépreux doit nécessairement être coupable d'une faute grave qui l'« excommunique » de l'assemblée sainte : « Le lépreux atteint de ce mal portera ses vêtements déchirés et ses cheveux dénoués ; il se couvrira la moustache et criera : Impur ! Impur ! Tant que durera son mal, il sera impur et, étant impur, il demeurera à part : sa demeure sera hors du camp » (*Lévitique*, 13, 45-46). On pense au drame d'un roi affecté par la lèpre comme Ozias (VII^e siècle avant Jésus-Christ) : « Le roi Ozias fut affligé de sa lèpre jusqu'au jour de sa mort. Il demeura confiné à la chambre, lépreux, vraiment exclu du temple de Yahvé. Son fils Yotam était maître du palais et administrait le peuple du pays » (*2 Chroniques*, 26, 21). Les sentiments d'un lépreux (tout au moins tels qu'ils paraissent à de nombreux exégètes) sont exprimés par la prière du *Psaume* 38, qui exprime avec force la nécessité du pardon divin sur la base de la « théorie de la rétribution. »

Il existe un autre type d'exclusion qui, tout en restant toujours sacré, a des aspects socioculturels. C'est l'image de l'étranger au sens strict, le *nokri*, différent du *gher* qui est l'immigré résidant en Israël, même si les deux termes ne sont pas toujours rigoureusement distincts⁶. À l'époque de la reconstruction nationale d'après l'exil, quand les liens se sont resserrés, l'exclusion de l'étranger est radicale. L'avertissement du prêtre Esdras est lapidaire : « Rendez grâce à Yahvé, le Dieu de vos pères, et accomplissez sa volonté en vous séparant des peuples du pays et des femmes étrangères » (*Esdras*, 10, 11). En conséquence, « dès qu'on eut entendu la Loi, on exclut d'Israël tout élément étranger qui s'y trouvait mêlé » (*Néhémie*, 13, 3).

Ainsi commença une dure campagne contre les mariages mixtes, punis d'« excommunication » (*Esdras*, 10). Ainsi ceux qui

6. Voir L. CARDELLINI, *Strannieri ed « emigrati residenti » in una sintesi di teologia storicoo-biblica* dans « Rivista Biblica » 40 (1991), pp. 129-181.

ANALYSES Gianfranco Ravasi

ne réussissent pas à prouver leur pureté raciale par le registre généalogique sont exclus du sacerdoce et du culte (*Néhémie* 7, 64-65). Sur la base du Code de l'Alliance qui excluait les étrangers de la pâque (*Exode*, 12, 43), il était indiqué que pour tout acte de culte, même pénitentiel, il fallait : « se séparer de tous les étrangers » (*Néhémie*, 9, 12), parce que « l'homme non circoncis devait être exclu du peuple » (*Genèse*, 17, 14). Et parmi les exclus il y aura aussi, comme on le sait, « le peuple stupide qui habite Sichem », c'est-à-dire les Samaritains (*Siracide*, 50, 26). Il est vrai que cette interdiction a aussi un but légitime, celui d'empêcher le syncrétisme religieux, comme le prouvent l'expérience malheureuse de Salomon lui-même et de son harem (*I Rois*, 11, 1-3) et les avertissements inlassablement répétés dans le Livre des *Proverbes* à propos de la « femme étrangère », instrument de propagande idolâtrique.

Mais il s'agit là d'une radicalisation qui enferme Israël dans sa coquille en l'isolant de l'autre, considéré comme un nouveau danger. Toutefois il est significatif – et ce sera le moyen pour surmonter cette attitude – qu'Israël lui-même est conscient d'être « des étrangers devant le Seigneur et des hôtes comme tous nos pères » (*I Chroniques*, 29, 15). Le Serviteur du Seigneur lui-même, qui incarne peut-être pour Israël l'image de la communauté fidèle, est un « objet de mépris, abandonné des hommes » (*Isaïe*, 53, 3). Le Nouveau Testament, reprenant la citation du *Psaume* 118,22 sur la « pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs » (*Marc*, 12, 10 ; *Actes*, 4, 11 ; *I Pierre*, 2, 7), considère le Christ lui-même comme un exclu. Jean décrit la situation de son époque, selon laquelle « les juifs étaient convenus que, si quelqu'un reconnaissait Jésus pour le Christ, il serait exclu de la synagogue » (*Jean*, 9, 22). Et paradoxalement, Paul est prêt à devenir un « anathème et séparé du Christ » pour l'amour de ses frères hébreux (*Romains*, 9, 3).

L'accueil rituel et social

Il ne s'agit donc pas seulement d'une exclusion qui naît d'une séparation ou, plus vraisemblablement, d'un véritable péché qui sépare de Dieu et du domaine du salut (*Psaumes*, 31, 23 ; *Sagesse* 9, 4 ; 17, 2). Il s'agit aussi d'une exclusion qui frappe le juste, le faisant victime d'un préjudice ou d'une agression. C'est ainsi que l'on saisit alors la nécessité d'une compréhension plus profonde et d'une

————— *La Bible face à l'autre, au différent, à l'étranger* —————

attitude différente, faite d'amour et d'accueil. C'est ce qui se devine déjà dans l'Ancien Testament, d'un point de vue rituel ou d'un point de vue social. Il est vrai que cela concerne de préférence le *gher*, l'étranger résidant à l'intérieur des frontières d'Israël, c'est-à-dire les immigrés, exilés, fugitifs ou déracinés ; d'une certaine façon les lévites en font finalement partie, car ils ne possèdent pas de terres propres⁷. Mais désormais l'horizon se dégage de plus en plus.

Ainsi, dans le *Décalogue*, il est rappelé que même « l'étranger qui habite près de toi » doit être admis au repos sabbatique (*Exode* 20, 10 ; 23, 12) ; et même, la Pâque (*Nombres* 9, 14) et Kippour (*Lévitique*, 15, 29) lui sont aussi ouverts, parce qu'il y participe. Il pourra offrir des sacrifices (*Nombres*, 15, 14) en célébrant joyeusement et en priant dans le temple, « maison de prière pour tous les peuples » (*Isaïe*, 56, 6-7), et peut-être également accéder au sacerdoce, comme cela avait déjà été dit (*Isaïe*, 66, 21). Ce sont surtout les prophètes qui ont vu converger vers Sion une procession de peuples, attirés par la parole du Seigneur et prêts à retrouver la paix et la fraternité et à « ne plus lever l'épée contre un autre peuple » comme le proclame Isaïe dans un hymne très évocateur (2, 25). *Sophonie* représentera tous les peuples se réunissant pour prier Dieu en parfaite égalité : « Je ferai alors aux peuples des lèvres pures, pour qu'ils puissent tous invoquer le nom de Yahvé et le servir sous un même joug (3, 9). Et le *Second Isaïe*, traduisant un esprit missionnaire qui réagissait contre l'intégrisme politico-sacré de la communauté d'après l'exil, écrivait : « Que le fils de l'étranger, qui s'est attaché à Yahvé, ne dise pas : sûrement Yahvé va m'exclure de son peuple » (56, 3).

Mais l'admission de l'étranger s'étend également au plan social. À plusieurs reprises, on insiste sur le fait que, non seulement dans le domaine liturgique (*Lévitique* 17, 8-10 ; 18, 26) mais aussi dans la cohabitation civile, la loi est la même pour l'Hébreu et pour l'étranger ; « La loi sera la même pour le citoyen et pour l'étranger en résidence parmi vous » (*Exode*, 12, 49). Par conséquent, l'étranger aura également droit au respect, à la protection et à l'amour : « Si un

7. D. KELLERMANN, *Gur, gher, gherut, megurim*, dans *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia Brescia 1998, vol. 1, coll. « 1999-2004 ». Voir d'un point de vue général, G. DANIESI-S. GAROFALO, *Migrazioni e accoglienza nella Sacra Scrittura*, Messagero, Padova, 1987.

ANALYSES _____ **Gianfranco Ravasi**

étranger réside avec vous dans votre pays, vous ne le molesterez pas. L'étranger qui réside avec vous sera pour vous comme un compatriote et tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers au pays d'Égypte » (*Lévitique*, 19, 33-34; voir *Exode*, 22, 20; *Deutéronome*, 24, 17; *Jérémie*, 7, 6; *Ézéchiel*, 22, 7). Ainsi on devra lui réserver aussi, soit des terres (*Exode*, 47, 22-23), soit des « villes-refuges » où il puisse échapper au lynchage ou aux jugements sommaires (*Nombres*, 35, 15), et il aura également droit à la protection de la suprême « cassation » divine, car « Yahvé protège l'étranger » comme l'orphelin et la veuve (*Psaumes*, 146, 9).

De même pour l'image emblématique d'exclusion que constitue le lépreux, il y a une possibilité d'une totale réintégration après la guérison. Sur ce sujet, le grand tournant vient du Christ qui, non seulement rencontre le lépreux, mais « le touche », franchissant l'abîme créé par l'interdit sacré et assumant sur lui le mal pour le faire disparaître, sans négliger pour autant la nécessité de la vérification sacerdotale officielle pour la réadmission sociale: « Un lépreux vient à lui... Ému de compassion, il étendit la main, le toucha et lui dit: "Je le veux, sois purifié." Et aussitôt la lèpre le quitta et il fut purifié. Et le rudoyant, il le chassa aussitôt et lui dit: "Va te montrer au prêtre et offre pour ta purification ce qu'a prescrit Moïse: ce leur sera une attestation" » (*Marc*, 1, 40-44; *Mathieu*, 8, 2-4; *Luc*, 5, 12-14). De même l'autre image d'exclu, le Samaritain, non seulement est rencontré et reçoit une révélation (*Jean*, 4), mais il est montré comme un modèle à Israël lui-même (*Luc*, 10, 30-36; 17, 11-19).

Ils ne seront plus étrangers ni invités, mais concitoyens

Nous avons présenté un schéma par symboles pour un thème très complexe et très dispersé qui reflète la dynamique de l'Incarnation, c'est-à-dire le lien entre la révélation divine et le poids et la lenteur de l'histoire humaine. Le Christ lui-même, en face de la femme syro-phénicienne, (*Marc*, 7, 24-30) réagit d'abord comme un Hébreu avec le conditionnement culturel d'un particularisme exclusiviste: « Laisse d'abord les enfants se rassasier car il ne sied pas de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits chiens. » On sait que les Hébreux appelaient « chiens » les gentils, les considérant comme impurs.

La Bible face à l'autre, au différent, à l'étranger

Mais le résultat final, déjà dans l'Ancien Testament, (c'est pour cela que nous avons beaucoup insisté sur les Écritures hébraïques), est clairement orienté vers l'unité, l'égalité, l'accueil, l'amour.

Il y a donc une dialectique, et elle est bien illustrée de façon symbolique par l'épisode du centurion Corneille. Il y a d'un côté la réaction de Pierre : « Je n'ai jamais rien mangé de souillé ni d'impur... Vous le savez, il est absolument interdit à un juif de frayer avec un étranger ou d'entrer chez lui » (*Actes*, 10, 14.28). Il y a d'un autre côté la réponse de la voix divine ; « Ce que Dieu a purifié, toi, ne le dis pas souillé... Dieu vient de me montrer, à moi, qu'il ne faut appeler aucun homme souillé ou impur » (10, 15.28). Et la conclusion est limpide : « Je constate en vérité que Dieu ne fait pas acceptation des personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable » (10, 34-35) et sur lui descend également « l'Esprit Saint aussi bien que sur nous » (10, 47).

Le Christ est venu justement pour faire disparaître le mur de la division et de la séparation sacrale et sociale qui, du temps d'Hérode, séparait les Israélites et les Gentils, et qui ne pouvait être franchi sous peine de condamnation à mort. En effet Paul écrit : « Car c'est lui qui est notre paix, lui qui des deux peuples n'en a fait qu'un, détruisant le mur de séparation : la haine... Il a voulu ainsi...les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul corps... Ainsi donc, vous n'êtes plus des étrangers ni des émigrés, vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la famille de Dieu » (*Éphésiens*, 2, 14.16.19 ; *Galates*, 3, 28 ; *Colossiens* 1, 21-22).

Traduit de l'italien par Yves Ledoux
Titre original : *La bibbia di fronte all'altro,
al diverso, allo straniero*

Gianfranco Ravasi (né en 1942), prêtre du diocèse de Milan depuis 1966, est le Préfet de la Bibliothèque-Pinacothèque Ambrosienne ; il a été membre de la Commission Biblique Pontificale, il est membre de la Commission Pontificale pour les Biens Culturels de l'Église, et professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à la Faculté Théologique d'Italie du Nord. Parmi ses nombreuses publications, nous signalerons : *Job*, Rome, 1991 ; *Le livre des Psaumes*, 3 vol., Bologne, 1981-1984 (1996), *Qohélet*, Cinisello Balsamo 1991 ; *Le Cantique des cantiques*, Bologne, 1992 ; *La légende du ciel*, Milan, 1995 ; *La Bonne Nouvelle*, Milan, 1996.

COMMUNIO EN AFRIQUE

Des Africains francophones, prêtres, séminaristes, responsables, désirent lire *Communio*. Financièrement, ils ne peuvent pas.

Déjà, de nombreux lecteurs donnent des abonnements en leur faveur. Il en manque encore une bonne soixantaine pour répondre aux nombreuses demandes qui continuent de nous parvenir; aussi nous espérons anxieusement avoir de nouveaux « parrains » pour assurer ce service d'Église.

Francophones, qui le pouvez, ayez la générosité de « parrainer », au moins un lecteur africain avide de culture théologique (prix : 400 FF ; 61 €). Vous connaîtrez le nom et l'adresse du bénéficiaire.

Voici trois extraits de lettres reçues d'Afrique :

« J'ai une vénération pour la vie et les écrits du cardinal von Balthasar, qui, me semble-t-il, a beaucoup contribué à l'animation de cette revue, de formation théologique. Si j'ai dû suspendre mon abonnement, c'est pour des raisons économiques. » (Bénin)

« Je ne cesse de regretter les circonstances qui ont interrompu, de façon indépendante de ma volonté, ma collection Communio... Nos jeunes ont l'air d'apprécier vos textes, car je constate que certains numéros manquent à ma collection (à mon grand désespoir, car j'ai l'habitude de les consulter souvent). Mais ils sont excusables d'oublier facilement ce qu'ils empruntent. » (Cameroun)

« Merci pour tout le service que Communio m'a rendu à travers sa revue. » (Cameroun)

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

Ci-joint : 400 FF (61 €).

Nom : Adresse :

.....

Communio, n° XXVII, 1 – janvier-février 2002

Philippe CORMIER

L'exclusion à l'école

LA loi du 30 juin 1975, destinée à mettre fin à la discrimination dont sont victimes les handicapés, fait partie de ces rares textes votés à l'unanimité et la main sur le cœur. Elle définit une population qui dispose désormais du droit à l'intégration sociale sous toutes ses formes après avoir été supposée ou reconnue exclue : celle des personnes handicapées. S'exprime ainsi la volonté républicaine non seulement de ne plus confier les « anormaux » à la seule charité privée (même subventionnée) mais, davantage, de les intégrer dans la Cité, à charge pour l'universalité des citoyens de les accueillir fraternellement parmi eux dans l'égalité.

À partir de 1982, l'Éducation nationale a entrepris d'appliquer la loi et de mettre en œuvre une politique d'intégration scolaire qui aboutit à la fermeture annoncée (en 1991) des classes de perfectionnement créées en 1909 et à l'ouverture de classes d'intégration scolaire (CLIS). En bonne logique, les sections d'enseignement général et professionnel adapté (SEGPA, ex SES) implantées dans certains collèges et accueillant pour l'essentiel les élèves issus des classes de perfectionnement devraient également disparaître, puisque ont été ouvertes ici et là des « unités pédagogiques d'intégration » (UPI) pour les élèves handicapés de 12 à 16 ans. Or si l'on intègre dans les établissements normaux « des élèves handicapés mentaux », *a fortiori* doit-on y intégrer les élèves qui sont « seulement » en plus ou moins grande difficulté scolaire mais point handicapés.

ANALYSES

 Philippe Cormier

Or cela signifie l'irruption dans les classes « normales » (disons « ordinaires ») de dizaines de milliers d'élèves « inadaptés ». Car entre la population d'élèves « normaux » (vus de Sirius ou de la rue de Grenelle) et celle définie par la loi comme handicapée selon des critères de déficience qui ne sont plus ceux du début du siècle (Binet et Simon) mais ceux, beaucoup plus restrictifs, de l'Organisation Mondiale de la Santé (le décret d'application des normes de l'OMS date de 1989), se découvre un *quart-monde scolaire* qui n'entre dans aucune case. Va-t-on aussi parler pour eux d'intégration ? En toute rigueur non, puisqu'ils seront maintenus dans les classes ordinaires (le passage par une classe d'adaptation ne peut être que transitoire), et puis désormais ce serait en faire des handicapés... On va donc parler pour eux d'adaptation, soit en terme de simple différenciation pédagogique (avec maintien dans la classe ordinaire), soit en terme d'enseignement adapté (avec passage par une classe d'adaptation) ou encore d'aide spécialisée et de fait, depuis 1971 ont existé, à côté des classes d'adaptation, des « groupes d'aide psychopédagogiques » (GAPP), sans parler des centres médico-psychopédagogiques (CMPP) créés sur le modèle du Centre Claude-Bernard à Paris, pour accompagner les élèves dans leurs difficultés.

On situera ici (pour simplifier) le début de l'intérêt de la psychiatrie, de la psychanalyse et plus largement de la psychologie (quand elle n'est pas étroitement cognitiviste) pour l'échec et la difficulté scolaires comme « symptôme » (de l'ordre du « signifiant ») et non uniquement et simplement comme effet d'une déficience (organique) ou même d'un déficit acquis (culturel et, par suite, intellectuel).

Aujourd'hui (depuis 1990) des « réseaux d'aides spécialisées aux élèves en difficulté » (RASED) ont remplacé les GAPP ; et les dispositifs d'éducation prioritaire et autres programmes personnalisés d'aide et de progrès semblent proliférer... mais en même temps le corps enseignant reste majoritairement en retrait, sceptique ou défensif. Il est tenté, comme une grande partie de l'opinion publique, soit par la médicalisation de l'échec scolaire (la dyslexie, la dyscalculie et autres *dys* sont à l'ordre du jour et les orthophonistes vivent d'une clientèle mal définie, pour laquelle aucune frontière n'existe entre simple difficulté et trouble avéré), soit par la relégation entre les mains d'enseignants spécialisés – car il faut que la classe tourne et l'on ne peut pas se consacrer uniquement aux élèves en difficulté, surtout lorsque l'on ne voit pas comment faire (les enseignants ne sont que peu ou pas formés à la prise en compte de ce genre d'élèves).

L'exclusion à l'école

Ce préambule suggère que l'institution scolaire mérite d'être interrogée (comme toute autre institution sociale) sur sa capacité à accueillir ou au contraire sur sa propension à exclure ceux qu'en l'occurrence elle a pour mission d'instruire, qu'ils soient handicapés, en difficulté ou « normaux ». Il n'est que de voir comment opèrent bien des conseils de discipline et quels mécanismes d'exclusion des élèves sont mis en œuvre (en particulier au lycée, à partir de la classe de seconde et après seize ans, mais également au collège) pour cause de résultats scolaires insuffisants ou de comportements inadéquats.

Je n'aborderai pas ici la question de la discipline mais je me contenterai d'examiner la situation, en termes d'exclusion et d'intégration, en premier lieu des enfants handicapés mentaux, et ensuite celle des élèves qualifiés de difficiles ou en grande difficulté qui peuplent les classes ordinaires et affolent beaucoup d'enseignants, pour montrer que l'exclusion scolaire n'est peut-être pas ce que l'on pense mais une exclusion paradoxale, quelque chose comme une anti-exclusion ou une inexclusion, une exclusion de l'intérieur.

Handicap et intégration

La première reconnaissance par la République d'élèves « débiles mentaux » ou arriérés assujettis cependant à l'instruction obligatoire a valu à la France la création des écoles nationales avec internat et des classes de perfectionnement (1909). La croyance au progrès et à la perfectibilité humaine a permis de scolariser ces enfants sans plus avoir à les confier inévitablement à des institutions charitables (autant dire obscurantistes sur fond de guerre scolaire), ce qui passait désormais pour une forme de relégation ou d'exclusion, mais en même temps cette nouvelle catégorie d'élèves était instruite à part (l'image du préfabriqué-au-fond-de-la-cour peuplé de « trisomiques » est encore présente dans le folklore scolaire) : l'enseignement spécialisé naissait dans le cadre de l'instruction publique généralisée et non plus des initiatives privées, comme cela avait été le cas pour les expériences d'instruction des sourds-muets et des aveugles par l'abbé de L'Épée et Louis Braille¹, ou pour l'entreprise de Jean Itard avec Victor, l'enfant « sauvage » de l'Aveyron).

1. Aujourd'hui, l'intégration des enfants et adolescents handicapés sensoriels (sourds ou malentendants, aveugles ou mal-voyants) ou moteurs et par ailleurs d'intelligence normale ou supérieure (cela aide) a fait en France de grands progrès, l'informatique aidant, et il faut y voir l'un des effets de la loi de 1975.

ANALYSES

Philippe Cormier

En même temps la loi de 1901 sur les associations permettait aux congrégations aussi bien qu'aux initiatives laïques privées de créer ou de faire renaître une multitude d'institutions et d'établissements spécialisés qui se sont vus renforcés et soutenus entre 1940 et 1944. Ici, éducation spécialisée et adaptée rime avec éducation séparée, voire redressement. L'adaptation l'emporte sur l'intégration et même peut-être s'y oppose.

Pendant ce temps-là, et surtout après 1945, le modèle anglo-saxon du handicap se constitue, ainsi que les notions techniques de déficience et d'incapacité à partir desquelles sont définis pour chaque individu des « besoins éducatifs spéciaux ». C'est à partir de l'idée que les interventions spécialisées pouvaient être proposées aux enfants dans leur milieu de vie ordinaire que sont nés à la fois la conscience de l'éducation séparée comme excluante et le discours intégratif.

Aujourd'hui prévaut la tentative de conjuguer adaptation et intégration, enseignement et éducation adaptés avec maintien dans le milieu le plus proche de la normale, tant pour les élèves handicapés que pour les élèves dits « en difficulté ».

Si l'on considère le cas des enfants handicapés, autant l'intégration peut se révéler bénéfique pour certains d'entre eux sur les plans de leur développement global et de leur adaptation sociale, autant elle s'avère éprouvante pour d'autres qu'elle met en continuelle insécurité et en manque de cadre. Par ailleurs, l'intégration est très souvent prétexte à réduction des coûts de prise en charge (le « prix de journée », étant à la charge des Affaires sanitaires et sociales, autrement dit de l'État), par le biais de l'allègement des interventions éducatives, médicales, péri ou paramédicales (thérapies, rééducations fonctionnelles, etc.) qui constituent en revanche la raison d'être en même temps, il faut bien le dire, que le fonds de commerce des institutions « fermées » tenues néanmoins aujourd'hui de pratiquer une politique d'intégration par le biais de projets individualisés d'intégration (particulièrement scolaire).

L'intégration des enfants handicapés mentaux (et malades mentaux) reste la plus difficile à mettre en œuvre mais souvent, dans la réalité, c'est encore l'accès à un établissement spécialisé vraiment adapté (institut médico-éducatif, institut de rééducation) qui est plus difficile : éloignement, manque de places, orientation approximative etc. Cependant ces difficultés sont de nature pratique et non pas principielle (mettant en cause l'institution scolaire en tant que telle),

L'exclusion à l'école

comme c'est le cas pour les élèves en difficulté dont il va être maintenant question.

L'École de l'échec

La notion d'élève en difficulté (nettement distinguée de celle d'élève débile ou déficient intellectuel, donc «handicapé») est plus récente, puisqu'elle résulte de fait de l'allongement de l'instruction obligatoire jusqu'à 16 ans (loi Berthou de 1959) et des problèmes pédagogiques qui en résultent. Alors que cette catégorie d'élèves était «exclue» de l'enseignement ordinaire tant qu'existaient les classes de perfectionnement avec leur prolongement par les Sections d'éducation spécialisée (SES, aujourd'hui SEGPA), la disparition actuelle de celles-ci (et la volonté d'intégrer à terme les élèves de SEGPA dans les classes ordinaires des collèges) ainsi que la faible capacité de l'enseignement ordinaire à s'adapter à pareils élèves alimente et devrait radicaliser à l'avenir la crise du système scolaire pris dans la contradiction entre d'une part faire réussir au niveau le plus élevé possible les meilleurs élèves² et à leur suite ceux qui essayent de «suivre», et d'autre part s'adapter aux élèves les plus faibles tout en maintenant pour tous des cursus, des programmes et des objectifs relativement indifférenciés.

L'élitisme «républicain» est ici clairement en contradiction avec l'égalitarisme non moins républicain issu de l'idéal, pour ne pas dire l'utopie, consistant à proposer (ou pour mieux dire à imposer ou à inculquer) à tous les petits Français l'instruction et partant la culture nécessaires pour en faire des citoyens «éclairés», autrement dit, capables de lire le Contrat Social... sachant que le bon sens (l'intelligence) est (supposé être) la chose du monde la mieux partagée. L'école française repose encore largement sur une telle idéologie, qui confond la raison comme forme abstraite (faculté de l'universel) et l'intelligence concrète et incarnée, alors que l'on commence à savoir assez bien aujourd'hui comment se construisent au cours de l'enfance et de l'adolescence la culture, le savoir et l'intelligence des humains.

2. Voir Philippe PERRENOUD, *La fabrication de l'excellence scolaire*, Genève-Paris, Droz, 1984.

ANALYSES

 Philippe Cormier

Force est de considérer que l'École est une très vieille institution qui ne prend que très lentement la mesure des changements structurels et pédagogiques qui doivent lui permettre de sortir de sa propre inadaptation non plus à LA mission traditionnelle, mais aux missions diversifiées qui lui incombent depuis au moins quarante ans. C'est par un processus d'autodifférenciation et de complexification qu'elle est tenue de passer pour maintenir son offre d'enseignement(s) tout en prenant réellement en compte la réalité – celle, extraordinairement hétérogène, disparate, des élèves réels. Actuellement, l'École est en souffrance et fabrique beaucoup de souffrance; L'École est en difficulté et fabrique de la difficulté; elle est partiellement en échec et fabrique beaucoup d'échec. Il ne suffit pas de dire que les élèves d'aujourd'hui sont difficiles parce qu'ils sont mal élevés. Essayons de considérer la genèse du présent état de fait.

Pour reprendre la vieille et fondamentale expression de Montaigne, l'École est faite pour instituer les enfants, autrement dit pour les arracher à la sphère familiale et à la vie privée et les faire entrer dans la sphère sociale par le biais de l'instruction collective (par opposition avec le préceptorat), c'est-à-dire des apprentissages nécessaires à la vie sociale: apprentissage de la langue silencieuse, «paternelle» au sens symbolique (la langue écrite, celle qui permet de différer, qui permet la différence, la séparation, l'absence, la solitude communicante, l'«autonomie») par opposition à l'oralité, à la langue maternelle (celle de la présence physique – même au téléphone, car la voix est une réalité aussi immédiatement physique et en même temps aussi personnelle que par exemple l'expression du visage); apprentissage aussi du calcul, de la mesure et du raisonnement. On qualifiera d'instrumentaux «ces différents apprentissages (acquisition de «compétences» linguistiques et cognitives) en tant qu'ils se distinguent de l'acquisition de savoirs positifs (comportant un contenu propre, comme la géographie ou la biologie). L'École est donc par excellence l'institution (instituant) médiatrice de manière quasi universelle entre la famille et la société et c'est pourquoi sur elle veille l'État et pèsent les attentes sociales.

On sait pourtant qu'il n'en a pas toujours été ainsi: l'École, née avec l'écriture et la géométrie, l'astronomie et l'astrologie, c'est-à-dire avec l'apparition de l'État, des fonctionnaires, prêtres, guerriers et marchands (pas d'école préhistorique!) ne concernait qu'un petit nombre; en outre l'instruction (publique ou privée) n'est devenue *obligatoire pour tous* que depuis un bon siècle. Ceci représente une

L'exclusion à l'école

telle révolution que l'École, on le comprend, n'en revient pas encore, n'en n'est pas encore revenue... La révolution ne fait donc que commencer.

Dans les siècles passés, l'école n'était donc ouverte qu'à ceux qui se trouvaient immédiatement aptes (culturellement parlant) à recevoir l'instruction et n'y accédaient pour l'essentiel que l'élite appartenant au cercle du pouvoir ou à celui de la religion. Par ailleurs, à partir de la Réforme et de la Contre-réforme, les écoles paroissiales, les écoles des Frères et autres écoles ouvertes au peuple à des fins d'instruction religieuse n'ont jamais été obligatoires, de sorte que ceux qui n'apprenaient pas (*invita Minerva*, cite Diderot à propos de ses condisciples moins brillants que lui) retournaient garder les oies...

Dans ce contexte historique, les pratiques scolaires se sont séculièrement établies sur un double impensé : celui, signalé plus haut, de l'indifférenciation entre raison universelle et intelligence individuelle, et celui de l'indifférenciation entre la culture et sa réduction dans des savoirs scolaires. Or chacun apprend non seulement à partir de ses potentialités intellectuelles mais aussi à partir de sa culture (non scolaire) comme rapport au monde (rapport symbolique, pris dans le langage, à un monde commun mais en même temps subjectif et personnel, intériorisé sur un mode singulier). Chacun apprend, en outre, à partir d'une inconsciente « autorisation symbolique » d'apprendre que Freud intégrerait au surmoi et Lacan à l'instance de la Loi³. Globalement, c'est dans la sphère symbolique rapportée à cette double référence que les apprentissages et le développement intellectuel *prennent sens*, c'est-à-dire se rattachent à un monde vécu (plus ou moins intelligible mais aussi plus ou moins « sensé ») et à des relations humaines chargées d'affects. Sans quoi ce qui est appris reste inintelligible ou bien ne peut que difficilement faire l'objet d'un investissement de la part du sujet.

3. La Loi ou le Nom-du-Père comme instance séparatrice, permet à l'enfant de se séparer de sa mère avec qui la relation est originellement immédiate – et le demeure si la mère ne « nomme » pas le père, ne le reconnaît pas. De nombreuses difficultés scolaires s'enracinent dans la non-séparation elle-même corrélative d'une position paternelle défaillante. La culture familiale et l'histoire de l'enfant dans sa famille jouent de ce fait un rôle décisif dans l'accès aux apprentissages.

ANALYSES _____ **Philippe Cormier**

Ainsi donc, si l'École et ses exigences sont vécues comme par trop étrangères au monde de l'enfant (à sa culture et à ce que l'École peut le cas échéant signifier de reniement ou de négation de ses origines familiales et par suite de son identité), l'élève sera dans le refus ou dans l'incapacité d'apprendre, même s'il n'en est pas intrinsèquement incapable (du fait d'une déficience handicapante, que celle-ci soit d'origine constitutionnelle ou acquise par « déprivation » culturelle ou psycho-affective).

Si l'École se veut ouverte à tous, elle doit prendre en compte les différences (la fameuse hétérogénéité, intellectuelle et culturelle, du public scolaire) et non pas mettre ces différences, pour ne pas dire ces inégalités de fait, entre parenthèses au nom de l'égalité républicaine et de l'impératif des programmes. L'objet de ces lignes n'est pas de dire comment il faudrait s'y prendre pour réformer l'École et les pratiques scolaires ; il se limite à l'explication du mécanisme d'exclusion qui régit l'École depuis Jules Ferry (1882), collège inclus depuis la loi Barthou (1959) et sa mise en œuvre avec la « Réforme Haby » (le collège unique, absorbant les anciens premiers cycles des lycées et les CEG ou collèges d'enseignement général). À l'heure qu'il est, tributaire qu'elle est de son lourd héritage (lequel, en même temps, fait sa gloire – mais il ne faudrait pas que celle-ci devienne trop posthume...), l'institution scolaire reste seulement capable d'instruire les élèves capables (en premier lieu les enfants d'enseignants et de cadres supérieurs, de ceux qui connaissent les bonnes stratégies de réussite), mais encore largement incapable d'instruire convenablement ceux qui sont dans la difficulté d'apprendre ou en échec pour des raisons diverses mais toujours inscrites singulièrement pour chacun dans son histoire personnelle : l'échec comme la réussite sont toujours vécus comme personnels même dans le cas où leurs « causes » sont au départ perçues comme sociales, anonymes, extérieures – ce qui implique que tous les programmes de remédiation collectifs du genre politique de zones d'éducation prioritaires (ZEP) sont voués à l'échec tant que l'élève reste *l'objet* d'une intervention et n'est pas reconnu et entendu comme une personne et comme le sujet de son propre devenir.

L'exclusion à l'école

Les exclus de l'intérieur

Cela a été dit et redit (mais peu entendu et il faut donc y insister) : l'École est prise dans une injonction pour l'instant contradictoire ; d'un côté on lui demande d'assurer la reproduction des élites (ce qui demeure socialement nécessaire) et de l'autre d'instruire tout le monde ; or c'est le premier impératif, celui de l'excellence, qui commande le second, d'où résulte l'échec ou la mise en difficulté (et en souffrance, on l'oublie trop) de tous les élèves qui à un moment ou à un autre de leur cursus ne parviennent plus à « suivre ». En effet la norme scolaire n'est pas définie en référence à des performances scolaires moyennes correspondant à une *normalité* (celle définie statistiquement à l'aide d'une courbe de Gauss), mais au contraire en référence aux meilleures performances possibles, et ceci, répétons-le, est socialement nécessaire.

Pour l'expliquer simplement, il faut comprendre que le niveau des exigences scolaires des classes préparatoires (ou de leurs équivalents) est déterminé par l'impératif que quelques uns (le nombre socialement nécessaire) réussissent à intégrer les grandes écoles correspondantes ; ces classes sont donc faites pour ceux qui réussiront ; or, pour cela, il est nécessaire que les exigences de la classe précédente (la classe terminale du lycée) aient permis à ces quelques uns (les meilleurs) de prétendre accéder au niveau supérieur... et ainsi de suite jusqu'au cours préparatoire (la 11^e du petit lycée de jadis), voire jusqu'à l'école maternelle. Un système scolaire monolithique ne peut donc que produire l'échec de beaucoup au profit de la réussite, à des degrés divers certes, des autres.

La demande sociale dominante reste ainsi toujours celle d'une école qui permette la réussite maximale des uns et donc entraîne l'échec (relatif ou maximal) des autres. Elle se conjugue avec la réclamation « républicaniste » (anti « communautariste ») d'une école unique et égalitaire donc non différenciée ni diversifiée, destinée à transformer le chaos de chair et de sang de l'humanité réelle en cosmos composé de citoyens égaux et responsables et pour cela, comme on l'a dit plus haut (en référence obligatoire à Condorcet) « éclairés », capables d'universaliser la maxime de leurs actions et de faire passer le bien commun (l'intérêt général) avant leurs intérêts privés. Face à l'échec réel de cet idéal abstrait (ou de cette idéologie), la proposition républicaniste⁴ est actuellement celle du

4. Représentée entre autres par Jean-Pierre Chevènement et Alain Finkielkraut.

ANALYSES _____ **Philippe Cormier**

renforcement des exigences scolaires (ce qui revient à renforcer ce qui a produit l'échec) et non de la prise en compte de la confuse diversité sociale et culturelle de la population scolaire (point de vue pragmatique et donc sans principe des « pédagogistes »⁵ – *horresco referens* – des communautaristes et des démocrates individualistes). Le premier modèle produit de l'échec de fait et par suite de l'exclusion au nom de l'égalité de droit (universelle mais abstraite); le second modèle cantonne au mieux l'universel dans la sphère du droit (même la morale devient pragmatique) et prend acte comme d'un fait (mais sans le dire trop ouvertement) des inégalités réelles, l'égalité se contentant d'être celle « des chances » (concept mystificateur s'il en est, puisque l'on présente comme égales les chances de ceux qui les ont toutes et celles de ceux qui n'en ont aucune).

Et en même temps on demande officiellement aux enseignants de faire réussir tous les élèves, car bien évidemment on ne peut pas leur demander le contraire.

L'exclusion scolaire se concrétise ainsi par le maintien forcé dans un système peu différencié : elle devient donc une exclusion de l'intérieur qui se traduit massivement par le passage dans la classe supérieure (de l'ordre de la fuite en avant) et par conséquent, dans une large mesure, par le maintien dans l'institution scolaire, des élèves en situation d'échec – tout simplement parce que l'on ne sait pas quoi faire d'autre d'eux, que des offres alternatives manquent. C'est donc à l'intérieur de la classe que les élèves restent exclus, vivent l'exclusion, c'est-à-dire une situation désespérante et explosive que doivent supporter des professeurs qui n'ont pas appris à « enseigner autrement ». Les élèves en difficulté deviennent désormais largement des élèves difficiles (insupportables), ce qui est un meilleur indice de bonne santé mentale que la passivité, la résignation ou la dépression.

Nécessaire, impossible réforme ?

On le voit, l'idéologie de l'égalité des chances masque une grande iniquité dont il conviendrait de prendre toute la mesure : la question sociale d'aujourd'hui n'est plus dans un pays comme la France celle de la classe ouvrière et de son exploitation, ou du

5. Par exemple Philippe Meirieu.

L'exclusion à l'école

travail des enfants, mais de l'injustice d'un système scolaire qui ne fait pas droit à la diversité des besoins d'instruction et de culture de tous, non pas à partir d'un concept abstrait et universel de la culture et d'une conception non moins abstraite de l'enseignement et de l'apprentissage, mais à partir des intéressés eux-mêmes, de ceux qui sont en position d'apprendre ou de devoir apprendre, quels que soient leur âge et leur degré d'avancement dans un domaine d'étude. Une telle considération n'implique pas une conception purement utilitariste et à visée immédiatement professionnelle des cursus scolaires, mais l'élaboration dynamique (progressive et ouverte) de projets, et de parcours largement individualisés⁶ qui évitent le fatalisme comme l'acharnement pédagogique. Cela représente néanmoins une espèce de révolution copernicienne dans l'enseignement, sans laquelle on assistera (et l'on assiste déjà) à la prolétarianisation d'une importante partie de la population scolaire.

L'égalité abstraite (qui autorise un enseignement peu coûteux) doit laisser place à un principe de *dianémétique*, de justice distributive qui implique non seulement une révolution pédagogique, mais la révolution de l'institution en tant que telle, qui se trouve devant l'obligation de se restructurer fondamentalement pour se rendre capable de diversifier ses offres de formation, d'instruction, d'enseignements et d'apprentissages, et, pour dire les choses à la manière de maintenant (mais la nouveauté dans les mots tente toujours d'énoncer une nouveauté réelle), qui se trouve devant l'obligation de mettre en réseaux des possibilités de cursus beaucoup plus diversifiés qu'actuellement et, on l'aura compris, pas uniquement « intellectuels ». De ce point de vue, la violence qui se manifeste dans bien des collèges est une violence clairement sociale, c'est-à-dire la réaction aveugle à l'intoléré : elle est le symptôme le plus visible et le plus médiatique (mais pas pour autant le plus compréhensible des protagonistes) de la crise de l'École, autrement dit de sa relative incapacité actuelle à répondre aux besoins réels de sa population, de toute sa population, y compris les « exclus » d'aujourd'hui. La demande sociale *totale* (muette) est en ce sens loin de coïncider

6. Cela n'implique pas nécessairement une pédagogie individualiste (la solitude devant un écran d'ordinateur), ni – « une pédagogie par élève », comme on l'entend souvent, mais une prise en compte de la culture effective des élèves, des projets qui peuvent finaliser un ensemble d'apprentissages, et enfin des processus cognitifs largement ignorés des enseignants.

ANALYSES _____ **Philippe Cormier**

avec la demande sociale dominante (celle qui a la parole). Est-elle seulement une demande ? Plutôt un besoin que seule une réflexion sur une nouvelle détermination de la justice peut mettre en évidence : ce que doit être une institution scolaire réellement et non pas formellement ouverte à tous.

Dans une large mesure, l'École n'exclut pas mais étouffe ceux qui n'y trouvent pas leur place : ou bien elle sera capable de se réformer, ou bien la Nation devra abandonner l'idée d'instruction obligatoire au-delà de 14 ans (quitte à réinventer les classes de fin d'études dès l'entrée au collège) et laisser faire la dynamique sociale et économique qui se chargera de développer les formations pratiques et professionnelles dont elle aura besoin. Besoins de l'économie ou besoins (en particulier culturels) des hommes : l'équation n'est et ne sera jamais simple à mettre en œuvre et à cet égard l'École n'est guère qu'une réalité sociale comme les autres, avec son encombrant quart-monde.

Philippe Cormier, marié, trois enfants, responsable du Centre de Formation pour l'Adaptation et l'Intégration Scolaires de l'IUFM des Pays de la Loire (Nantes). Publication : *Généalogie de Personne*, Paris, Critérian, 1994 ; articles.

Communio, n° XXVII, 1 – janvier-février 2002

Isabelle ZALESKI

Exclusion et système de santé :

Comment décider de ce qui est inclus et de ce qui est exclu de la couverture par l'assurance publique ?

PARLER du système de santé dans un numéro sur l'exclusion pourrait paraître superflu depuis le vote de la loi sur la couverture maladie universelle (CMU). L'objectif de cette loi était en effet de supprimer les motifs d'exclusion du système de soins qu'était l'absence de couverture par l'assurance maladie obligatoire (en fait ceci concernait seulement 0,4 % de la population) et surtout d'assurance maladie complémentaire, c'est-à-dire surtout les mutuelles (23 % de la population environ), en procurant l'une et l'autre, la première de façon inconditionnelle et la seconde sous condition de ressources. On peut apporter deux nuances techniques à cette opinion. La première est que les inégalités en matière de santé et d'accès demeurent. Certes, il ne s'agit plus d'une inégalité d'accès aux soins (une fois entrées dans le système de soins, les personnes sont prises en charge quelle que soit leur situation sociale), mais d'une inégalité d'accès à l'information et aux comportements de prévention. La seconde, qui est l'objet de cet article, est que notre système de soins ne peut toujours pas faire l'économie d'une réflexion sur ce qui doit être financé respectivement par l'assurance maladie obligatoire, par les complémentaires, ou par les consommateurs eux-mêmes.

Dans la réforme du système de soins, entamée dès les ordonnances Juppé d'avril 1996, figure la mise en place d'un « panier » de soins jugés essentiels. Cette notion de panier de soins pris en charge par l'assurance maladie obligatoire (et complémentaire, par le biais

ANALYSES _____ **Isabelle Zaleski**

de la CMU ou non) est envisagée actuellement à la fois par la Caisse Nationale d'Assurance Maladie (CNAM) et par le ministère de la santé. Que recouvre la notion de « panier » ? C'est l'ensemble des soins, ou, si l'on voulait se conformer à la réalité médicale, l'ensemble des couples « maladie-intervention » qui seront garantis à toute la population des résidents.

La discussion sur le « panier » est une discussion sur les critères qui seront retenus pour décider qu'un soin ou qu'un état de santé (c'est-à-dire de maladie) doit être pris en charge, ou non, financièrement par la collectivité. Il existe quatre grands principes généraux d'affectation des ressources dans une société : égalité, marché, besoin, mérite¹. Dans le cas des ressources du système de santé, ces quatre principes interviennent à des degrés divers.

C'est au principe de *besoin* qu'on se réfère le plus souvent, mais face aux difficultés d'évaluation dans ce domaine, la notion d'*égalité* a été centrale dans l'organisation de certaines campagnes de dépistage ; la notion de *mérite* était évoquée pour les soins dentaires dans le plan proposé en 2000 par la CNAM (les personnes « méritantes », c'est-à-dire celles qui ont une bonne hygiène dentaire, bénéficieront de soins dentaires mieux remboursés). Quant au *marché*, on voit bien que son rôle est au cœur du débat sur le panier des biens et services remboursés, qui peut se définir aussi comme l'ensemble des biens et services que l'on veut maintenir hors marché, c'est-à-dire pour lesquels on n'admet pas que « les riches » aient un accès privilégié du fait de leur solvabilité.

Quels sont les enjeux vis-à-vis de la question de l'exclusion ? Sont inclus dans le panier les soins jugés essentiels et sont *exclus* les autres. Autrement (et fautivement) dit, sont inclus dans le système de santé certains malades, et exclus d'autres. Pour que le panier soit suffisamment large médicalement, il faut que la population comprenne l'enjeu social. L'important est bien de coupler une maladie et un traitement et non pas de se dire qu'on a « le droit » à tout ce que la médecine peut offrir, même si sa condition médicale ne le justifie pas.

1. Cf. S. RAMEIX, « Éthique et contraintes économiques », dans G. Offenstadt, *Traité de réanimation médicale*, Paris, Masson, 2001, pp. 1781-1786.

Exclusion et système de santé

Le risque est de voir les égoïsmes et les intérêts catégoriels au service de la démonstration que tous les soins sont nécessaires. Dans le système actuel, l'acte intellectuel médical est rémunéré de manière ridiculement basse, de sorte qu'il est plus avantageux pour un médecin de prescrire rapidement un traitement inutile qui rassurera le malade (sans lui nuire, pourvu qu'on choisisse le bon *placebo*) plutôt que de passer du temps à expliquer pourquoi le traitement est inutile. La situation des pharmaciens d'officine vis-à-vis des prescriptions de confort n'est guère plus claire.

De plus, la démonstration que tous les soins peuvent être nécessaires est d'autant plus facile que c'est presque toujours la vérité si l'on oublie de coupler le soin à la maladie (par exemple : on trouvera toujours une infection pour laquelle un antibiotique donné est utile, MAIS cet antibiotique ne sert à rien pour un rhume).

L'établissement d'une preuve médicale à partir des données publiées dans la littérature et des autres sources disponibles a souvent un double objectif : faire en sorte que les professionnels de santé suivent des pratiques validées et assurer que les soins financés par la collectivité soient appropriés au cas des patients qui les reçoivent (en d'autres termes, assurer que la collectivité ne finance pas des soins inutiles ou dangereux). Ce second objectif est devenu important quand l'assurance maladie publique a permis d'offrir à tous un droit aux soins et quand les soins ont commencé à devenir vraiment efficaces. En effet, l'inégalité d'accès aux soins n'est pas trop problématique si ceux-ci ne servent à rien (les saignées...), mais devient inacceptable à partir du moment où les soins permettent d'améliorer l'espérance de vie ou la qualité de vie. Ces deux évaluations, individuelle et collective, sont donc liées : parce qu'on aura démontré qu'une technologie est utile, on posera immédiatement la question de la rendre accessible et donc de solvabiliser la demande des patients.

L'analyse de la mini-crise sur le déremboursement de certains médicaments ayant un service médical rendu (SMR) insuffisant va permettre d'illustrer les difficultés nées du double objectif d'évaluer l'utilité individuelle et l'utilité collective. Rappelons simplement que mission avait été donnée à l'Agence française de sécurité sanitaire des produits de santé (AFSSAPS) par madame Martine Aubry, ministre chargée de la santé, de réévaluer le service médical rendu par les 4 500 spécialités pharmaceutiques actuellement sur le marché en France.

ANALYSES _____ **Isabelle Zaleski**

«L'objectif de cette mission est d'apprécier, par indication, le service médical rendu (SMR) par une spécialité prenant en compte son efficacité, sa sécurité d'emploi, sa place dans la stratégie thérapeutique, la gravité de l'affection à laquelle elle est destinée, ses conditions réelles d'utilisation et son intérêt en terme de Santé publique.²»

Le libellé de la lettre de mission reprend bien le double objectif, celui de l'établissement de la preuve médicale et celui de la prise en charge par la collectivité. Il souligne également la multiplicité des critères pris en compte dans une évaluation, puisque l'efficacité et la sécurité d'emploi sont associées à des critères de santé publique et que la preuve du bénéfice individuel doit être complétée par celle du bénéfice collectif.

À l'issue de ses travaux, l'AFSSPS a conclu que 835 médicaments présentaient un «SMR insuffisant pour justifier une prise en charge». En d'autres termes, l'Agence proposait le déremboursement de ces médicaments. On estime que le coût total des 835 médicaments à service médical rendu insuffisant est d'environ 1 % des dépenses totales de médicaments ambulatoires (soit 200 millions d'euros environ). Cette proposition a finalement été rejetée par le gouvernement.

Nous allons tenter de comprendre, à partir des raisons de ce rejet, les difficultés du travail sur l'inclusion/exclusion des biens et services de santé dans un système de remboursement collectif. La tentative ratée en juillet 2001 de réduire le nombre des médicaments remboursés en retirant 835 médicaments «inutiles», a fait converger les incertitudes méthodologiques, la défense par chacun de son pré carré et l'immaturité de la réflexion collective sur le «panier». C'est donc bien un problème politique, ou un problème collectif, que pose la définition de ce qui doit être accessible et garanti à toute la population.

Décider collectivement du déremboursement de certains soins implique que les acteurs sociaux sachent effectuer la transition de l'avantage individuel à l'avantage collectif. Comme l'a rappelé un éditorial à cette occasion³, la notion collective de service médical

2. Cf. <http://afssaps.sante.fr/htm/5/5000.htm>, ou <http://www.agmed.sante.gouv.fr/>

3. *Le Monde*, 21 juillet 2001, p. 11.

Exclusion et système de santé

rendu est définie par l'importance en terme de population et de sévérité de la maladie concernée par un traitement. Pour définir un « panier », on ne cherche pas seulement à savoir si un médicament ou une intervention réduisent des symptômes, mais si la société considère que ces symptômes sont suffisamment importants pour qu'elle y consacre une part de ses ressources limitées. La société distingue l'utilité collective de l'utilité individuelle, et décide d'inclure dans son « panier » les biens et services dont l'utilité collective, sociale, est la plus importante.

C'est la démarche qui a été entreprise par l'État de l'Oregon. Le critère retenu pour sélectionner les biens et services du panier était, au cours des premiers exercices budgétaires, la maximisation du bénéfice en santé (estimé par le nombre d'années de vie gagnées). La dérive utilitariste et le risque sacrificiel de ce procédé ont conduit à une autre approche, celle de la consultation populaire (un genre de démocratie sanitaire athénienne), possible du fait de la faible population (3,5 millions) et ajustée par un groupe de professionnels de santé. Le résultat est de décider des couples « maladie-intervention » qui feront l'objet d'une prise en charge par l'assurance maladie publique, sur le critère de l'utilité collective. La population indique une liste décroissante de priorités de santé, les professionnels rajoutent les maladies orphelines ou rares qui auraient été oubliées, le parlement vote le budget de la santé et l'argent est attribué aux programmes par ordre décroissant de priorités.

Dans ce système, les priorités sont définies collectivement ce qui, symétriquement, signifie qu'un individu accepte que la société ne rembourse pas un recours non prioritaire au système de soins⁴.

En France, il semble bien que la population ait des difficultés à se défaire d'une approche revendicative d'un « droit » aux soins, sinon à la santé, et à envisager une approche collective telle que la définition d'un panier. Si l'on parle d'exclure du remboursement certains soins, les personnes concernées par ces soins comprennent cette mesure comme leur propre exclusion. (On exclut ma maladie ou

4. Cf. I. DURAND-ZALESKI et I. VEDEL, *La nécessaire évaluation du choix des soins garantis par l'assurance maladie obligatoire*, Paris, Flammarion « Médecine-Science », 2001 et le document du Haut Comité de la Santé Publique, *Le panier de biens et services de santé*, Rennes, Éditions ENSP, 2001.

ANALYSES _____ **Isabelle Zaleski**

mes symptômes de ce qui est important pour la société, donc on m'exclut moi-même de la société. Cette identification de la personne à sa maladie ou à ses symptômes n'est pas trop surprenante car les médecins eux-mêmes avaient l'habitude de désigner les patients par le nom de leur maladie ou de leur organe malade.

Or, si l'on ne peut réduire le nombre des interventions actuellement remboursées, et si l'augmentation des dépenses de santé au-delà du niveau actuel n'est plus possible, le risque est bien l'évolution vers une exclusion, où la taille du panier sera nécessairement réduite tandis que les assurances complémentaires pourront garantir à leurs adhérents les soins exclus du panier.

Si on regarde les consommations de médicaments prescrits (ce qui implique donc une visite chez le médecin en plus d'une ordonnance), on constate que les deux premières catégories sont les antalgiques et les psychotropes, ce qui signifie que la première cause de recours aux soins est une douleur psychique ou physique. Pour la douleur physique, ce n'est pas très surprenant, mais la nature des médicaments prescrits indique aussi que ces douleurs n'ont pas nécessairement pu être reliées à un dysfonctionnement organique : en d'autres termes, les douleurs physiques invoquées traduisent plutôt une souffrance de l'âme. À partir de ce constat, on peut commencer à identifier des pistes de travail. Si, comme cela avait été proposé en désespoir de cause devant l'absence totale de discipline et la revendication de toujours davantage de soins par la population, on dérembourse des catégories de médicaments, alors certains groupes de personnes seront ou se sentiront exclus. Il est plus facile d'identifier les politiques qui excluent que celles qui rassemblent. Une politique de santé qui exclut sera celle qui confiera à l'assurance privée une part importante des biens ou services de santé à la suite de l'échec de la solidarité et de la responsabilité de la collectivité.

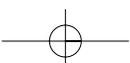
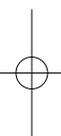
Qu'est-ce qu'une politique de santé qui essaie de s'inspirer de l'évangile ? Ce n'est sans doute pas une politique qui vise à garantir à toute la population une parfaite santé puisque Jésus n'a pas annoncé aux hommes une vie terrestre en parfaite santé mais une autre vie. Il parle de résurrection et non de réanimation, quoique les Anglais les confondent dans le vocabulaire médical, ce qui complique la démonstration. Un premier pas serait de démonter le mythe de la parfaite santé comme le progrès vers lequel les hommes

Exclusion et système de santé

doivent tendre. Il ne s'agit pas de ne pas soigner les maladies graves pour lesquelles existent des traitements, curatifs ou palliatifs, mais de réfléchir à la demande qui constitue le gros des dépenses de santé hors de l'hôpital : l'idée que la médecine peut procurer une parfaite santé et que celle-ci est l'état le plus désirable.

Un effort collectif de la société vers moins d'égoïsme et plus de solidarité consiste à accepter que certains soins ne soient pas utiles dans certains cas, ce qui veut dire accepter que l'on n'ait pas accès à tous les soins tout le temps mais que cet accès soit soumis à une condition de besoin réel. Cette notion de besoin est à définir (ce sera compliqué) par les professionnels (dans les cas médicalement évidents) et la société (dans les autres cas). C'est difficile et douloureux, parce que cela suppose que les médecins (qui sont payés à l'acte en ville) et la population remboursée (dans le contexte français où les patients sont les premiers consommateurs mondiaux de médicaments et où le nomadisme médical est possible) acceptent de renoncer par solidarité à ce qui était jusqu'à aujourd'hui un droit de tirage illimité sur les ressources de l'assurance maladie. C'est aussi se rappeler que les soins que l'on revendique pour soi ne seront pas donnés à d'autres, que la médecine n'est pas nécessairement la réponse aux souffrances sociales, familiales, professionnelles. Il me semble difficile de définir une politique de santé qui n'exclut pas autrement qu'en appelant chacun à être responsable de la gestion des ressources dans le but de les faire servir aux autres.

Isabelle Durand-Zaleski, mariée, deux enfants, professeur de médecine ; dernière publication : Durand-Zaleski I, Vedel I : *La nécessaire évaluation du choix des soins garantis par l'assurance maladie obligatoire*, Paris, Flammarion Médecine-Science, 2001.



Communio, n° XXVII, 1 – janvier-février 2002

Dominique VERSINI

Le Samu Social : une révolution culturelle

Dominique Versini est née à Rabat en 1954. Depuis 1995, elle est directrice générale du Samu Social de Paris. Diplômée de Sciences-Po, titulaire d'une maîtrise de droit, elle a, après la naissance de ses deux enfants, longtemps travaillé dans l'industrie pharmaceutique jusqu'à devenir directrice de la communication internationale d'un grand groupe. Profondément marquée par sa rencontre avec Xavier Emmanuelli en 1984, elle choisit de l'accompagner dans l'aventure du Samu Social de Paris lors de la fondation de celui-ci en 1993. Son livre, La Survie n'est pas la vie, publié en 2000 aux éditions Calmann-Lévy, retrace tout à la fois son itinéraire et celui du Samu Social, et révèle toute l'originalité prophétique d'une telle entreprise. Elle nous a reçus en juin dernier porte de Vincennes, au siège du Samu Social de Paris.

L'exclusion est une désocialisation

COMMUNIO – *Dominique Versini, dans votre livre, vous parlez beaucoup moins d'exclus, d'exclusion, que de désocialisation. Pourquoi cette préférence ?*

DOMINIQUE VERSINI – L'exclusion est un concept large : on peut par exemple être exclu sans être une personne sans domicile fixe. Mais être exclu, c'est avant tout être coupé des liens sociaux, affectifs, culturels, et dans des cas plus graves, privé des liens créés par le logement et le travail, ce qui conduit les gens à la perte de tout. Voilà pourquoi il est plus précis de parler de désocialisation.

La pauvreté n'est pas le facteur unique, c'est la concomitance de plusieurs éléments qui produit l'exclusion puis la désocialisation : à

TÉMOIGNAGES Dominique Versini

un moment précis de la vie d'un individu, la rupture d'un lien affectif important se surimpose à une situation professionnelle précaire et fragile, en venant s'ajouter à des maltraitances subies dans l'enfance, à un environnement extrêmement difficile, celui de la vie dans les grandes villes, marquée par l'insécurité et surtout l'isolement. Cette précarité touche 20 % de la population française.

La mission du Samu Social, c'est d'aller vers les plus désocialisés, ceux qui ne se rendent même plus auprès des institutions d'aide sociale. Ce sont les exclus des exclus, les parias de notre société, qui n'ont plus aucun lien avec elle. Le Samu Social ne s'occupe donc que de l'extrême exclusion, la partie émergée de l'iceberg de ces populations qui risquent à tout moment de tomber dans la grande exclusion.

COMMUNIO – *Selon vous, c'est toute la société qui subit une mutation majeure, rendant caduques les analyses strictement économiques...*

DOMINIQUE VERSINI – Évidemment, dans cette société qui devient de plus en plus urbaine, dans cette société de l'éloignement de la famille, de l'éloignement de la région d'origine, de la solitude et de l'isolement dans les grands ensembles, les plus pauvres sont les premiers touchés, les plus facilement exclus. Évidemment, la crise économique de ces dernières années, le chômage, ont fait chuter plus bas des gens qui se seraient peut-être maintenus dans un équilibre précaire, et ce sont ceux-là, d'ailleurs, que le Samu Social rencontre. Mais ceux qui ont analysé l'exclusion en en faisant un phénomène économique, dû à la crise économique et au chômage, se sont partiellement trompés, ont fait une analyse incomplète. Le retour à l'emploi ne règle pas la question de l'exclusion. Pour la première fois de notre histoire, nous avons créé une exclusion massive qui n'a pas forcément à voir avec la pauvreté. Autrefois, on était pauvre ensemble ; de nos jours, on est pauvre et seul, et c'est pour cela qu'on est exclu. On peut même désormais, tout en n'étant pas pauvre, à strictement parler, être isolé, et donc exclu du tissu social : c'est le cas des personnes âgées, par exemple. Le personnel mis à disposition ne remplace pas les liens affectifs, l'amour.

Ne sont donc pas exclus seulement les plus pauvres ; et c'est pourquoi les exclus ne sont pas une classe sociale, ils ne sont pas un *lumpenproletariat*. Tous les milieux sont touchés, puisque l'exclusion, c'est la rupture des liens sociaux.

Le Samu Social : une révolution culturelle

Ce qu'il faut également souligner, c'est qu'il y a des gens qui ne se réinséreront jamais professionnellement, par l'économique : ils ont pourtant droit à une réinsertion sociale, à ne plus vivre dans la rue. Avec leur petit RMI ou leur Revenu Minimum Vieillesse, ils ont le droit de vivre dans des lieux dignes. On peut sortir des gens de la clochardisation et les faire vivre dignement au quotidien, à condition de ne pas exiger une réinsertion dans l'économie, ce dont ils sont incapables. C'est pourquoi les schémas classiques d'analyse de la société, lutte des classes, crises économiques, ne peuvent pas convenir à des personnes très désocialisées. Pour ceux-là, il faut admettre que la société a un devoir de leur procurer la dignité, éventuellement d'avoir une utilité sociale, pas forcément un métier au sens strict, car cela n'est plus possible pour eux.

COMMUNIO – *Mais quelle est alors, selon vous, la cause de cette exclusion qui touche toutes les couches de la société ?*

DOMINIQUE VERSINI – Ce nouveau phénomène, cette exclusion massive, est lié à une société urbaine de mégapoles, qui est celle qu'on nous prédit pour le troisième millénaire. Dans les pays du tiers-monde, le phénomène est peut-être plus visible encore, avec les enfants des rues dans les mégapoles. Notre société occidentale, de pays riches, est peut-être encore protégée par l'existence d'un bon système de protection sanitaire et sociale. Néanmoins, l'exclusion nous attend. Le monde est en train de changer. Le monde des mégapoles est un véritable défi pour le siècle qui vient. Comment allons-nous réorganiser ces grandes villes, comment allons-nous gérer les flux massifs de population de pays en pays à la recherche d'une survie économique, qu'allons-nous faire de tous ces enfants fragiles ? Notre politique de la ville n'a pas été à la hauteur, ni notre gestion des cités, où l'on a laissé des gens à l'abandon dans des endroits épouvantables. Et maintenant, on le paie par la violence – évidemment, il faut punir, la loi doit être appliquée, mais la réponse ne peut pas être seulement sécuritaire : il faut aussi comprendre que ces jeunes violents sont le produit d'une société, qu'ils sont eux-mêmes les victimes de la violence dans leur propre foyer.

En réalité, nous sommes face à une société qui change. L'organisation de la ville, l'organisation de la famille, de la grande famille, de la solidarité qu'elle impliquait, ne sont plus les mêmes. C'est un changement de monde qu'il faut comprendre autrement que par les analyses classiques de droite ou de gauche.

TÉMOIGNAGES _____ *Dominique Versini*

COMMUNIO – *Précisément, vous parlez, à propos de la création du Samu Social à Paris, d'une véritable « révolution culturelle » dans l'approche de la pauvreté. Quelle est cette révolution ?*

DOMINIQUE VERSINI – On est passé d'une gestion « hygiéniste » des populations dans la rue – le ramassage par la police, cautionné par le délit de vagabondage, abrogé enfin en 1994 lors de la réforme du Code pénal –, à une démarche professionnelle pour aller vers ceux qui ne demandent plus d'aide, qui ne se rendent plus d'eux-mêmes vers les institutions médicales et sociales.

Jusqu'en 1993, les très grands exclus étaient régulièrement ramassés par la BAPSA, la Brigade d'assistance aux personnes sans abri. Mais ces clochards ne rendaient jamais visite aux centres d'hébergement et de réinsertion sociale. Ils sont de fait incapables d'avoir un projet de réinsertion, de le formuler, de se rendre auprès de ces associations.

Xavier Emmanuelli, par la création du Samu Social en 1993, a imposé la notion d'« urgence sociale ». Ce fut un concept nouveau qu'il a fallu imposer par une véritable révolution culturelle à l'intérieur des institutions d'aide sociale et des administrations publiques en charge. L'urgence sociale est pourtant analogue à l'urgence médicale. De même que l'urgence médicale sort de l'hôpital avec son camion de réanimation et va sur la voie publique pour aider les blessés, l'urgence sociale s'occupe de gens à la rue qui n'ont pas la capacité de demander de l'aide aux organismes sociaux. Il faut les secourir, mettre en place des outils de re-mobilisation, jusqu'à l'accès à la réinsertion sociale.

Aujourd'hui, le Samu Social a vraiment entraîné une « révolution sociale » en ce sens que les institutions se sont ouvertes. Le Samu Social crée des liens avec ceux qui ne demandent plus d'aide et fait le lien avec les institutions prestataires. Nous sommes le « bras armé », la « tête de pont » de l'institution. C'est pourquoi le Samu Social est un Groupement d'Intérêt Public (GIP), comprenant dans ses membres l'État, le Département de Paris, l'Assistance Publique des Hôpitaux de Paris, EDF, GDF... Ces grands organismes publics sont très efficaces, à condition d'aller demander quelque chose à leurs guichets. Il manquait le lien avec ceux qui ne savent pas se rendre au guichet.

Nos institutions sont le produit de l'après-guerre, d'une époque de plein emploi, de pleine croissance, où la société était encore très solidaire, familiale : la solidarité se gérait de façon spontanée, au

Le Samu Social : une révolution culturelle

quotidien. L'institution ne gérait que les cas sociaux. Nos institutions ne sont donc pas adaptées au flux immense de gens en difficulté, qui n'ont plus la proximité familiale naturelle ni la proximité de voisinage pour les aider. À la solidarité fraternelle et familiale se sont substitués les travailleurs sociaux, des professionnels, répondant en professionnels.

Professionnalisme et bénévolat

COMMUNIO – *Justement, dans votre livre, vous parlez beaucoup de « professionnalisme », et en même temps, cette mission que vous décrivez se singularise par une attitude profondément humaine, de simple relation avec les personnes. Comment professionnalisme et disponibilité gratuite s'articulent-ils ?*

DOMINIQUE VERSINI – Nous avons créé un dispositif de secours professionnel, par opposition au dispositif répressif de ramassage par la police. Face aux cas extrêmes, il faut des professionnels, car il s'agit d'une mission extrême, qui requiert une formation. Il ne s'agit plus simplement d'aider mon voisin dans mon immeuble, ou ma vieille grand-mère. Il s'agit d'aller vers quelqu'un qui boit de dix à douze litres d'alcool par jour, qui est extrêmement fatigué par sa vie à la rue depuis des années, ou encore d'un jeune toxicomane en crise, d'une femme violée. En outre tous les postes sont des postes atypiques, dans un champ pour lequel on n'était pas formé dans les écoles de travailleurs sociaux. Nous sommes donc contraints de donner une formation complémentaire à nos collaborateurs.

Pour autant, cette professionnalisation ne signifie pas déshumanisation, au contraire. Nos équipes qui vont dans la rue à la rencontre des personnes exclues sont totalement à leur disposition. C'est-à-dire que nous ne les forçons pas à nous accompagner dans nos centres. Nous respectons éminemment leur liberté, nous les vouvoyons, nous leur parlons comme à des personnes dignes du plus grand respect. Il faut parfois attendre très longtemps, des mois, avant que tel ou tel accepte de faire un premier pas vers la re-socialisation. Mais le concours de leur liberté est fondamental.

Évidemment, nous qui n'existons que depuis huit ans, nous avons des professionnels galvanisés : ceux qui viennent à nous ne viennent pas pour faire carrière, ils viennent pour une mission de trois ans, éventuellement renouvelable, trois ans où ils donneront le maximum d'eux-mêmes.

TÉMOIGNAGES _____ **Dominique Versini**

Enfin, nous nous associons des bénévoles, les « Samaritains », qui viennent de temps en temps passer une nuit avec nous, servir un café, aider à écrire une lettre, jouer aux boules dans un centre d'accueil de jour : ils représentent, en complémentarité avec nos professionnels « blindés », l'innocence bienveillante et citoyenne qui a seulement envie de venir parler avec quelqu'un dans la fraternité. Pourtant, nos bénévoles suivent eux aussi une formation, pour distinguer le lien professionnel d'un lien trop personnel, trop affectif avec la personne secourue. Plonger trop profondément dans la souffrance de l'autre, c'est ne plus pouvoir lui être d'aucune aide. Cette distance aussi s'apprend.

COMMUNIO – *Est-ce cette professionnalisation qui vous différencie des associations caritatives traditionnelles qui font plutôt appel à la bonne volonté des gens ?*

DOMINIQUE VERSINI – Non, plus aujourd'hui. Toutes les associations caritatives parisiennes qui assurent l'accueil des sans-abri le font avec des professionnels payés par l'État. Tout le fonds d'urgence social et de réinsertion est financé par l'État, qui délègue sa mission de prise en charge des sans domicile fixe au monde des associations caritatives. Cela fait partie de la révolution culturelle enclenchée par la création du Samu Social, et en particulier lors du passage de Xavier Emmanuelli au gouvernement pendant deux ans, qui a fait reconnaître dans la société civile et auprès des associations existantes la notion d'urgence sociale. Aujourd'hui, si beaucoup d'associations ont une tradition de bénévolat, les professionnels en constituent le noyau dur, et le bénévole est là « en plus ».

COMMUNIO – *Parler de professionnalisation, ce peut être aussi parler de résultats... Quel est le taux de réussite de votre entreprise ? Combien sortent de l'engrenage de l'exclusion ?*

DOMINIQUE VERSINI – Très peu. Le Samu Social est en quelque sorte un service de soins palliatifs sociaux. Nous rencontrons des gens qui sont déjà dans un état de grande désocialisation, en immense souffrance depuis longtemps. Nous avons deux missions : l'urgence de la mise à l'abri, et la re-mobilisation. C'est une étape d'accompagnement, non pas encore de réinsertion. Les grands clochards ne savent même plus se projeter dans le temps ni dans l'espace, qui se réduit au quartier ; ils perdent la perception de leur

Le Samu Social : une révolution culturelle

corps propre, et ne ressentent même plus le désir ou la nécessité de soigner un corps qui bien souvent, dans le passé, a été souillé, violé, maltraité. Il faut redonner confiance, rendre la capacité à faire des projets, rendre aussi la part de rêve, amener la personne aidée jusqu'au moment où elle aura le désir et le pouvoir de voir un médecin, ou de rentrer dans un circuit de réinsertion. Et alors, quand cela arrive, au bout de plusieurs mois, d'années, nous passons la main à d'autres associations.

Le rôle de l'État

COMMUNIO – *Il y a professionnalisation, mais aussi institutionnalisation : vous considérez votre mission comme une mission de l'État.*

DOMINIQUE VERSINI – Les sans-abri relèvent exclusivement de l'État. C'est un devoir pour la communauté entière. Sans domicile fixe, ils ne relèvent de personne, d'aucune commune, et c'est l'État qui les prend donc en charge. Cela fait partie des missions de l'État « solidaire ». Mais l'État ne peut pas être seul. L'institution est trop impersonnelle. Il faut donc à la fois les professionnels, l'implication du monde des associations et des bénévoles, et plus généralement, la prise de conscience par tous les citoyens du fait qu'il faut restaurer toutes les solidarités naturelles, de famille, de quartier, de « proximité », pour employer un mot à la mode.

L'État n'est donc pas seul à devoir jouer un rôle. Au Samu Social, nous faisons également appel à des entreprises. Pour prendre un exemple, la mission itinérante pour combattre la réapparition de la tuberculose chez les gens à la rue est actuellement financée par une entreprise pharmaceutique, alors que ce genre de mission est ordinairement financé par le Conseil général.

COMMUNIO – *Quelle part les politiques peuvent-ils jouer dans la lutte contre l'exclusion ?*

DOMINIQUE VERSINI – Si le Samu Social a pu être créé, c'est parce qu'un homme politique, Jacques Chirac, à l'époque maire de Paris, a dit : « il faut le faire, je trouve les budgets, je donne les moyens au docteur Emmanuelli, je crée un poste de directeur, des postes d'infirmières, etc. ». De même, Martine Aubry a repris l'essentiel des dispositions proposées par Xavier Emmanuelli dans sa loi contre

TÉMOIGNAGES Dominique Versini

l'exclusion. Mais si le passage de Xavier Emmanuelli au gouvernement en 1995 a bien entraîné une prise de conscience des politiques – il y a aujourd'hui 60 Samu Sociaux en France – la droite et la gauche ne savent pas réellement répondre à la question de l'exclusion sociale, faute de l'analyser avec de nouveaux paramètres, et de se poser des questions plus générales sur l'ensemble des structures de notre société. Il faut maintenant s'attaquer aux questions qui se posent en amont : comment en sommes-nous arrivés là ? Quelle société voulons-nous pour demain ? Comment gérer les grandes mégapoles ? Que faire pour les jeunes et leur violence ? Comment régler le problème des cités sans se contenter d'envoyer des commandos de CRS ?

Je suis conseillère régionale ; je vois bien que mes collègues de droite comme de gauche ne savent pas répondre à ces questions, et je ne suis d'ailleurs pas sûre qu'ils veuillent y répondre. Je ne suis du reste plus sûre que l'engagement politique puisse vraiment faire changer les choses aujourd'hui. Notre engagement, celui de Xavier Emmanuelli et le mien, est avant tout un engagement professionnel, un engagement de vie. Et il est de notre devoir d'attirer l'attention sur de graves questions de société, que la droite et la gauche se renvoient parce qu'elles les remettent en question et appellent de véritables projets de société. L'insertion des jeunes en difficulté, les milliers de demandeurs d'asile et les flux de population, les enfants des rues dans les grandes mégapoles mondiales : partout, le monde gronde. Les dimensions du problème ne sont plus nationales, mais internationales. Il manque un rêve pour le monde.

Une démarche chrétienne

COMMUNIO – *Même si elle insiste sur la nécessité de la professionnalisation et s'inscrit dans le cadre de l'État laïque, votre démarche n'en est pas moins profondément chrétienne...*

DOMINIQUE VERSINI – Nous assumons cette inspiration chrétienne. Néanmoins, la démarche n'est pas proprement chrétienne au niveau du Samu Social lui-même, mais au niveau de ses créateurs. Xavier Emmanuelli, moi-même, d'autres de ses dirigeants, aspirent, à titre personnel, à une vision chrétienne de l'homme. Mais le Samu Social est un organisme laïque, sa devise est la devise de la République, « Liberté Égalité Fraternité ». Nos collaborateurs, dont les opinions

Le Samu Social : une révolution culturelle

nous sont inconnues, jeunes pour la plupart, sont tous dans un *engagement citoyen* à l'égard de leurs prochains en grande difficulté.

Vous savez, les valeurs chrétiennes appartiennent à l'humanité ! Ici, on vient en aide à son prochain au nom de ce que l'on veut. Certains, comme moi, diront : « je le fais au nom de l'Évangile, parce que telle est ma foi, ma conviction ». Mais d'autres le font au nom de la foi qu'ils ont en l'homme : par engagement politique, ou simplement par un engagement naturel, par fraternité. Au bout du compte, c'est l'homme qui est au centre, et chacun le fait au nom d'un certain rêve, d'un certain idéal, qu'il soit « chrétien », « musulman », « citoyen »... Quand on travaille au Samu Social, on ne se pose pas ces questions. Il faut croire qu'au fond, l'être humain possède par grâce l'amour de l'autre.

COMMUNIO – *Mais les chrétiens sont évidemment interpellés de voir que ces « bons samaritains » ne sont pour la plupart pas chrétiens ! Où sont donc passés les chrétiens ?*

DOMINIQUE VERSINI – Être chrétien, c'est d'abord donner des preuves d'amour. Certains le font par la prière, et j'y crois beaucoup. D'autres le font dans un engagement auprès des gens. Peut-être que les chrétiens, moins présents au Samu Social, sont plus généreux dans leur vie quotidienne, dans l'éducation qu'ils donnent à leurs enfants, dans les devoirs qu'ils accomplissent à l'égard de leurs parents et grands-parents, ce qui est tout aussi important au titre de la prévention de la chute dans l'exclusion.

Mais je regrette que l'Église ne soit pas plus visible sur ces questions d'exclusion, de grande pauvreté. À part quelques personnalités extraordinaires comme sœur Emmanuelle ou l'abbé Pierre, l'Église donne l'impression d'être hors du temps, tout comme les hommes politiques d'ailleurs. Xavier Emmanuelli, lui, voilà un homme qui prononce une vraie parole chrétienne. Dans les deux ans qu'il a été au gouvernement, même s'il n'est pas, il l'avoue lui-même, un homme politique, il a changé en profondeur les administrations, ce qui assure la pérennité de sa « révolution culturelle » par delà les alternances droite-gauche. Et récemment, il a été invité dans une église parisienne à parler de l'exclusion : il y avait 1 200 personnes ! Quel homme politique réunirait autant de monde, je veux dire sur le thème de l'exclusion ? Par-delà les engagements politiques, il manque des gens porteurs de sens ; et l'Église n'est pas une voix suffisamment forte aujourd'hui pour porter du sens.

TÉMOIGNAGES _____ ***Dominique Versini***

En tout cas, on peut dire qu'au Samu Social, on voit l'Évangile en direct et en Technicolor, en cris, en violences et en souffrances ! Et il faut avoir foi dans l'homme, être capable de rencontrer l'autre dans sa souffrance, de le considérer comme un frère : il faut être un professionnel de l'amour, pour pouvoir devenir un vrai professionnel du social, et c'est là que le christianisme peut jouer un rôle. Il faut parfois des miracles de patience, de calme, de gentillesse, pour approcher certains sans-abri : autant de valeurs évangéliques, pratiquées peut-être par des non-chrétiens...

Moi, je sais pourquoi je le fais. C'était ma part de rêve. Après tout, mon parcours est passé par l'industrie pharmaceutique, certainement pas le monde le plus innocent qui soit ! C'est l'expérience de mon enfance, et surtout ces franciscains qui m'ont élevée, qui ont été pour moi le modèle de l'amour ; ma mère et cette façon naturelle qu'elle avait d'aider son prochain, de soigner l'enfant du concierge, de forcer la porte du médecin pour un voisin : et c'était normal, elle n'en faisait pas une gloire. Tout cela m'est revenu au contact de Xavier Emmanuelli.

Propos recueillis par Paul Guillon et Xavier Morales

Communio, n° XXVII, 1 – janvier-février 2002

Françoise FERRAND
Martine LE CORRE

« Dieu sait qui l'on est »

« *M*ES parents se sont mariés à l'Église à l'âge de 75 ans. Mon père a voulu redonner à ma mère cette alliance qu'elle n'avait jamais perdue avec Dieu. Nous-mêmes nous sommes très croyants, même si des fois notre croyance n'est pas reconnue par les autres. Mais on s'en moque car Dieu sait qui l'on est. ¹ »

La femme qui a écrit ce texte a vécu son enfance et sa jeunesse dans le camp des sans-logis à Noisy-le-Grand, là où le père Joseph Wresinski a fondé avec les familles de ce camp le Mouvement ATD Quart Monde en 1957.

Cette même femme a participé avec une quinzaine de militants², pendant deux ans (de 1996 à 1998), à un programme expérimental de recherche-formation avec des professeurs et chercheurs d'Université, afin d'élaborer une nouvelle connaissance sur la pauvreté. Il ne s'agissait pas dans ce programme de faire témoigner les *pauvres* sur leur vie de misère et de faire analyser ces témoignages par des scientifiques, mais de créer les conditions pour « penser ensemble ».

1. *Le Croisement des Savoirs*, Groupe de recherche Quart Monde-Université, Éditions de l'Atelier/Quart Monde, 1999, p. 73.

2. Militants : personnes quotidiennement confrontées à la misère dans leur propre vie ou celle de leurs proches, qui ont décidé de prendre durablement une part active au sein du Mouvement ATD Quart Monde.

TÉMOIGNAGES ————— *Françoise Ferrand-Martine Le Corre*

Afin de mesurer la profonde nouveauté de cette démarche, il faut en connaître et en comprendre les fondements.

Éthique relationnelle

Le Mouvement ATD Quart Monde se fonde sur un triple refus :

- le refus de la fatalité de la misère ;
- le refus de la culpabilité qui pèse sur ceux qui la subissent ;
- le refus du gâchis spirituel et humain que constitue le fait qu'une société puisse se priver de leur expérience.

Nous nous attacherons ici à expliciter le troisième refus. En effet, les personnes en situation de pauvreté et d'exclusion continuent à être vues comme des personnes à qui il faut donner (notamment des biens matériels) et qu'il faut éduquer, insérer. Bien souvent on leur parle comme à des enfants. Or elles ne sont ni sourdes, ni aveugles aux reproches qui leur sont faits. Les conditions de misère ne les rendent pas inconscientes. Si l'on croit à la conscience de chacun, quelle que soit sa situation, la personne en proie à la pauvreté n'est plus perçue comme quelqu'un à qui il faut donner, elle est un être pensant dont l'intelligence ne demande qu'à s'exprimer, à se développer si on lui en donne les moyens.

Le témoignage des gens défavorisés n'est pas un but en soi, car leur parole peut rester extérieure à nos sociétés, à nos groupes : elle sera jugée émouvante, intéressante peut-être, courageuse certainement, mais elle sera inopérante car juxtaposée à la parole d'autres groupes sociaux, culturels, sans références communes. Les médias nous ont habitués à ce genre de témoignages. Si la parole exprimée n'est pas confrontée, enrichie ou contredite, mise en communication avec d'autres, elle restera isolée, étrange et étrangère.

Notre identité commune d'êtres pensants est à la fois la base et la seule piste d'avenir de la lutte contre la misère. Il n'y a pas d'un côté ceux qui savent tout et de l'autre ceux qui ne savent rien. La lutte contre la misère ne peut faire l'impasse de la participation active des personnes directement concernées en association avec d'autres citoyens. Le défi proposé par le père Joseph Wresinski à tous ceux qui le rejoignaient était d'associer leurs expériences, leurs savoirs à ceux des personnes en grande pauvreté. Pour cela la première étape est de connaître et reconnaître les connaissances

« Dieu sait qui l'on est »

qu'elles portent : *« Il s'agit de faire place à la connaissance que les très pauvres et les exclus eux-mêmes ont de leur condition et du monde qui la leur impose, de la réhabiliter comme unique, indispensable, autonome, complémentaire à toute forme de connaissance et de l'aider à se développer. »³*

Connaissance de la misère vécue de l'intérieur

Les regards portés sur les pauvres

Quels sont les regards portés sur les pauvres par ceux qui vivent à « l'extérieur » de la pauvreté ?

Même si l'on commence à conférer des droits aux personnes qui vivent la misère, elles restent sans moyens économiques, sans statut, sans pouvoir. On les appelle « marginaux, assistés ». Les pauvres soumis ou qui acceptent de se soumettre, de s'humilier sont les « bons pauvres », peut-être méprisables, mais objet de sollicitude ; les autres sont vus comme un facteur d'insécurité, font peur, doivent être surveillés, contrôlés.

Dans nos sociétés divisées entre gagnants et perdants, le culte de la performance entraîne l'exclusion des faibles. Le nombre de personnes, de familles en situation de pauvreté, continue d'augmenter et le regard posé sur elles est toujours aussi culpabilisant. Le pauvre reste souvent celui qui a échoué, on le voit marqué de déficiences physique et mentale, manquant de compétences, d'efficacité intellectuelle et économique, le contraire du battant. On continue à rejeter le pauvre dans une image d'impuissance. Le regard de la société sur les pauvres ne voit que les *manques* qui les caractérisent : manque d'argent, de nourriture, d'habits, de logement convenable, manque d'instruction, de participation à la vie publique. Le pauvre est situé à un niveau inférieur à celui qui l'observe de l'extérieur. Il y a des regards qui jugent sans chercher à comprendre et qui disent qu'il n'y a rien à apprendre de l'autre, c'est le regard qui transforme l'autre en objet.

Il y a des regards qui jugent et qui séparent des autres, c'est le regard de la suspicion qui prétend savoir sans vérifier ce qu'en pensent les personnes concernées.

3. ATD Quart Monde, Revue Quart Monde n° 140, Joseph WRÉSINSKI, *Une connaissance qui conduise au combat*.

TÉMOIGNAGES ————— *Françoise Ferrand-Martine Le Corre*

Il y a des regards qui enferment dans les manques matériels, qui refusent d'imaginer que les plus pauvres sont eux aussi capables de réfléchir, qu'ils ont eux aussi des aspirations culturelles, spirituelles.

Et enfin il y a les regards condescendants, bienveillants, mais qui disent : « chacun à sa place », ou : « je comprends, mais moi je ne peux rien ».

Le vécu de l'intérieur de la misère

Les plus pauvres aujourd'hui, même si certaines conditions se sont améliorées, continuent à souffrir du froid, de la faim, du manque d'argent, des mauvaises conditions de logement et dépendent bien souvent du bon vouloir de l'assistance pour survivre. Ils vivent des accumulations d'injustices et de souffrances depuis leur plus tendre enfance, et c'est ce qui fait la différence avec d'autres milieux sociaux. Ils pourraient tous raconter comment depuis leur enfance ils se sentent écrasés, humiliés d'être vus, considérés comme différents.

Il ne s'agit pas de la souffrance physique ou morale, partagée par tous les milieux sociaux comme la maladie, le décès d'un proche. La souffrance est rarement liée aux conditions de la vie de misère ni au fait qu'on la subisse dans le quotidien et dans la durée. Les souffrances enfouies au plus profond du cœur des pauvres se disent rarement ou à mots voilés : ce sont des souffrances qui donnent un sentiment de fragilité et d'impuissance.

Face à des situations trop dures à vivre, à des souffrances à la limite du supportable, la relation avec Dieu est parfois le seul dialogue possible : « *Pourquoi ça m'arrive encore à moi ? Mon Dieu, pourquoi tu me fais ça ?*⁴ »

L'unité familiale menacée en permanence

Beaucoup d'adultes ont connu étant enfants des placements ; ils ont été enlevés à leurs familles sous prétexte que celles-ci étaient incapables de les élever en raison de leur misère. Ils ont alors vécu, au plus profond d'eux-mêmes, l'image de la destruction parentale que certains services sociaux leur ont imposée. Ils ont souffert de ce sentiment de honte qui provient du jugement, du regard porté sur

4. *Le croisement des savoirs, op. cit.*, p. 66.

« *Dieu sait qui l'on est* »

leurs parents, sur ceux qu'ils aimaient. Il est important de dire que rares sont ceux qui, devenus adultes, évoquent négativement leurs parents. Au contraire ils disent avoir été témoins des efforts faits par eux pour s'en sortir, les garder près d'eux, défendre jusqu'au bout l'unité familiale. Ils disent combien ce déracinement leur a coûté de souffrances et laisse en eux des traces indélébiles.

Un homme placé dès l'âge de quatre ans dit toujours, lorsqu'il parle de son histoire : « *Qui je suis ? D'où je viens ? Où je vais ? Toute mon histoire est derrière moi et je ne la connais pas.* » Pour les pauvres la famille est le seul repère, le lieu où chacun peut puiser l'amour, la force, la compréhension ; mais a-t-on pensé, que pour les familles très pauvres, le placement des enfants équivaut à une dépossession, à briser leurs racines, à leur enlever le droit de vivre en famille et d'exercer leur responsabilité ?

L'enchaînement des précarités

Chez les pauvres la vie est toujours menacée. Vivre dans la pauvreté est, en fait, le résultat de l'enchaînement des précarités.

La précarité face au logement. Tous ont ce souvenir du bidonville, de l'errance, du logement exigü et insalubre. Aujourd'hui encore des familles sont condamnées à vivre dans ces conditions. Des cités ont été construites, des HLM, des PSR, mais la vie y est difficile, car l'on parque les gens dans un quartier, une cité où aucun aménagement n'est prévu (peu ou pas de travaux d'entretien, rénovation quasiment inexistante.) Ces quartiers deviennent des ghettos où l'on vit replié sur soi, comme coupé du monde.

« *Combien de fois ai-je pu entendre, explique une femme lorsqu'on parlait de nous, de nos familles : "ceux qui habitent là-bas.." ; entendre aussi des adultes dire à leurs enfants : "Je t'interdis d'aller et de fréquenter qui que ce soit dans ce quartier, ce sont des gens bizarres."* »

Combien de ces hommes, de ces femmes, usés par des années de misère, ne trouvent plus d'emploi ; lorsqu'ils arrivent à en décrocher un, ce sont toujours les travaux les plus ingrats et les moins bien payés parce qu'ils n'ont pas de formation professionnelle, pas fait d'études. Comment vivent ces gens qui, faute d'argent, de bulletin de salaire, ne peuvent pas même prétendre à un logement ? Ils errent parfois dans des squats, dans de vieilles caravanes, où ils sont hébergés tantôt à droite, tantôt à gauche. Rejetés par tous du fait de leurs conditions de vie, ils finissent par faire peur, ils dérangent.

TÉMOIGNAGES ——— *Françoise Ferrand-Martine Le Corre*

Alors on décide de ne plus les voir, de faire comme s'ils n'existaient pas, et pourtant ils sont là dans nos villes, nos villages. Ainsi, cette famille vivant depuis des années dans des caravanes pourries, à qui la commune a refusé l'accès à l'eau, sans hésiter parfois à fermer le cimetière pour qu'elle ne puisse s'y approvisionner.

L'assistance comme réponse à la misère

Lorsqu'on n'a pas ou peu de ressources, on est condamné à vivre de l'assistance, ce qui équivaut à vivre condamné au bon vouloir des organismes, car l'assistance n'est pas un droit. Elle ne permet pas à une personne, à une famille de vivre sereinement dans la mesure où elle oblige quasiment à vivre de la dépendance d'autrui ; l'assistance ne permet pas de faire des choix, elle permet de survivre, de ne pas mourir là, demain, comme un animal. Les personnes en situation de grande pauvreté nous disent combien il leur en coûte de honte et d'humiliation de vivre de l'assistance, ainsi une femme : « *Je le fais par obligation pour mes enfants et non sans une certaine gêne.* » Une autre dira : « *Il faut se battre contre soi-même pour aller demander quelque chose, que ce soit une aide alimentaire, médicale, une carte de bus. Pour nous, c'est une humiliation, une honte d'être contraint de réclamer des secours de ce genre.* »

Une telle dépendance est ressentie comme une source de honte. Même si les systèmes d'assistance existant dans nos pays permettent de ne pas mourir de faim et de pouvoir disposer d'un minimum vital, pour accéder à leurs services, il faut beaucoup d'énergie : accepter les files d'attente, les contraintes bureaucratiques de toutes sortes, et toujours le regard de ceux qui se demandent si vous n'êtes pas un profiteur.

Le combat pour la vie

Et pourtant cette vie à laquelle tiennent tant les personnes les plus pauvres, elles s'y accrochent chaque jour de leur existence ; dès leur plus jeune âge cette vie est un combat quotidien.

Combat pour maintenir la famille, combat pour un logement décent, combat pour être respecté, reconnu. Quel courage il faut à une mère qui sait dès son réveil qu'elle ne pourra assurer qu'un seul repas à ses enfants, les envoyer, correctement habillés, à l'école, car l'argent manque, la lumière est coupée, on ne peut faire sécher le linge.

Peut-on, honnêtement, penser que c'est volontairement que des familles vivent ainsi dans la pauvreté ?

« Dieu sait qui l'on est »

À des moments donnés, toutes leurs forces peuvent lâcher, elles ne croient plus en rien, l'espoir les déserte. Il arrivera parfois qu'elles ne trouvent même plus la force de se lever, tant le désespoir est grand, la situation ne cessant de se dégrader... Mais que faire quand on n'a personne sur qui compter ? On peut ainsi rester des jours entiers complètement perdu, désespéré... Puis reviendra une étincelle, souvent par le biais des enfants, qui sont à eux seuls une richesse inestimable : ils sont pour les parents ceux qui permettront de briser un jour cette chaîne de la misère..

Les rêves brisés, les projets avortés

Les enfants, en général, ne connaissent personne en dehors de la cité où ils habitent. Tous leurs amis sont là, chacun se retrouve dans l'autre, chacun vit quasiment la même vie, au même rythme. Ils savent bien sûr, par leurs parents, par le biais de la télévision, qu'il existe dans ce monde des choses merveilleuses à voir et à découvrir.

La pauvreté n'empêche pas le rêve, mais elle se heurte rapidement à la réalité. Ainsi le rêve brisé d'une petite fille de sept ans : Pauline adore la danse, elle est franchement très douée, chaque fois qu'il y a de la musique, que ce soit devant la télévision ou au bas des escaliers, avec une radio cassette, elle danse, elle a vraiment le sens du rythme. Son rêve à elle c'est de faire de la danse pour devenir plus tard professeur et surtout faire de beaux spectacles et se parer de beaux costumes. Sa maman vit seule avec le RMI. À la maison, il y a Pauline et deux petits frères. Sa maman voit bien que Pauline est douée, que la danse la passionne, l'épanouit ; elle décide donc d'aller voir son assistante sociale pour solliciter une aide afin d'inscrire Pauline dans un club de danse. Elle s'est renseignée, cela coûterait 900 F pour l'année (club privé d'une MJC). La réponse tombe alors, nette : « Si votre fille veut faire de la danse, inscrivez là au club de majorettes, cela c'est dans vos moyens. Il y a des choses plus urgentes que la danse. » Il n'a pas été tenu compte ni de l'envie de l'enfant, ni de ses éventuelles aptitudes. Pauline ne veut pas aller aux majorettes, ce n'est pas ce qu'elle veut faire. La maman est déçue ; dépourvue de moyens, elle ne pourra pas combler le désir de son enfant. Pauline, mais aussi Mélinda, Sarah, Aurélie, Cécile, Steven... et tant d'autres enfants que nous connaissons.

Détruire l'enfance, c'est détruire l'adulte qu'il sera demain, car il restera un écorché vif, qui doute de ses propres capacités et se méfie des autres.

TÉMOIGNAGES ——— *Françoise Ferrand-Martine Le Corre*

L'humiliation, la honte

La misère engendre la honte, honte de soi par rapport aux autres, honte de se sentir différent, déconsidéré, honte de ne pas se sentir à la hauteur pour faire face au quotidien, à l'éducation des enfants, honte de son impuissance, mais aussi honte des siens, de son milieu, honte de ceux qu'on aime. « *La honte de ma mère quand elle venait à l'école et qu'elle n'était pas dans son état normal. Je ne devais pas en avoir honte car je l'aimais, je l'adorais, mais le regard négatif des autres faisait tout basculer dans ma tête.* »⁵ Toutes ces violences humiliantes, l'enfant les reçoit comme des coups psychiques, écrit Vincent de Gaulejac⁶.

Cette honte a des conséquences néfastes, parfois dramatiques : elle renforce la solitude, l'enfermement, contraint à se cacher, à mentir, à se débrouiller de diverses manières pour éviter le regard de mépris des autres. Pour répondre à l'offense ou au regard méprisant, ceux qui n'ont pas de mots, ni de lieux de dialogue, utilisent leur seule défense, une agressivité qui peut conduire à la violence. L'humiliation, selon le dictionnaire, c'est *l'action de dégrader, d'écraser, de mortifier*, l'humiliation, c'est aussi un *acte de violence*.

Forces et valeurs

On ne voit pas les dimensions positives des pauvres, on ne parle pas de leur énergie à s'accrocher à la vie face à une précarité constante, de la façon positive qui leur est propre d'interpréter les valeurs de la famille, des enfants, des relations sociales. Ces forces et ces valeurs que portent les plus pauvres ne sont ni reconnues, ni entendues. À quoi bon parler, quand vous savez que votre parole ne sera pas écoutée ?

Plusieurs personnes très pauvres nous ont parlé des valeurs spirituelles auxquelles elles croyaient :

« *Ce n'est pas Dieu qui est responsable de notre misère sur terre, mais l'égoïsme individuel et collectif des hommes.* »

« *Je n'attends rien de l'église d'en haut, j'attends du curé qui fait la messe le dimanche, qu'il parle de la misère qu'il y a dans sa propre commune, c'est son travail de faire comprendre aux gens qu'il faut prier, mais aussi regarder et bouger autour d'eux.* »

5. In *op. cit.*, p. 70.

6. Vincent de GAULEJAC, *Aux sources de la honte*, Desclée de Brouwer, 1996.

« Dieu sait qui l'on est »

« On ne va pas à la messe, ce n'est pas pour nous, on ne sait pas chanter, pas lire. Moi je vais mettre un cierge à l'église quand je suis toute seule. Quand mon bébé est mort, j'ai fait une messe, parce que là, autour de moi, il y a des amis, et Dieu il est là rien que pour nous et alors on n'a pas honte, parce que lui, il sait notre vie. On ne lit pas, on ne chante pas, mais il sait. »

« Le Christ il a souffert, il sait ce que c'est. Marie aussi elle a souffert quand elle a vu son fils sur la croix. »

« Je ne pratique pas, mais je suis chrétienne, je crois en Dieu. Je vais à l'église que pour des mariages, des baptêmes, communions, décès, autrement je n'y vais pas. On peut dire que j'y vais par obligation, mais en vérité, je sais ce que mon cœur porte et je suis sûre que Dieu aussi il sait, alors c'est à lui que je parle, mais ça reste entre nous, entre lui et moi. »

« À l'église, c'est comme dans des associations, si tu n'y vas pas régulièrement les dimanches et que tu arrives, tout de suite tu te fais repérer parce que tu n'es pas une habituée, tu n'es pas habillée en dimanche, alors tu as la honte. Faut pas croire c'est dur d'y aller, alors je préfère prier Dieu toute seule. »

Comment se rencontrer ?

Être conscient de nos représentations de la pauvreté et de leurs conséquences

Notre histoire, notre culture marquent notre rencontre avec « l'autre » de nombreux préjugés. La peur et la méfiance sont réciproques entre pauvres et non-pauvres. Pour les uns, peur de l'apparence physique des personnes en grande pauvreté, peur de leurs réactions imprévisibles ; pour les autres, peur du pouvoir des non-pauvres, de leur intrusion dans la vie privée, de leurs jugements.

Pour entrer en dialogue, il faut une attitude d'écoute active qui n'est pas naturelle, tant est forte l'idée que les personnes en situation de pauvreté sont avant tout des « êtres manquants », à qui il faut donner. Les organismes d'assistance ne cessent de se multiplier, avec cette conviction largement répandue que les causes de la misère sont presque exclusivement matérielles. Or lors d'une récente rencontre entre des militants du Mouvement ATD Quart Monde et des professionnels de l'intervention sociale, un débat

TÉMOIGNAGES ————— *Françoise Ferrand-Martine Le Corre*

passionné s'est établi autour de la hiérarchie des besoins chez l'être humain. Les militants ont remis en cause la pyramide de Maslow qui enseigne que les besoins fondamentaux sont les *besoins primaires vitaux* (manger, boire...), puis les besoins de sécurité (se loger, se soigner...), ensuite les besoins affectifs, les besoins culturels, et tout en haut de la pyramide, en très petit, les besoins spirituels. Selon Maslow, l'être humain gravite cette pyramide étage par étage. Ce qui voudrait dire que les personnes en bas de l'échelle sociale, donc en bas de l'échelle de Maslow, ne seraient pas capables d'avoir des besoins culturels et encore moins spirituels. Les militants ont alors proposé non plus une pyramide mais un cercle où les différents besoins sont mis en quartiers, sans ordre prioritaire. Pour eux, l'être humain est global : « *Donner à manger et une niche, c'est ce que je fais pour mon chien* », dit une militante.

Revoir nos images de la pauvreté, c'est faire l'effort de comprendre ce que les personnes qui vivent cette situation disent elles-mêmes : « *Il s'agit de demander à une population au pied de l'échelle sociale de nous livrer sa pensée et ce qu'elle seule connaît.* »⁷

Vivre ensemble

Il ne s'agit pas seulement de mettre des idées en commun, mais de vivre ensemble. L'organisation de nos sociétés renforce bien souvent le cloisonnement des différents milieux sociaux, culturels, professionnels ; or sans moments de vie partagée dans la durée, il est illusoire de croire que l'on peut lutter contre l'exclusion.

« *Un couple de volontaires⁸ habitait depuis peu dans la cité. On se connaissait de vue, on se disait bonjour. J'ai eu un petit mot de leur part dans ma boîte aux lettres me signifiant qu'ils partageaient mon désespoir. Puis ils sont venus me voir à la maison presque quotidiennement. Ils étaient là près de moi, parfois silencieux, respectueux de mes silences, de mes craintes, de ma révolte, de mon découragement. Ils m'ont soutenue dans ma recherche de compré-*

7. Joseph WRESINSKI, *Échec à la misère*, Cahiers de Baillet, Éditions Quart Monde, 1996.

8. Volontaires-permanents ATD Quart Monde : hommes et femmes, célibataires ou mariés, d'origines sociales et de professions très variées, de toutes nationalités, qui rejoignent le Mouvement ATD Quart Monde acceptant un salaire minimum ainsi que la vie et le travail en équipe.

« Dieu sait qui l'on est »

hension. Ils ont fait ce que j'étais incapable de faire, c'est-à-dire dialoguer avec les familles de la cité, entraîner les gens dans un élan de soutien, de solidarité envers moi. Ils m'ont permis de tenir face à ma famille et surtout face à moi-même. J'ai pu ainsi retrouver le goût de vivre et d'espérer encore⁹. »

Pour les personnes qui vivent la misère, cette rencontre avec des personnes d'autres milieux sociaux et culturels est une profonde aspiration, c'est la reconnaissance d'une même humanité.

Se reconnaître semblables

Nous avons une identité commune. Il ne s'agit pas de faire de l'angélisme : nous savons que la misère abîme les corps et les esprits. Mais quelle que soit la situation, un homme reste un homme, chacun avec sa liberté de penser. Se reconnaître comme faisant partie d'une même humanité implique un mouvement double : une personne peut avoir la volonté de se faire reconnaître par les autres, mais ce sont les autres qui *reconnaissent* selon leurs propres critères. L'exclusion c'est le manque, parfois le refus, de reconnaissance. Nous entendons souvent dire que le respect des différences est constitutif de la tolérance. Mais, mal compris, il provoque le cloisonnement, en particulier dans la ville : c'est ainsi que des quartiers, des cités, des écoles, des centres de soins sont réservés aux personnes en situation de grande pauvreté. C'est une sorte d'apartheid social.

Dans l'exposé des motifs de la loi d'orientation relative à la lutte contre les exclusions, il est écrit : *« Il est clair que l'objectif n'est pas d'afficher des droits nouveaux mais de donner une réalité à ceux qui existent déjà dans notre arsenal juridique. De plus, le respect de la dignité des plus démunis impose, chaque fois que cela est possible, des solutions de droit commun, plutôt que des dispositifs d'exception toujours stigmatisants. »*¹⁰

Partir de nos ressemblances pour rejoindre les personnes très démunies dans leur lutte contre la misère, c'est engager un combat pour le respect des droits fondamentaux de tous, fondé sur l'égalité de dignité de tous les êtres humains.

9. *Le croisement des savoirs, op. cit.*, p. 300.

10. « Refuser la misère à l'échelle d'un pays », Revue Quart Monde, dossiers et documents n° 9, 1998.

TÉMOIGNAGES ——— *Françoise Ferrand-Martine Le Corre*

Bâtir des projets communs en croisant nos savoirs respectifs

Les savoirs scolaires, universitaires, professionnels sont reconnus socialement. Les savoirs issus de la vie et de l'action sont souvent ignorés car ils se vivent et ne sont pas formulés, ni explicités.

Le monde de la misère est porteur d'un savoir qui s'est bâti sur les souffrances, les blessures, l'humiliation, les déchirures vécues dès l'enfance et accumulées au fil des années. Privés des acquis de l'école pour exprimer ce qu'ils portent au plus profond d'eux, les gens de la misère sont en attente d'une rencontre, de quelqu'un qui leur dira : « tu as quelque chose à dire, tu es capable, personne ne peut parler à ta place, on a besoin de toi ». Mais ces rencontres sont rares. Une femme d'une quarantaine d'années explique que lors de ses différents déménagements, les travailleurs sociaux ont toujours su la trouver et venir chez elle sans y être invités, mais jamais le curé n'est venu, ni quelqu'un de la paroisse. « *Quand tu es pauvre, le curé il vient pas chez toi* », dit-elle.

Le père Joseph Wresinski aimait à dire que pour mettre fin à la misère, les sages raisonnements et les conseils de toute sorte n'ont pas de prise, ni d'effet. Il s'agit d'avoir de l'ambition les uns pour les autres, dans les projets que nous élaborons ensemble. Très souvent les projets sont bâtis entre pairs, entre gens d'une même formation, d'un même milieu, d'une même profession, puis présentés aux intéressés à qui on demande leur adhésion et leur contribution. C'est ainsi que les personnes très défavorisées ne sont jamais associées aux projets *des autres*.

Le programme Quart Monde-Université que nous avons réalisé était un défi apparemment impossible : mettre ensemble avec le même statut de co-chercheurs, co-auteurs¹¹, des universitaires, experts de l'instruction, des savoirs théoriques, et des personnes qui avaient toutes arrêté l'école très tôt, à la fin ou au milieu des études primaires. Si nous avons pu dépasser mille occasions d'incompréhension, de rupture, c'est que d'une part le projet commun était clairement défini, connu de tous : il s'agissait d'élaborer une nouvelle connaissance de la pauvreté en tenant compte des savoirs de chacun ; et d'autre part des moyens supplémentaires (en temps, en argent, en

11. Production du programme Quart Monde-Université, le livre : *Le Croisement des Savoirs – Quand le Quart Monde et l'Université pensent ensemble*, op. cit.

« Dieu sait qui l'on est »

personnes de soutien et d'accompagnement) ont été investis auprès des militants issus du milieu de la pauvreté. Les différents savoirs se sont confrontés, parfois avec vigueur, sans concession, mais toujours avec respect. C'est de cette confrontation que naît un savoir plus complet, plus juste.

Bâtir et mener des projets communs incluant dès l'élaboration des personnes très démunies, ne peut se faire sans un engagement humain de longue durée d'hommes et de femmes qui choisissent librement de tenir le coup ensemble, de mettre à la disposition de tous leurs compétences et leur temps pour devenir compagnons de route. Il ne servirait à rien de vouloir lutter contre l'exclusion en imposant des schémas qui fassent entrer « les pauvres » dans les normes de nos sociétés. Garantir la liberté de penser des personnes en grande difficulté, en leur donnant accès aux moyens d'expression, de compréhension, d'analyse, est source de renouveau et d'une évolution sociale profonde vers davantage de justice et de fraternité.

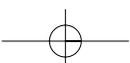
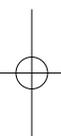
Pour conclure, nous reprendrons ici l'intervention d'un militant ATD Quart Monde lors d'une conférence publique, alors qu'une question était posée sur le lien entre son engagement et la foi *« et la foi, c'est que le père Joseph Wresinski, il a regardé l'homme capable de faire quelque chose, ça c'est le regard que le Christ a envers chaque homme, savoir que chaque homme a une valeur fondamentale en lui, c'est un homme, ce n'est pas un inférieur (...) Ce que le Christ faisait, en fin de compte, c'est de combattre la misère. Il voulait faire comprendre aux riches qu'il ne fallait pas rejeter les pauvres comme des galeux, comme des pestiférés, mais qu'ils devaient vivre en tant qu'hommes. Parce que si on aime quelqu'un, on ne veut pas qu'il souffre, et si on l'aime comme soi-même, on ne veut pas avoir mal nous-mêmes. ¹² »*

Françoise Ferrand, volontaire-permanente ATD Quart Monde depuis 1971, en France et en Belgique.

Martine Le Corre, militante ATD Quart Monde depuis 1972, à Caen.

Toutes deux ont participé au programme Quart Monde – Université et sont actuellement engagées dans un programme de co-formation avec des professionnels de l'intervention sociale.

12. Françoise FERRAND, *Et vous que pensez-vous ?*, Éditions Quart Monde, 1996, p. 239.



Communio, n° XXVII, 1 – janvier-février 2002

Béatrice JOYEUX

L'écriture et les Écritures

QUI n'a pas entendu parler de la nouvelle traduction de la Bible chez Bayard¹ ? Le battage médiatique a pu étonner. Si cet investissement relève plus du marketing que des intérêts de l'Église, il reste que « l'événement littéraire de la rentrée » ne peut laisser indifférent², parce qu'il concerne la Parole de Dieu et sa présence dans la culture et la littérature contemporaines.

La particularité de la Bible est d'être à la fois un ensemble de textes révélés et un texte humain, au même titre que les romans des traducteurs en question. Il est donc parfaitement légitime, pour un usage non-liturgique, qu'on s'efforce de faire une traduction un peu frappante du texte. Nous laisserons à l'exégète le soin de critiquer cette entreprise d'un point de vue scientifique. Cette innovation, cependant, ne peut être envisagée sans bien distinguer plusieurs domaines dont les logiques ne vont peut-être pas toutes dans le même sens. La portée sociale et culturelle de la traduction ne doit pas masquer les questions littéraires qu'elle pose, ainsi que des enjeux liturgiques encore en suspens.

1. *La Bible*, nouvelle traduction, dirigée par FRÉDÉRIC BOYER, J.-P. PRÉVOST et MARC SEVIN, Paris, Bayard / Montréal, Médiaspaul, 2001.

2. D'après Frédéric Boyer, le premier tirage est de 100 000 exemplaires dont 15 000 pour le Québec. Une seconde impression de 65 000 exemplaires a été lancée. Il est difficile d'estimer les ventes nettes. D'après différents observateurs (*Livres Hebdo*, *Le Point*, *L'Express*, *Le Nouvel Observateur*), la nouvelle Bible était en tête des meilleures ventes « non fiction » lors des premières semaines de diffusion.

Bible et littérature contemporaine

Commençons par présenter l'entreprise³. Sous la direction de l'écrivain Frédéric Boyer et de l'exégète Marc Sevin, 27 exégètes et 20 écrivains ont participé depuis six ans à cette traduction. Chaque livre a été confié à un « binôme » : l'exégète a transmis un déchiffrage mot à mot à l'écrivain qui a proposé une écriture personnelle du texte biblique. D'où l'idée d'une traduction « plurielle ».

Véritable événement littéraire ? On peut situer l'édition Bayard dans une histoire plus longue des traductions francophones de la Bible ; et l'équipe prétend un peu vite combler un vide après les dernières grandes traductions parues il y a plus de trente ans (*Bible de Jérusalem*, *Traduction œcuménique de la Bible* ou *Bible Fayard/Mame*)⁴. Qui plus est, la littérature ne s'est pas, loin de là, détournée des Écritures, et chaque époque a su proposer sa manière de traduire les textes bibliques, à des degrés divers. A ce titre il est bien court de dire que le concile de Trente (1545-1563), faisant de la Vulgate en 1546 la version officielle de la Bible, limitait les innovations de traduction⁵. Certaines approches protestantes quant à elles s'efforçaient d'être aussi littérales que possible, à l'exemple d'Olivétan (1535).

Certes, les traductions francophones de la Bible n'ont pas joué un grand rôle dans l'identité nationale et religieuse française. Elles n'ont pas modelé la littérature nationale au même titre que le firent la traduction de Luther (1534) dans les pays germanophones, ou dans

3. Voir www.biblebayard.com, plus complet, que les tracts de présentation un peu courts.

4. Les dernières grandes traductions de la Bible sont les suivantes : École biblique de Jérusalem (1948-1954), Traduction œcuménique de la Bible (Éditions du Cerf, 1972), La Pléiade (Gallimard, 1975-1992), traductions d'Émile Osty (1970), Fayard-Mame (1981), d'André Chouraqui (1975-1992), d'Henri Meschonnic (dernière édition 2001).

5. Un discours relativement répandu prétend que cette décision aurait fait de la Vulgate un texte inspiré et indépassable. Il est plus prudent de se renseigner. En recourant aux sources d'abord : « *ut haec ipsa vetus et vulgata editio quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur et quod nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat* ». Et à l'histoire ensuite : Sixte Quint fixe le texte de la Bible en 1590 (*Vulgate Sixtine*) ; Clément VIII l'amende en 1592 (*Vulgate sixtoclémentine*) et Pie X en confie la révision à une commission de bénédictins.

L'écriture et les Écritures

le domaine anglais, les premières traductions de William Tyndale (1538), largement reprises par la traduction « King James », version autorisée du roi Jacques, éditée en 1611, ou en Italie, la Bible de Diodati (1576-1649) traduite en 1607⁶... Cependant la littérature a toujours su s'exprimer dans les traductions bibliques. Dès le XVII^e siècle, la traduction par l'abbé Le Maistre de Sacy (1613-1684), solitaire de Port-Royal, du *Nouveau Testament de Mons*, et sa traduction de la Bible d'après la Vulgate (1672), proposaient une langue classique qui imprégnait encore le XIX^e siècle et Baudelaire. C'est son style qui fait écho dans nos mémoires et que pastichent les classiques, de Pascal à Chateaubriand. Depuis, notre conception de la littérature a changé. Il serait donc court d'accuser ces traductions d'avoir voulu effacer la violence syntaxique des textes ou leur caractère discontinu. La conception du traduire a beaucoup évolué, et dans cette perspective historique le traitement de la Bible serait relativement comparable à celui d'autres textes en langue étrangère⁷.

Depuis, la littérature est restée fidèle, à sa manière, à son dialogue avec l'Écriture, non seulement dans les traductions, mais aussi par la présence de la Bible dans la poésie, le roman ou le théâtre⁸. De Clément Marot à Claudel, en passant par Corneille, s'est développé un genre littéraire spécifique qu'Henri Meschonnic, linguiste, traducteur de la Bible (*Les Cinq Rouleaux*, Gallimard) et poète contemporain, a pu nommer « paraphrase biblique »⁹. Pour le XX^e siècle seulement, citons Paul Claudel ou l'écriture biblique de Jean Grosjean. Plus loin de la paraphrase biblique, la Bible nourrit aussi des écritures en rupture avec elle, Michel Tournier ou les parodies de Becket ; elle interpelle Camus ; même Duras aurait lu la Bible. Mais la littérature ne s'est pas limitée à ce rapport indirect avec les

6. Notons cependant que la traduction de la Bible par Calvin, à Genève en 1546, joue un rôle éminent pour l'identité linguistique et religieuse en Suisse francophone. Calvin, à son retour à Genève en 1541, réorganisa l'académie de la ville qui devint rapidement un centre universitaire renommé.

7. Les traducteurs du XVIII^e siècle pratiquaient coupures et adaptations ; le souci du style justifiait encore au XIX^e les ré-écritures de Teodor de Wyzewa, critique et traducteur symboliste polyglotte. Voir l'étude de P. Delsemme, Bruxelles, 1967.

8. Voir PIERRE-MARIE BEAUDE (dir.), *La Bible en littérature*, Éditions du Cerf, 1997.

9. Henri Meschonnic s'exprime à ce sujet dans *Poétique du traduire*, Verdier, 1999, ainsi que dans son introduction à *Gloires, traduction des Psaumes*, DDB, 2001.

SIGNETS

 Béatrice Joyeux

Écritures. Traduire la Bible sait inspirer des amoureux de la langue contemporaine, de Jean Grosjean et Michel Létourny (La Pléiade) à André Chouraqui (1975-1992) ou Henri Meschonnic¹⁰.

On peut alors s'étonner, vue son excellente idée de présenter une «généalogie des premières traductions de la Bible en français (XIII^e-XVI^e siècles)», que l'édition Bayard s'arrête justement là où tout commence, et ne mentionne pas les traductions proposées depuis le XVI^e siècle, comme si rien n'avait été fait depuis ! De même l'introduction, destinée selon Frédéric Boyer à «donner le cadre historique de la question de la traduction biblique dans notre culture», fait silence sur les traductions «littéraires» du XX^e siècle. La nouvelle traduction est certes un événement, mais plus modeste que ce qu'on a prétendu.

Reconnaissons-lui toutefois son originalité. C'est une fédération passionnée et passionnante d'énergies, un travail collectif d'envergure, un rassemblement admirable de curiosités, une ouverture d'esprit et une créativité fécondes. Sa portée francophone est intéressante : France, Canada et Suisse voient leurs littératures¹¹. On a voulu véritablement faire découvrir à (et par) des écrivains contemporains l'un des plus grands textes littéraires de l'histoire de l'humanité. Une telle diversité a sa beauté.

On veut donner des habits neufs à la vieille Bible. Reprenant les plaintes de Claudel sur ces «transcriptions pauvres et plates, sans résonance et sans poésie» (1936)¹², la littérature retrouve et traduit la beauté des textes bibliques. Il s'agit d'échapper à la lourde langue

10. Jean Grosjean, collaborateur de la traduction de la Pléiade, a proposé une traduction nouvelle de l'*Apocalypse* éditée en 1994 (1^e éd. 1962), ainsi que celle de la *Première lettre* de saint Jean (1997).

11. 20 écrivains ont collaboré à la traduction : Pierre Alferi, Marianne Alphant, Jean-Luc Benzoglio, François Bon, Marie Borel, Frédéric Boyer, Jacques Brault, Olivier Cadiot, Emmanuel Carrère, Florence Delay, Marie Depussé, Anne Dufourmantelle, Jean Echenoz, Marie-Andrée Lamontagne, Laure Mistral, Pascal Monnier, Marie Ndiaye, Valère Novarina, Pierre Ouellet, Jacques Roubaud. L'Afrique francophone est fort peu représentée.

12. Voir Claudel. *Le poète et la Bible. Colloque des 16-17 octobre 1998*, Presses universitaires franc-comtoises, 2001, avec des textes de J.-M. Lustiger, H. Meschonnic, E. Poulat, Ph. Sollers, J. R. Armogathe *et al.*, à l'occasion de la sortie du premier volume des textes de Claudel sur la Bible, réunis par M. Malicet, D. Millet-Gérard et X. Tilliette, Gallimard, 1998.

L'écriture et les Écritures

érudite, au français académique, aux termes qu'on ne comprend plus ; de déceler les jeux de langage, le foisonnement littéraire du mille-feuille biblique. Cette entreprise qui veut remettre la Bible dans notre monde est une bonne et belle idée, voire une idée apostolique. La seule question est de savoir si la qualité est au rendez-vous ; mais on peut penser qu'une si belle sélection d'auteurs, la plupart reconnus par la critique et les prix littéraires, ne pouvait faire que du bon travail.

Un événement culturel ?

Cet aggiornamento est de taille, du moins il prétend l'être ; et il faut le prendre au sérieux, au moins dans une perspective sociologique. L'édition Bayard n'innove pas vraiment sur le plan littéraire, mais elle ne peut qu'élargir le public des textes bibliques.

Cette édition, le bruit qu'on fait autour, c'est d'abord un hommage à la Bible. La « réintégrer » dans notre culture est bon. Purifiée de l'écriture académique ou convenue, elle se retrouve « branchée », comme l'écrit Frédéric Boyer, « sur la littérature contemporaine ». Les auteurs, choisissant délibérément de ne pas harmoniser les textes, ont voulu respecter et mettre en évidence cette « polyphonie », cette diversité biblique impressionnante pour celui qui s'y frotte. On peut leur savoir gré de renouveler l'admiration pour ce Livre d'entre les livres, pour la vie et la profusion qui s'y manifestent.

Plus qu'un hommage, la nouvelle édition est une promotion pour la Bible. La Bible devenue à la mode : nous pouvons nous en réjouir, en espérant que la mode durera ! La nouvelle traduction prolonge dans une certaine mesure la prise en compte actuelle du déficit de culture religieuse. Face à « l'analphabétisme religieux » qui effare catéchistes, enseignants, du primaire aux universités, la culture religieuse est devenue « une exigence » et la pastorale biblique n'est plus la seule à s'interroger sur les moyens de soutenir un édifice qui s'étiole : l'Éducation nationale propose maintenant un enseignement sur les religions dans les programmes scolaires¹³.

13. Sur l'analphabétisme religieux : les Frères des Écoles chrétiennes sont « inquiets devant le manque de connaissances de [leurs] élèves dans le domaine religieux », voir « La culture religieuse, une exigence », ECD 225, (février-mars 1999). Côté universitaire : voir Anne-Marie Pelletier, « Lectures culturelles de

SIGNETS **Béatrice Joyeux**

Le travail mis en route par Frédéric Boyer et Marc Sevin s'est d'ailleurs discrètement intégré aux efforts de la Fédération biblique catholique mondiale. La nouvelle édition, c'est trop peu connu, n'inclut pas seulement Bayard et Mediaspaul, mais aussi le Service biblique catholique «Évangile et Vie»¹⁴. Pour la transmission de la foi, la mise à la mode des Écritures peut contribuer à combler ces lacunes culturelles du grand public¹⁵. De fait, cette opération commerciale peut atteindre un public sans précédent. La «Bible Bayard» est bien plus chère qu'une Bible de poche mais on en parle, et sa claire présentation peut inciter à la lecture. Le renouveau insufflé par l'édition de La Pléiade (1975-1992) avait duré peu de temps, touchant des cercles plus restreints.

La Bible faisait peur : elle a semblé, cet automne, plaire à tous. Les recensions ont trouvé place dans la presse de tous bords¹⁶. Se sont multipliées les soirées de lecture biblique, et toutes ne sont pas organisées par Bayard¹⁷ ! Attendons cependant quelque temps pour évaluer la réussite réelle de l'opération. La Bible avait-elle besoin d'être «relookée»? Fondamentalement non. Mais culturellement oui. La nouvelle version peut éveiller les curiosités. Et ce sera déjà un grand pas si la campagne de Bayard rappelle à de nombreux catholiques que la Bible, ça se lit – et ça se relit.

Comment la nouvelle traduction espère-t-elle plaire? Les éditeurs ont misé sur deux atouts : la nouveauté et le littéraire. Il s'agit d'actualiser l'héritage, «faire craquer les formules toutes faites», «renouer avec l'histoire de notre culture» On a délibérément choisi

la Bible», in TH. OSBORNE *et al.*, *Bible et Cultures*, Lethielleux, 2001. Sur les programmes scolaires : voir *Seconde. Histoire, Fondements du monde contemporain*, programme 2001, coll. J. Marseille, Paris, Nathan, 2001.

14. Soulignons notre étonnement : le service biblique catholique Évangile et Vie n'est pas mentionné comme co-éditeur en 4e de couverture. Ni sur le site Internet. Ni sur les prospectus de présentation.

15. Voir sur la Transmission de la foi, *Communio*, XXVI,4, juillet-août 2001.
16. *Nouvel Observateur*, n° 1921, 30 août-5 sept. 2001, pp. 10-25. *La Croix*, début sept. 2001 (du groupe Bayard); à l'occasion le *Monde de la Bible*, dont Frédéric Boyer fut le rédacteur en chef, a publié son numéro de rentrée sur les Écritures. Seul le *Figaro littéraire* a pris le parti d'une langue arrêtée à Le Maistre de Sacy (13 septembre 2001).

17. Lectures par Henri Meschonnic, soirées de lecture par les auteurs de la *Bible Bayard*, débat sur «la littérature et la religion», soirées à la Comédie française, hommage à Jean Grosjean à la Bibliothèque nationale de France...

L'écriture et les Écritures

des écrivains novateurs, publiant souvent chez Pol et Éd. de Minuit, éditeurs qui privilégient la littérature expérimentale. On parle de « Bible d'une nouvelle génération ». Certes, il s'agit de la première traduction de la Bible du XXI^e siècle, dans la langue et les littératures du XXI^e siècle. Vers libres, rythmes contemporains, langue moderne, polyphonie des textes... Le monde de la culture, la littérature et ses prêtres les écrivains, semblent avoir repris possession d'un héritage confisqué par les institutions religieuses. Maintenant la Bible s'adresse à tous, réjouissons-nous qu'on l'ait compris ! Tant mieux si le prestige en France de l'écrivain déteint aujourd'hui sur l'Écriture et permet à notre société de reprendre conscience de ses racines bibliques. Et même tant mieux si dans le monde de la culture on se sent « obligé » de lire la Bible, parce qu'elle est « traduite » par des écrivains contemporains reconnus. On aurait aimé la même publicité pour des traductions de poètes pétris de la langue biblique « d'origine » comme Grosjean ou Meschonnic.

Lecture suivie ou exégèse ?

Mais ouvrons et voyons. Au delà de l'effet de mode, la nouvelle traduction parle-t-elle de manière nouvelle ? Le texte, aéré, est allégé de tout ce qui pourrait gêner sa lecture suivie. La numérotation des chapitres est reportée en marge extérieure, les appels de notes en marge intérieure, les notes en fin de volume. On peut regretter l'absence de rubans qui faciliteraient l'accès à ces explications au cours de la lecture. Dommage encore, que les appels de notes soient peu visibles dans la tranche du volume. La nouvelle traduction porte d'abord vers le texte.

Bonne chose d'un côté (car on est aspiré à lire un évangile en continu) ; mais discutable de l'autre. On invite nettement à une lecture où la réflexion critique tient peu de place. Rien n'incite à l'effort de réflexion et de questionnement nécessaire face à des textes aussi délicats à comprendre que ceux de la Bible. Le risque est de laisser parler un texte qui a besoin d'être interprété. Si l'on se plonge dans l'appareil critique cependant, il faut louer son importance et sa pertinence. Il montre la qualité du travail des exégètes. Cela dit, la *Bible Osty* et la *Traduction œcuménique* de la Bible proposaient déjà des introductions de qualité. Bayard n'innove pas – sauf dans le « scientifiquement récent », mais c'est aux exégètes de se prononcer.

SIGNETS

 Béatrice Joyeux

Louons cependant l'effort didactique réalisé ici. Les introductions à chaque livre tiennent compte de l'état actuel de la critique exégétique et historique. Le projet vulgarisateur est soutenu par un langage accessible, un tableau chronologique clair, des cartes allégées et synthétiques. Les glossaires, complétant les notes, explicitent les choix de traduction. On y expose rapidement l'histoire de la signification de ces termes dans les principales traductions francophones, en parallèle avec les choix de la nouvelle version. Le tout met le lecteur au contact du problème de la traduction.

Sans doute, la nouvelle Bible peut être un premier instrument de travail pour catéchistes, leur permettant d'aborder rapidement des questions historiques et exégétiques. C'est d'ailleurs ce qu'a souligné la Commission doctrinale des évêques de France : « l'appareil critique [...] permet d'inscrire cette traduction dans la tradition vivante de la foi catholique ».

Parole nouvelle*Un nouveau langage biblique ?*

Si l'on se plonge dans les textes, il est certain que la version bouscule le langage biblique et interpelle le lecteur. Certains mots se sont affadés ou font peur, le plus souvent ne sont pas compris : foi, péché, grâce, esprit, résurrection... La nouvelle traduction pourra susciter la curiosité, interroger sur des mots qu'on croyait connaître et renouveler le regard de bien des lecteurs, chrétiens ou non. On peut louer ici le souci d'inculturation des traducteurs¹⁸.

D'une part, ces changements de traduction permettent de redonner aux termes leur polyvalence. Par exemple *rûah*, *pneuma*, est traduit par souffle et non par esprit – allégé de ses résonances intellectuelles, il retrouve ainsi sa dimension cosmogonique, sa nuance anthropologique de force, siège de la volonté ou des émotions, respiration ; pour devenir souffle et force de salut, qui ouvre les eaux aux Hébreux, dit les émotions de Dieu et son charisme, sa puissance de création.

18. Un engagement qui anime particulièrement un bon nombre des exégètes de l'équipe, auteurs d'ouvrages d'introduction à la Bible, sa culture, ses personnages et son langage.

L'écriture et les Écritures

D'autre part, la traduction propose parfois des termes plus proches d'un langage familier, peut-être plus aptes à toucher un lectorat qui ne comprend plus le langage religieux. « Salut » devient « libération », « baptême » « immersion », « ange » « messenger », etc. Cette mise en perspective du langage catéchétique chrétien peut avoir de bons effets, dans la stricte mesure où l'exégète aura fait son travail correctement. On garde toujours des formules en mémoire qu'on met souvent longtemps à comprendre. Chez un lecteur chrétien, l'étonnement renouvellera sa compréhension de termes religieux, et parfois même sa relation personnelle au Seigneur.

Nous serons plus prudents cependant quant à la question théologique et dogmatique. Les changements sont parfois surprenants (« Hosanna » remplacé par « Libération », « Pharisiens » par « Séparés », « pécheurs » par « hors-la-loi » et « marginaux »). Voire téméraires. Surtout lorsqu'on change de registre : de « péché » à « égarement », le sens n'est plus le même. On s'étonne de lire, dans le glossaire, des commentaires qui vont bien dans ce sens : on y souligne qu'adopter une variété de traductions des termes *hatta't* et *hamartia*, plutôt que le mot « péché », « est utile pour faire comprendre la réalité qu'ils veulent signifier [...] mais [...] ne peut restituer deux données fondamentales qu'exprimaient les mots anciens : celle de la blessure que le "péché" fait subir à la densité humaine d'un individu ou d'une collectivité, et celle du déclenchement d'un mécanisme dont la mort est le nécessaire aboutissement, à moins que ne survienne le pardon, qui désactive le processus et réoriente l'errant vers la cible du bonheur¹⁹ ».

Pourquoi de tels changements alors ? Ils n'impliquent pas de qualité poétique évidente. Or ils ne sont pas sans incidence, surtout pour des termes chargés de sens et de réflexion : ainsi foi, péché, résurrection. On peut s'étonner que les exégètes, puisqu'ils prennent la responsabilité collective d'avoir tranché sur le sens, semblent oublier des bibliothèques entières sur ces questions. Ne s'agit-il pas plus d'un manifeste d'exégètes que d'un manifeste d'écrivains ?

Peut-être ont-ils de bonnes raisons ? Mais est-ce demander un acte de baptême, que de reprendre ces mots ? Le désir d'un langage moderne peut-il si vite brûler une énorme littérature commencée dès les premiers temps du christianisme ? La théologie se prononcera sur la portée de ces choix.

19. Glossaire des mots grecs, *hamartia*.

SIGNETS

 Béatrice Joyeux*Poétique du divin*

Pour qui apprécie la poésie contemporaine, il reste beaucoup à puiser dans la méditation de ces textes. Parcourant les livres on les redécouvre, on redécouvre surtout Celui dont ils parlent. Prenons les *Psaumes* par exemple. Parfois le psaume devient familier comme une oraison qui s'accroche au Seigneur, par les mots, les cris, les silences. On y trouve une respiration nouvelle, des pauses marquées, un souffle coupé, un cœur qui s'exprime devant la Face de Dieu. Marc Sevin et Olivier Cadiot, poète, ont ainsi proposé une très belle traduction où les silences arrêtent sur des mots qui résonnent et disent beaucoup, différemment d'une mélodie connue et continue.

Propre à faire apparaître la théâtralité du *Livre de Job* ou la vivacité de Jésus, le travail d'écriture de ces équipes est souvent réussi. Il est bon de s'y arrêter, et de lui reconnaître sa portée novatrice. Mais encore pourquoi ne pourrait-il conduire à Dieu celui qui le désire ? Et toucher peut-être d'autres qui cherchaient Dieu sans le savoir ? « Vivante, en effet, est la parole de Dieu, efficace et plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants, elle pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles, elle peut juger les sentiments et les pensées du cœur. Aussi n'y a-t-il pas de créature qui reste invisible devant elle, mais tout est nu et découvert aux yeux de Celui à qui nous devons rendre compte » (*Hébreux* 4,12-13 – traduction *Bible de Jérusalem*)²⁰.

Écriture ou traduction ?

Reste à interroger la pratique même de la traduction à deux traducteurs. La question est délicate, d'abord, lorsqu'on aborde le sens. Cette pratique a pu fonctionner au Moyen Âge : un Juif connaissait l'hébreu traduisait en langue vernaculaire, et un théologien traduisait de la langue vernaculaire en latin²¹. Mais à cette époque les traducteurs avaient un idéal de traduction mot à mot. Or chez Bayard, l'exégète

20. Traduction J.-L. Benoziglio et J.-P. Michaud, Bayard : « Vivante, en effet, est la parole de Dieu. Vigoureuse et plus acérée que n'importe quelle épée à double tranchant, elle se fiche jusqu'au point de séparation entre âme et esprit, articulations et moelle, et démêle ainsi les désirs et les pensées des cœurs. Aussi bien n'est-il pas de créature qui échappe à sa vue : tout est mis à nu et à découvert aux yeux de celui à qui nous devons rendre compte » p. 2637.

21. Voir M. TH. D'ALVERNY, *Translations and Translators, Renaissance and Renewal*, 1982.

L'écriture et les Écritures

a fourni un pseudo-calque de l'hébreu – mot à mot déjà interprété, toute traduction étant une interprétation. Si la mission de l'écrivain était de « faire beau » avec des données brutes, ne risquait-il pas de surinterpréter, de multiplier les hardiesses, de reprendre ses tics et ses trucs habituels ? La vraie traduction suppose une fidélité rigoureuse à l'original, qu'on ne peut jamais avoir quand on ne connaît pas la langue d'origine. Traduire, ce n'est pas embellir, mais obéir.

Il convient donc de rendre hommage à des traductions moins bruyantes où le traducteur, lui-même poète, est davantage pétri de la langue biblique originale (même si de nombreux écrivains de l'équipe se sont mis à l'hébreu et plongés dans la culture hébraïque et biblique). Dans l'entreprise Bayard en effet, on peut se demander quelle est la part poétique de l'écrivain. Ce sera notre deuxième question sur la démarche de traduction collective. Jusqu'où l'écrivain s'investit-il ? Ni vraiment traducteur, ni vraiment auteur, comment caractériser son travail ? D'après Frédéric Boyer, les écrivains furent vraiment des traducteurs. Il dit ainsi de son propre travail : « Je n'avais pas à être "auteur" mais à être traducteur et à être celui, dans le travail de traduction, qui apportait la réflexion sur la langue et la littérature réceptrices. » Cet effort d'adaptation du texte biblique aura certes permis d'éviter le parti-pris de langage plus académique de traductions comme la *Traduction œcuménique de la Bible* ou la *Bible de Jérusalem*.

Il est plus délicat en revanche de situer l'acte poétique de l'écrivain de chaque « binôme ». A part certaines expériences surréalistes, ou celles de l'Oulipo, l'acte poétique est quelque chose d'éminemment personnel. Autant l'investissement de poètes pétris de la langue biblique originale, comme Grosjean ou Meschonnic, relève de la poésie, autant la position bancale des écrivains de la nouvelle traduction fait planer des incertitudes sur la portée de leur entreprise. Il semble lui manquer la totalité d'un engagement solitaire au service du texte biblique, le secret d'une rencontre personnelle avec les mots, le poids d'une responsabilité individuelle dans leur traduction.

Pour Jean Grosjean, il n'y a pas de plus bel instrument que le langage ordinaire pour dire le sacré. Le poète, qui crée un langage nouveau, prône l'humour et la confiance dans les paroles du Messie pour réveiller le langage biblique. Le texte biblique est bien là, et sans lui l'écriture neuve de l'auteur n'aurait aucun sens²²... Chez

22. Voir Jean GROSJEAN, *Araméennes. Conversations avec R. Bouhéret et al.*, Éditions du Cerf, 1988 ; et *L'Ironie christique*, Gallimard, 1991.

SIGNETS **Béatrice Joyeux**

Henri Meschonnic, le traducteur cherche avant tout la valeur allusive des mots, parfois cachée dans les jeux de langage qu'une tradition de traduction a laissé passer. Il veut retrouver « ce qui reste du corps dans le langage écrit²³ », un résidu qui dépasse le sens donné. Car « la manière de donner vaut mieux que ce que l'on donne ». C'est en « débondieusant » le texte qu'il laissera paraître la « poétique du divin ». Sa conception du travail de traduction s'incline devant une idée liturgique de la langue hébraïque, c'est pourquoi la capacité créatrice du traducteur passe au second plan.

Le travail d'équipe de Bayard s'est situé dans une perspective différente. La conception du traduire n'y a pas de portée liturgique ; elle ne reconnaît pas de transferts équitables d'une langue à l'autre, et semble plus sceptique sur sa capacité de rendre le texte d'origine. La traduction se veut davantage « une réponse au texte à traduire », dans une confrontation avec lui.

Mais laissons les textes se confronter, et parler le Psaume 128 (127).

Psautier traditionnel	Bible de Jérusalem
<p>Heureux qui craint le Seigneur et marche selon ses voies ! Tu te nourriras du travail de tes mains : Heureux es-tu ! A toi, le bonheur !</p> <p>Ta femme sera dans ta maison comme une vigne généreuse, et tes fils, autour de la table, comme des plants d'olivier.</p> <p>Voilà comment sera béni l'homme qui craint le Seigneur. Tu verras le bonheur de Jérusalem tous les jours de ta vie.</p>	<p>Cantique des montées.</p> <p>Heureux tous ceux qui craignent Yahvé et marchent dans ses voies !</p> <p>Du labeur de tes mains tu te nourriras, heur et bonheur pour toi !</p> <p>Ton épouse : une vigne fructueuse au cœur de ta maison. Tes fils : des plants d'olivier à l'entour de ta table.</p> <p>Voilà de quels biens sera béni l'homme qui craint Yahvé. Que Yahvé te bénisse de Sion ! Puisses-tu voir Jérusalem dans le bonheur tous les jours de ta vie, et voir les fils de tes fils !</p> <p>Paix sur Israël !</p>

23. Conférence du 20 sept. 2001 à la Bibliothèque Buffon.

L'écriture et les Écritures

Olivier Cadiot et Marc Sevin	Henri Meschonnic
Chant par degrés	1 Chant des montées bonheur à tous ceux qui ont peur d'Adonaï Qui marchent dans ses chemins
Oh bonheur de qui tremble de Yhwh	2 Le travail de tes paumes oui tu mangeras Bonheur à toi et c'est bon pour toi
Celui qui marche dans sa direction	3 Ta femme comme une vigne à vendanger dans l'intime de ta maison tes fils comme des surgeons d'oliviers Tout autour de ta table
Tu manges le travail de tes mains bonheur oh bonheur pour toi	4 Vois c'est ainsi qu'est béni le brave qui a peur d'Adonaï
Ta femme ressemble à une vigne celle qui porte des fruits sur le côté de ta maison	5 Adonaï te bénira de Sion et vois le bonheur de Jérusalem Tous les jours de ta vie
Tout autour tes fils sont des plants d'oliviers	6 Et vois les fils de tes fils Paix sur Israël
Pour ta table	
Et voilà oui ainsi il est béni celui qui tremble de Yhwh	
Yhwh te bénit de Sion	
Regarde tous les jours de ta vie dans le bonheur de Jérusalem	
Regarde les fils de tes fils	
Paix sur Israël	

Arrêtons-nous sur une image : « Ta femme sera dans ta maison/ comme une vigne généreuse », « Ton épouse : une vigne fructueuse/ au cœur de ta maison ». On passe insensiblement d'une version liturgique, où le sens est clair, un peu contourné (*vigne généreuse*), à une approche plus sèche, celle de la Bible de Jérusalem, où l'image est transmise plus abruptement, associée cependant à une ouverture du sens sur l'intimité du foyer (*cœur de ta maison*). Plus encore, les traductions littéraires enrichissent le sens des mots. Celle d'O. Cadiot

SIGNETS

 Béatrice Joyeux

et M. Sevin, « Ta femme ressemble à une vigne/celle qui porte des fruits sur le côté de ta maison », s'est voulue plus proche du quotidien. Étonnement : le « cœur » passe au « côté ». Qu'en dira l'exégète ? Enfin le verset proposé par H. Meschonnic : « Ta femme/comme une vigne à vendanger/dans l'intime de ta maison ». La comparaison s'étoffe d'allusions sensuelles, où l'intimité de la maison n'est plus seulement le lieu d'habitation, le foyer domestique où s'active la femme accueillante. La vigne à vendanger, c'est la femme que l'on touche, dans l'intimité de l'union amoureuse. Et la bénédiction du psaume s'ouvre à une dimension nouvelle : celle de l'amour et de la tendresse, qui s'accomplit en fécondité non plus seulement affective ou amicale, mais charnelle. La traduction poétique donne du sens, non plus seulement pour le donner, mais avec infiniment de douceur, d'ouverture, de possibilités, propres à parler au cœur de chaque sensibilité qui prendra le temps d'écouter la poétique du divin.

Littérature et Parole de Dieu

Pour les chrétiens, la lecture d'une belle traduction, dans la prière et la confiance, ne peut être qu'un moment de grâce, de bonheur profond. Car « dans les Livres saints, le Père qui est aux cieux s'avance de façon très aimante à la rencontre de ses fils, engage conversation avec eux ; une si grande force, une si grande puissance se trouve dans la Parole de Dieu, qu'elle se présente comme le soutien et la vigueur de l'Église, la solidité de la foi, la nourriture de l'âme, la source pure et intarissable de la vie spirituelle²⁴ ».

Est-ce à dire que le croyant peut utiliser une traduction de la nouvelle édition comme un texte inspiré ? Il est bon et légitime de chercher Dieu dans de telles traductions, si proches et touchantes, de prier avec elles, de s'en imprégner. Mais pour un usage liturgique, l'Église ne se prononce pas encore. La nouvelle édition n'a pas obtenu l'imprimatur. Les Évêques de France le disent clairement : il faudra « prendre le temps nécessaire [...] pour apprécier sa fidélité profonde à la révélation divine ». Plusieurs points sont délicats, qu'il s'agit d'élucider pour éviter tout amalgame : on ne peut mettre sur le même plan une conception littéraire de la traduction et d'autres approches plus tournées vers la liturgie, où le texte n'est qu'un moyen de se laisser toucher par Dieu.

24. *Dei Verbum*, § 21.

L'écriture et les Écritures

On peut s'étonner que des exégètes aient accepté d'être réécrits par des écrivains qui ne connaissaient pas toujours la langue et la culture bibliques, et dont certains se disent ouvertement athées. L'écrivain Florence Delay a résumé ce point avec humour : « J'ai rencontré Frédéric Boyer au cours d'une soirée Le lendemain, je lui ai écrit, en lui demandant s'il était nécessaire d'être athée pour participer à l'entreprise. » Elle fut la bienvenue, avec sa foi. Gardons-nous de tomber dans un débat de « carte au parti ». Mais au-delà de l'anecdote, cette histoire révèle un état d'esprit qui risque de rechercher le pluriel pour le pluriel, de privilégier tel profil d'écrivain pour le « défi », ou d'avoir peur du croyant parce qu'il risquerait de croire à la signification préalable d'un mot. C'est bien dommage. Même si c'est accessoire.

La question plus profonde est bien celle de la manière d'aborder la littérature biblique. Pour Henri Meschonnic, un texte religieux comporte un élément sacré, un élément divin, un élément religieux²⁵. La lecture sacrée, celle « du temps que les bêtes parlaient », de l'alliance primitive des mots et des choses, habite une croyance et une pratique du langage qui réservent un rôle à la poésie. Les mots donnent une puissance d'action sur la nature, et l'homme peut encore agir sur Dieu par la magie. La Bible invite à un regard plus fin, où le langage n'a plus de prise sur la transcendance : Yhwh ne se prononce pas. C'est le divin, l'infini du sens, l'infini de l'histoire. Le religieux se donne alors pour fonction de « gérer le divin » ; inévitablement il est pour lui une vérité sacrée. Henri Meschonnic voit dans cette troisième manière d'aborder le texte biblique, un effet pervers pour la traduction : quelle que soit sa confession, la religion ne regarde que le sens et laisse tomber la poésie. Elle laisse passer la poétique du divin. Certes, la question d'une « appropriation chrétienne » des textes bibliques, très discutée dans les cercles de traducteurs, n'est pas à balayer d'un revers de main. On peut penser que les autorités religieuses chrétiennes, catholiques en particulier, ont montré depuis longtemps leur souci d'une approche renouvelée des textes originaux. La constitution dogmatique *Dei Verbum* encourage la prise en compte des « genres littéraires », « ces façons de sentir, de dire ou de raconter qui étaient habituelles dans le milieu et [...] à cette époque dans les relations entre les hommes » pour « découvrir l'intention des hagiographes » (§ 12). Dans cette

25. Voir H. MESCHONNIC, *L'Utopie du Juif*, DDB, 2001.

SIGNETS

 Béatrice Joyeux

perspective, on peut se réjouir de la réaction très ouverte des évêques de France, favorables à la nouvelle traduction, pour une utilisation non liturgique.

Dans le cadre liturgique en revanche, cette attention renouvelée aux textes se veut toujours tendue vers la Parole de Dieu, et non vers le style, ou vers le mot. Le traducteur doit s'incliner devant cette Parole. Et s'incliner devant elle, cela n'implique-t-il pas un acte de foi? « Tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Écriture est soumis en dernier lieu au jugement de l'Église, qui s'acquitte de l'ordre et du ministère divin de garder et d'interpréter la parole de Dieu. » (*Dei Verbum* 12.)

Certaines problématiques ne tiennent pas si elles sont formulées de manière trop rapide. Est-il dangereux que des auteurs sans foi aient porté leur plume sur l'Écriture sainte? L'auraient-ils tachée? La question risque de faire acception des personnes aveuglément; elle oublie l'honnêteté du travail qui fut fait – le sens a toujours été déterminé par le travail de l'exégète. Pour l'occasion, pas un qui ne soit « patenté » – sur 27 exégètes (15 Français, 11 Canadiens et 1 Suisse), tous s'inscrivent dans les grandes voies de l'apprentissage de l'exégèse (Institut catholique, universités; onze sont passés par l'École biblique de Jérusalem). Mais encore, réduire le pour ou contre imprimatur à une question morale fait peu de cas de la modestie des écrivains eux-mêmes: parmi d'autres, Jean Echenoz déclare qu'il a voulu « rester au service du texte. »

Soulignons ici l'immense responsabilité qu'ont acceptée les exégètes de cette traduction: si l'on trouve un seul contresens, c'est à leur distraction, voire à des négligences, qu'il faudra l'imputer. Ainsi cette traduction, qui met si bien en valeur les écrivains, n'est-elle pas en fait le manifeste de leur irresponsabilité – culture biblique et hébraïque finalement réduite, attention portée sur le style, pour la reproduction d'un sens qui leur aura échappé en partie?

Outre la problématique moralisatrice, est à proscrire celle qui tendrait la perche à ceux qui accusent, parfois avec de bonnes raisons, les chrétiens d'impérialisme biblique. « A qui appartient la Parole de Dieu? » c'est la question qui fait peur, et c'est ne rien comprendre que de la poser. De même dire que la Bible est à tout le monde ne résout pas grand chose. Certes, traduire, et les auteurs en sont conscients, c'est « fonder une nouvelle autorité » (Frédéric Boyer). Faut-il craindre qu'« Alliance » remplace « Testament »? « confiance », « foi »? « égarement », « péché »? « Souffle », « Esprit »? dans la

L'écriture et les Écritures

mesure où les termes sont justes, ils ne feront aucune concurrence au langage actuel de l'Église ; mais encore, une traduction passe, une autre la relève.

Soulignons enfin une question vite oubliée : l'ambiguïté de toute traduction « littéraire » de la Bible est qu'elle tend à en faire un livre-objet, alors que la Bible est destinée à être récitée, mémorisée, intériorisée, incorporée, donc *ipso facto* interprétée, mais par un acte de lecture publique ou privée. De même, donner l'imprimatur à cet ouvrage, c'est tout simplement envisager une *proclamation* de ces traductions en assemblée. On ne peut oublier la distance entre un travail littéraire et une traduction tournée vers la liturgie, donc vers l'oral. Peut-être est-ce ce qu'entend l'étrange formulation de la commission doctrinale des évêques de France, lorsqu'elle invoque, avant de se prononcer sur cette traduction et de donner ou non l'imprimatur, le temps nécessaire pour « vérifier la réception de cette nouvelle version par les catholiques » ? il faudrait attendre que les catholiques se soient familiarisés avec la littérature contemporaine... Il est en tout cas difficile d'imaginer ce que donnerait une assemblée-lecture de poèmes. Vers qui se tournerait-elle ? vers le poète ou vers le Créateur ? Certes la littérature a évolué, on ne proclame pas, on n'apprend pas par cœur du Claude Simon. Mais les traductions de la Bible doivent-elles être à la remorque du statut anthropologique de la littérature contemporaine ?

Une traduction « inspirée »...

Il est de fait une atmosphère qui peut mettre mal à l'aise dans cette entreprise de traduction. C'est celle de motivations officiellement sans Dieu, qui risquent de réduire la Bible à une mythologie belle, esthétique, mais dont tout souffle serait absent, sauf celui de ceux qui l'ont traduite. Autant les introductions critiques, en fin de volume, sont tout à fait honnêtes sur la tradition et la relation de l'écriture biblique au divin, autant l'introduction du volume est éloquente par ses silences. En dix pages, on ne trouve pas une seule fois les mots Dieu, Jésus, ou divin. « La Bible est au cœur de la longue aventure littéraire de l'Antiquité » – aventure seulement littéraire ? On espère un peu plus. Notre espérance grandit : « La Bible elle-même ne se réduit pas à un "beau livre" ». Elle n'est ni facile ni toujours agréable à lire. Et cette résistance est peut-être sa vraie

SIGNETS

 Béatrice Joyeux

dimension littéraire.²⁶ » Déception. Si la résistance des écrits bibliques n'est que littéraire, effectivement on peut se contenter de la comparer à du Mallarmé²⁷.

Il est bon d'insister sur la beauté des textes bibliques. C'est pour nous un premier pas vers la contemplation et la recherche de Dieu, vers ce regard théologiquement « esthétique », comme le souhaite Hans-Urs von Balthasar, qui met face à l'amour, à la gloire de Dieu²⁸. Mais il s'agit de voir ce qui prime. Qu'est-ce qui est beau dans une traduction de la Bible en français contemporain ? les mots ? ou bien ce vers quoi ils ouvrent ? et vers quoi ouvrent-ils ?

Dans les discours publicitaires sur la nouvelle traduction, on se perd un peu et on se cogne au mur de la littérature. La fenêtre de l'Écriture semble fermée par l'écriture. A s'intéresser seulement à l'esthétique du texte, on risque de sombrer dans l'esthétisme, qui ne mène pas l'homme très loin. Au commencement le verbe – c'est la littérature qui est posée comme principe. On voulait « répondre à cette nécessité : confronter les littératures de la Bible aux littératures françaises contemporaines²⁹ ». La référence ici, c'est bien la littérature francophone contemporaine. L'équipe de traduction revendique une traduction qui serait issue « d'une pensée de la littérature ».

Cette thèse est intéressante ; mais il lui manque des fondements valables. Qu'est-ce qu'une pensée de la littérature ? Nouvelles façons d'écrire et de dire le monde, nouvelle façon de le traduire : est-ce une pensée ? ou plutôt un affect ? le résultat de mentalités ? La littérature contemporaine semble l'emporter en valeur sur la Bible ; pourquoi pas, mais pour quelles raisons ? Il est tout à fait légitime de ne pas tenir la Bible pour un livre inspiré. En revanche il n'est pas très heureux de transférer cette inspiration à la littérature contemporaine. Comme si la ré-écriture de la Bible par des écrivains redon-

26. Introduction, pp. 19 et 25.

27. Même si le texte et la langue hébraïque « correspondent à un matériau proche de la poésie contemporaine, à un certain état issu d'expériences limites comme le *Tombeau d'Anatole* de Mallarmé ou *Testimony* de Reznikov » (Olivier Cadiot, écrivain, traducteur du livre d'*Osée* avec Marc Girard, des *Psaumes* avec Marc Sevin, du *Cantique des cantiques* avec Michel Berder).

28. Hans Urs VON BALTHASAR, *L'Amour seul est digne de foi*, Paris, Aubier, 1966, p. 8 : l'esthétique, au sens théologique, « c'est la réception et l'accueil, que la foi seule rend possible, de l'amour souverainement libre de Dieu manifestant sa gloire ».

29. Introduction, p. 23.

L'écriture et les Écritures

nait un caractère sacré à l'Écriture. Nous ne sommes plus au XIX^e siècle, il serait dommage et un peu rétrograde de revenir à l'écrivain démiurge. La littérature en a-t-elle besoin ? On oublie d'ailleurs ce que disent les écrivains du groupe, ainsi Jean Echenoz : « Toutes mes tentatives d'innovation étaient impitoyablement rejetées s'il s'agissait de faire le malin stylistiquement. [...] J'ai été étonné de la mainmise de cette traduction sur ma personne. » Reste à nommer le travail de ces ré-écrivains, dans la mesure où tous ne peuvent être appelés des traducteurs : un travail sur des suites de mots qu'il leur aura fallu lisser ; une technique de la synonymie ; une attention au sens. Mais il serait outré de parler d'écriture.

Une Bible inspirée donc, parce qu'elle serait traduite en poésie contemporaine ? La véritable question est alors : qui habite le texte, le traducteur ou l'auteur d'origine ? si c'est le traducteur : l'exégète ou l'écrivain ? ou les deux ? Qui parle ici ? Et que fait la Source d'inspiration de l'auteur initial ? de l'Auteur, Créateur – Poète – par excellence ?

Et qu'est-ce qui touche ? les mots traduits ? les mots d'origine ? Est-ce leur sens qui importe, ou leur agencement, rythme, césures, allitérations ou assonances ? Est-ce à dire que la rhétorique pourrait faire passer un sens originel ? – à moins que ce sens ne soit pas finalement le plus important, mais bien le rendu.

Il est dommage de voir chercher seulement le littéraire ou l'inspiration dans les textes bibliques, ce qu'on pourrait faire chez n'importe quel autre grand auteur de la littérature mondiale. L'esthétisme ne mène pas très loin. Quelle ouverture en revanche, lorsqu'on lit Jean Grosjean ou Henri Meschonnic, qui disent bien leur désir d'accéder à la poétique du divin ! Chercher Dieu, ce n'est pas chercher la littérature.

Pour nous, chrétiens, celui qui compte dans les textes bibliques, c'est l'Auteur par excellence. Comme le confesse *Dei Verbum*, à la suite d'une longue histoire réfléchie par l'Église, les livres de la Bible « ont Dieu pour auteur, et ont été transmis comme tels à l'Église elle-même. Pour la rédaction des Livres saints, Dieu a choisi des hommes [...], lui-même agissant en eux et par eux, ils transmettent par écrit, en auteurs véritables, tout ce qu'il voulait, et cela seulement. » (§ 1). Et le poétique vient pour nous aider à Le redécouvrir, pour Le laisser se découvrir et se révéler encore. C'est pourquoi le chantier littéraire des nouvelles traductions doit nous réjouir, nous appeler, renouveler notre regard.

SIGNETS _____ **Béatrice Joyeux**

Pour ceux qui n’embrassent pas notre foi, la question de l’inspiration des écrits bibliques ne se tranche pas non plus trop vite. En toute honnêteté un cœur et un esprit intelligents ne pourront se contenter d’une approche seulement littéraire de l’Écriture. Le vent souffle où il veut, bien des esthètes ont été touchés par le Souffle saint. Paul le dit merveilleusement : « Que la Parole de Dieu accomplisse sa course et soit glorifiée » (2 *Thessaloniens* 3).

Béatrice Joyeux. Née en 1977. Normalienne, agrégée d’histoire, maîtrise de philosophie. Enseigne l’histoire de l’art à l’Université de Reims. Prépare une thèse sur le cosmopolitisme dans l’art moderne européen (1870-1914). Je remercie M. Frédéric Boyer (Bayard) et M. Joseph Stricher (Évangile et Vie) d’avoir accepté de répondre à mes questions avec tant d’amabilité...

Communio, n° XXVII, 1 – janvier-février 2002

Isabelle OLIVO-POINDRON

Les paradoxes du consentement éclairé¹

DANS un très grand nombre de situations, le médecin est tenu de recueillir le consentement éclairé du patient. Ainsi, tant la *Déclaration d'Helsinki* de l'association médicale mondiale (juin 1964, amendée en octobre 1975) que la loi Huriet (décembre 1988) visent à assujettir toute pratique de la recherche biomédicale, portant sur des sujet sains ou des patients, au principe du *respect de la personne*. Par respect de la personne, il faut entendre, selon la philosophie kantienne qui instaure un tel principe, le respect de la faculté de vouloir par laquelle une telle personne se distingue radicalement d'une chose ou même d'un animal. L'objet du respect est donc la capacité de décider par soi-même de sa propre existence, qui définit la personne en tant que telle. Un tel principe fonde en conséquence l'obligation de recueillir le consentement de la personne se prêtant à expérience, « consentement libre, éclairé et exprès » (loi Huriet, art. L. 209-1). Ce qui est en jeu dans la recherche du consentement, c'est donc d'empêcher que le médecin investigateur puisse décider pour le patient ou à son propos, autrement dit qu'il veuille à sa place ou pour lui. En outre, ces textes de loi visent à faire respecter le principe d'*autonomie de la personne*. Par autonomie de la personne, on entend que la personne qui veut

1. Ce texte provient d'une intervention devant le Comité d'Éthique de Caen, que nous remercions d'avoir autorisé la publication du présent article.

SIGNETS _____ **Isabelle Olivo-Poindron**

quelque chose ne le veut par elle-même que si et seulement si elle est consciente des raisons pour lesquelles elle se détermine à vouloir. En conséquence, respecter la personne soumise à recherche biomédicale implique non seulement de garantir qu'elle seule décide, mais encore qu'elle décide en conscience, autrement dit qu'elle a pleine connaissance des motifs ou raisons qui fondent sa décision. C'est pourquoi l'obligation de recueillir le consentement de la personne est assujettie à l'obligation de l'informer : pour que le sujet ou le malade fasse son choix en toute conscience, on postule que la lumière de l'information offre une garantie suffisante, information concernant l'objectif de la recherche, sa méthodologie et sa durée, les contraintes et les risques prévisibles qu'ils entraînent, ainsi que l'avis du Comité Consultatif de Protection des Personnes se prêtant à des Recherches Biomédicales (CCPPRB) (art. L. 209-9).

Pourtant l'intention affichée de respecter la personne, formellement délimitée par les notions de consentement et d'information, conduit à des effets contradictoires et qui, à ce titre, posent problème. Dans le cadre de la recherche portant sur une personne malade (qui seule nous intéressera ici), on peut décliner au moins deux cas de figure problématiques :

a) *Le patient est en état de consentir.* Néanmoins, sa lucidité suffit-elle à garantir qu'il peut véritablement comprendre l'information qui lui est délivrée ? Si l'on peut en douter, y a-t-il véritablement choix du patient ? Autrement dit, l'information, étant délivrée par un médecin (même étranger à toute relation thérapeutique avec le malade), peut-elle neutraliser tout effet d'autorité émanant de celui qui la délivre ? Si l'on peut en douter, la relation du patient à l'endroit du médecin ne contredit-elle pas la présupposition de l'autonomie de sa volonté ?

b) *Le patient n'est pas en état de consentir,* soit parce qu'il est mineur, soit parce qu'il est reconnu irresponsable (cas des expériences conduites dans le champ de la psychiatrie), soit parce que la conscience lui fait défaut (cas de « l'indisponibilité » de la personne prise en charge dans des services d'urgence). La loi autorise alors et respectivement soit les titulaires de l'autorité parentale, soit la personne qui exerce une tutelle sur le majeur irresponsable, soit une personne « proche », en général un membre de la famille, à consentir à sa place (art. L. 209-9 et 209-10). Mais consentir pour un patient, autrement dit consentir pour autrui, n'est-ce pas contredire au principe du respect qui est dû à la personne dans son individualité ? Et

Les paradoxes du consentement éclairé

a fortiori, au respect de son autonomie : car il est bien clair en ce cas que le patient n'est pas celui qui se donne à lui-même des raisons ou motifs pour faire son choix.

Les deux sens de consentir

Ces problèmes ne sont pas étrangers à la notion même de consentement qui, pour avoir gagné un sens technique précis dans l'histoire du mariage chrétien, n'en est pas moins un terme à « géométrie variable » qui permet son emploi en des cas apparemment très différents. Rappelons que la notion a gagné la valeur technique d'un concept lorsqu'il lui revient de fonder la validité du mariage : alors que le judaïsme ordonne le mariage à la procréation (finalité naturelle), en sorte que le mariage peut être déclaré nul par le seul constat de son infécondité, l'Église ordonne le mariage à l'union des personnes ou accord des volontés (finalité spirituelle). En conséquence, la nullité du mariage dépend dorénavant du constat que l'un ou l'autre des intéressés n'y a pas librement consenti. Sur le modèle de cette transformation du fondement du mariage par la transformation de sa finalité, on pourrait dire que les lois de bio-éthique mentionnées plus haut transforment le contrat implicite à la relation entre médecin et patient : à la conception selon laquelle le médecin a pour mission de sauvegarder ou restaurer la santé du malade (finalité naturelle), s'ajoute maintenant le souci explicite d'ordonner cette mission à l'accord volontaire du malade (finalité « spirituelle »). Un tel ajout, s'il n'annule pas la mission ancienne du médecin, transforme néanmoins de fond en comble la relation du médecin au malade, comme en atteste la possibilité faite par la loi au patient de refuser un traitement expérimental proposé par un médecin : ainsi, la relation d'un médecin et d'un malade n'est désormais valide que si elle témoigne de la relation entre deux personnes également autonomes. Or le concept même de consentement ouvre à une certaine « souplesse » d'application, ce que montre à l'envi pour la conception chrétienne du mariage, l'exemple de l'enquête requise en cas de demande de reconnaissance de nullité : il n'est pas facile de mettre en évidence la présence ou l'absence d'un véritable accord conscient et libre entre les intéressés, ni même de s'entendre sur le sens à donner à cet accord. Car l'acte de « con-sentir » (*cum-sentire*) peut signifier tant sentir, c'est-à-dire juger, *avec quelqu'un*, que sentir ou juger *ensemble*... Ces deux sens sont loin de signifier la même chose.

SIGNETS _____ **Isabelle Olivo-Poindron**

1) *Consentir au sens de sentir avec.* Ce sens ouvre aux conditions d'un accord purement négatif : deux volontés s'accordent quand l'une se soumet à l'autre. Dans la langue classique, on consent de quelque chose quand on ne s'oppose pas à la volonté d'autrui – quand bien même l'objet de cette volonté ne serait pas partagé. Bien plus, comme le montre encore de nos jours l'usage intransitif du verbe (ou son emploi absolu, par exemple dans le proverbe «qui ne dit mot consent»), on peut consentir en cédant à la volonté d'un autre, ce qui est loin de correspondre à un accord mutuel.

2) *Consentir au sens de sentir ensemble.* Ce sens ouvre aux conditions d'un accord positif : deux volontés s'accordent mutuellement quand elles partagent ou mettent en commun l'objet de leur décision.

La différence entre les deux sens s'illustre de manière sensible dans le registre du mariage. Soit un père qui déclare consentir au mariage de sa fille. On peut entendre par là : soit que le père ne *s'oppose* pas à la volonté de sa fille d'épouser un tel, soit même qu'il *cède* à sa volonté d'épouser un tel ; soit, à rebours, que le père *décide en accord avec* sa fille que c'est un tel qu'elle épousera. Le concept de consentement, en tant qu'il vise l'acte de consentir, ouvre donc le champ à tous les possibles compris entre décider en accord avec un autre et ne pas décider, c'est-à-dire accorder à l'autre ce qu'il veut. La seule consistance du concept de consentement tient aux deux bornes de son acte, qui le délimitent comme un entre-deux : l'acquiescement et l'assentiment. *Acquiescer*, c'est strictement se soumettre à la volonté d'autrui. Par exemple, le chrétien acquiesce à la volonté de Dieu au sens où il s'y subordonne. *Donner son assentiment*, c'est au contraire strictement se déterminer à vouloir et par là accepter ou non ce qui se présente. Par exemple, dans le vocabulaire de Descartes (*Méditation IV*), la volonté donne (ou non) son assentiment à la perception, au sens où elle donne son accord à ce qui est perçu et juge que c'est le cas (en conséquence, l'erreur dite de perception s'avère être une erreur de la volonté qui juge ce que présente les sens). Entre ces deux bornes exclusives – acquiescer ou donner son assentiment – le consentement est à géométrie variable parce qu'il désigne tout acte de la volonté qui tend seulement vers l'une ou vers l'autre. La raison d'une telle variabilité intrinsèque à l'acte de consentir, loin d'en signer l'inconsistance, met au contraire en lumière que toute conformité d'opinion ou de volonté n'est pas en elle-même suffisante pour déterminer sa nature : penser ou vouloir la

Les paradoxes du consentement éclairé

même chose qu'un autre ne suffit pas à déterminer la qualité d'un tel vouloir ou d'un tel jugement, cela ne suffit pas pour savoir s'il s'agit d'une concession ou d'un vouloir affirmatif. Car ce sont les conditions de l'accord, c'est-à-dire la mise en conformité de l'objet de l'opinion et de la volonté qui, au fond, décident de la nature, libre ou non, d'un tel acte.

Cercles

On ne s'étonnera donc pas de pouvoir analyser le cas du consentement du patient recueilli par le médecin en des sens somme toute très différents : lorsque le patient donne son consentement au médecin, le fait-il a) parce qu'il cède au médecin, en l'occurrence au prestige de son autorité, ou b) parce qu'il ne s'oppose pas au médecin, ou encore c) parce qu'il décide en accord avec lui ? On voit bien que le principe du respect de la personne, qui oblige au recueil du consentement, vise à réaliser le cas c). Mais qu'est-ce qui garantit que cela est le cas ? L'information délivrée par le médecin ? Suffit-elle vraiment à garantir que le patient s'accorde avec le médecin pour juger *ensemble* s'il doit ou non se soumettre à une expérimentation ? On peut être amené à en douter si on relève les deux cercles suivants :

1) Plus le patient est informé, plus il demande (encore) de l'information. C'est ce que montre, entre autres choses, une étude visant à évaluer l'application de la loi Huriet, qui constate que « la revendication d'autonomie des patients s'exprime plus dans la demande d'information que dans la revendication de la décision »² – ce qui n'est pas peu contradictoire de l'effet recherché par l'obligation d'information : garantir la liberté de décision par la conscience ou connaissance des conditions du choix ! Autrement dit, alors que l'information est supposée remplir la condition qui garantirait une prise de décision commune du patient et du médecin, elle peut produire l'effet inverse, c'est-à-dire renforcer la dépendance du patient à l'égard du médecin. Car plus le médecin informe le malade, plus il fait état de sa science (quand bien même il aurait

2. « Approche éthique du recueil du consentement pour la participation à des études cliniques à la phase aiguë de l'infarctus cérébral », X. Ducrocq, L. Taillandier, R. Anxionnat, J.-C. Lacour, M. Debouverie, L. Lanotte, H. Vespignani, M. Weber, *La Presse Médicale*, 8-15 juillet 2000 / 29 / n° 24.

SIGNETS _____ **Isabelle Olivo-Poindron**

le souci de la vulgariser et de la rendre communicable au profane) et, en conséquence, plus il accroît la conscience que peut avoir le malade de tout ce qu'il lui reste à apprendre. Le cercle vicieux de l'information prend alors la forme bien connue : « plus j'en sais, moins j'en sais », parce que plus je sais tout ce que je ne sais pas. Ce qui importe en la matière, c'est la conséquence pratique de ce paradoxe : plus on met le patient en état de choisir en l'informant et moins il est en état de choisir « en connaissance de cause » puisqu'il sait d'autant plus qu'il n'a pas la science qui lui permettrait de choisir. De là à soupçonner que plus on l'informe et moins il choisit, il n'y a qu'un pas. Au moins devra-t-on soupçonner : mis en état de choisir grâce à l'information qui lui est délivrée, moins le patient donne son accord et plus il accorde au médecin ce qu'il croit être sa demande.

2) Le cercle se renforce si l'on considère un second cercle vicieux, celui qui est occasionné par l'acte même de recueillir le consentement du patient. En effet, recueillir un consentement suppose de le solliciter. La sollicitation suppose en elle-même une relation inégale entre le sollicitateur et le sollicité : il y a celui qui prend l'initiative de la demande et celui auquel elle s'adresse qui, lui, comme on le dit bien souvent, n'a rien demandé. Or le principe du respect de la personne et de son autonomie postule l'égalité des personnes : une personne en vaut une autre, elle est autant qu'une autre douée de jugement et de volonté (qu'elle l'exerce bien ou mal ne change rien à l'affaire) ; cette équivalence des personnes est même la raison pour laquelle le respect est dû à n'importe quelle personne, autrement dit à toutes. Et voilà que naît un nouveau soupçon : en recueillant un consentement, c'est-à-dire d'abord en le sollicitant, un médecin peut-il non seulement ne pas induire une réponse (cercle 1) mais surtout ne pas induire une situation inégalitaire, qui contredit l'égalité morale de la personne sollicitée (cercle 2) ? Si l'on pense qu'une telle situation ne peut pas manquer de se produire et qu'on vise néanmoins à respecter la personne sollicitée, alors de deux choses l'une : ou bien on cherche, malgré cette situation, à *restaurer* l'égalité morale du malade ; mais en ce cas, pas d'autre salut que de chercher à lui donner les moyens de se solliciter lui-même (!), c'est-à-dire de vouloir ce que veut le médecin ; on donnera d'autant plus d'information – et on confortera le cercle 1 ; ou bien on cherche, à partir de cette situation, comment *instaurer* l'égalité qu'elle ne pré-suppose pas. C'est cette recherche dont je voudrais commencer

Les paradoxes du consentement éclairé

d'éclaircir les conditions, étant bien entendu qu'elles ne sont pas seulement, ou avant tout, affaire d'information.

De la sollicitation à la sollicitude

La situation limite du recueil du consentement d'un tiers pour le patient empêché est, étonnamment, la plus éclairante pour permettre de penser les conditions d'une véritable instauration de l'égalité et du respect de la personne du malade. Étonnamment puisque, comme nous l'avons vu, lorsque « la personne n'y est pas », il semble difficilement tenable qu'on puisse la respecter et, *a fortiori*, respecter son autonomie de jugement en décidant à sa place. Or précisément, c'est ce cas limite qui est le plus exemplaire de ce qui conditionne la validité du consentement, y compris dans le cas de la situation apparemment la plus légitime (celle où le patient donne pour lui-même son consentement). En effet, ce cas limite montre que le postulat d'une égalité et d'une réciprocité de situation entre des personnes consentantes n'est pas valide. Au contraire de ce postulat prétendument égalitaire, c'est précisément parce que la situation du médecin et celle du proche qui, face au médecin, donne son accord pour le patient ne sont pas réciproques, qu'est possible ce que l'on pourrait appeler la *délégation de responsabilité* : le proche est sollicité en lieu et place du malade au titre de la sollicitude qu'il a pour lui, c'est-à-dire du souci qu'il a de ce qui est bien pour le malade. Ce qui se joue dans une telle délégation de responsabilité montre clairement que l'appel à responsabilité est toujours déjà appel à responsabilité *de quelqu'un pour quelqu'un...* La délégation de responsabilité, en la matière le consentement donné pour autrui, montre l'insuffisance d'une compréhension morale et juridique de la responsabilité : au sens moral et juridique du terme, la notion de responsabilité est intransitive et réflexive (je ne suis responsable que de moi-même, c'est-à-dire aussi bien de mes actes, en tant qu'ils m'appartiennent selon le principe d'imputabilité). Au contraire ici, la sollicitude manifeste le cas d'une *responsabilité-pour-autrui*³, c'est-à-dire

3. Ce concept est développé par le philosophe allemand Hans Jonas dans *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, tr. fr., Paris, Éditions du Cerf, 1990.

SIGNETS _____ **Isabelle Olivo-Poindron**

d'une responsabilité transitive et irréflexive. Car celui qui consent pour autrui en toute responsabilité ne dénie pas la responsabilité de l'autre, il ne décide pas à sa place mais *pour* lui, c'est-à-dire *en vue de* son bien. Le cas du consentement donné par des parents *pour* un mineur est exemplaire de cette finalité. Loin que la responsabilité ne se décline que sur le mode intransitif, il faut donc admettre une structure de la responsabilité transitive.

Le cas de la responsabilité du proche pour le patient – non pas en lieu et place du patient, mais bien en vue du meilleur pour lui – permet de discerner à quelles conditions le médecin et le patient qui donne de lui-même son consentement peuvent prétendre s'accorder mutuellement : non pas dans la solitude de leurs consciences respectives et selon l'objectivité abstraite d'une information qui peut s'avérer vicieuse (même si elle n'est pas défectueuse), autrement dit non pas (a) dans un rapport supposé égal entre deux personnes, mais (b) dans un rapport inégal entre deux personnes dont l'une est responsable pour l'autre.

(a) L'abstraction de l'égalité des personnes est ce qui fait obstacle à la validité du consentement recherché et recueilli. Car au fond, plus je cherche à respecter la personne d'autrui, c'est-à-dire plus je cherche à faire qu'autrui puisse décider de lui-même pour lui-même, et plus je cherche un idéal de la personne qui correspond à tout... sauf à un malade. Un malade, c'est-à-dire quelqu'un dont la conscience de soi est toujours troublée, en crise, et à ce titre fragilisée – même dans le cas où ses facultés ne sont pas altérées. En bref, plus je cherche à respecter la personne impersonnelle d'autrui, moins je rencontre cet autre singulier qu'est le malade.

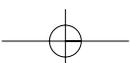
(b) Médecin et malade, en tant que médecin et malade (car même lorsque le médecin n'est pas engagé dans une relation thérapeutique avec le patient, c'est néanmoins comme médecin qu'il cherche à recueillir son consentement) sont toujours engagés l'un avec l'autre comme deux individus déterminés par leurs situations. Le malade, parce qu'il est malade, est toujours en situation d'*hétéronomie* : parce que toute maladie fait faire une expérience d'étrangeté à soi-même, de désordre ou de déséquilibre de sa vie affective, active, etc. ; parce que toute maladie met en situation de demander de l'aide, et donc de s'en remettre à celui qui l'octroie. Il n'est donc pas illusoire de chercher à recueillir le consentement éclairé du patient à la seule condition que soit posé au principe d'un tel recueillement, non le respect du patient dans son autonomie, mais bien plutôt le respect de

Les paradoxes du consentement éclairé

son hétéronomie. On ne peut sortir du cercle examiné plus haut : « plus je m'informe, moi patient, moins je suis libre », qu'à la condition de la sollicitude : « plus je l'informe, moi médecin, plus je m'engage à aider celui auquel je m'adresse », ou encore : « plus je cherche à respecter, moi médecin, la liberté du patient dont je sollicite l'accord, plus je suis dépositaire de sa liberté », autrement dit « plus c'est à moi d'être libre pour lui, responsable pour lui ». Parce que le patient ne reçoit jamais une information qu'il traiterait en toute indifférence, à la manière d'un ordinateur, parce que sa compréhension de l'information ne dépend pas foncièrement du programme qui lui permettrait un peu, beaucoup ou pas du tout d'accéder à ce que lui dit le médecin, mais bien plutôt parce qu'elle dépend de la situation de réception qui est la sienne, il convient que le médecin délivre l'information avec toute la responsabilité déontologique qui lui est propre. Autrement dit, qu'il n'abdique pas sa responsabilité mais qu'il la renforce en raison de la dépendance du malade que sa démarche accroît.

Le consentement éclairé du patient n'est possible qu'à la condition que sa responsabilité soit assumée par la responsabilité du médecin *pour* le patient (à la manière dont un parent peut être dit responsable pour le patient). Alors seulement se justifie la recherche d'un consentement, au sens propre du mot, qui admet toutes les variations induites par les relations réelles du médecin et du malade et toutes les ambiguïtés des rapports entre deux libertés. La sollicitation du patient lors du recueil de son consentement trouve son sens éthique dans la sollicitude du médecin pour le patient, et même accroît cette sollicitude.

Isabelle Olivo-Pondron, née en 1963. Mariée, deux enfants. Enseigne la philosophie en IUFM.



Communio, n° XXVII, 1 – janvier-février 2002

Claudie LAVAUD

Pierre, cardinal Eyt

LE 15 juin 2001 le peuple des fidèles du diocèse de Gironde a accompagné dans la prière son évêque, Pierre, cardinal Eyt, archevêque de Bordeaux, évêque de Bazas, vers sa rencontre définitive du Dieu Vivant.

Communio avait depuis toujours avec le père Eyt des liens d'amitié et de dialogue fraternel, et c'est ici tout particulièrement le lieu d'évoquer le cheminement de pensée et d'action d'un prêtre et d'un théologien qui n'a jamais séparé le travail des concepts, la fidélité à la tradition, l'intérêt pour les mouvements d'idées nouvelles, et le souci des conjonctures complexes et parfois douloureuses de l'histoire présente.

Né le 4 juin 1934 à Laruns, dans les Pyrénées, Pierre Eyt après sa scolarité à Laruns, Oloron Sainte Marie, puis au Lycée Montaigne de Bordeaux, s'engage dans des études supérieures de Droit à Pau avant d'entrer au séminaire de Bayonne (en 1954), puis à l'Institut catholique de Toulouse (1955).

Les études de droit renforcent sa conviction de l'importance de la loi, des institutions, du lien du devoir-être et de l'être, mais aussi invitent à prendre en considération la souplesse de l'expérience, la variété des perspectives, jurisprudence, ce qui demeurera un souci constant (voir *Entretien avec Paul Meunier*, éditions Mollat, 1997, p. 45) : il garde de cette période un intérêt passionné pour ce qui touche aux formes et aux structures de toute société, l'Église y compris ; il trouve ensuite dans l'œuvre de Newman confirmation

SIGNETS

 Claudie Lavaud

de ce goût pour les réalités sociales souples, qui se plient toujours à de nouvelles situations, et pour la constance d'une affirmation unique à travers la diversité des expressions.

Interrompant le cursus universitaire, vient l'épisode du service militaire : appelé en 1956, il est envoyé en Algérie de 1957 à 1959, puis achève sa formation à la Faculté catholique de Toulouse, et reçoit l'ordination sacerdotale le 29 juin 1961.

La méthode qu'il forge au cours de ces années d'étude et qui restera dans tous les aspects de son ministère peut être résumée par l'actualisation des discours à partir de la reconfiguration des problèmes : l'avant-propos de la thèse de théologie, soutenue à Rome en 1967, sur l'œuvre d'un dominicain du XVI^e siècle lié à l'école de Salamanque (*Structure et Exercice de la Doctrina sacra* d'après Dominique Soto [1495-1560] – *Contribution à l'étude de la tradition thomiste au XVI^e siècle*), souligne que ce théologien paraît représenter de manière privilégiée l'effort des théologiens catholiques contemporains du concile de Trente pour établir en fonction de la conjoncture et de la problématique nouvelle une réponse d'ensemble aux questions posées par la Réforme... Les deux notions figurant en titre de la thèse : *Structure* et *Exercice*, constituent ainsi deux axes méthodologiques qui tracent tout un programme d'approche des réalités, et que l'on peut parfaitement retrouver comme grille d'analyse du travail théologique et pastoral de monseigneur Eyt tant dans ses fonctions universitaires à Toulouse et à Paris qu'à la Commission théologique internationale (où il entre en 1980) et enfin dans son ministère à Bordeaux : un travail de mise à jour des concepts et de confrontation des discours, et un travail de mise en œuvre des structures et des institutions.

Le concile Vatican II est un paradigme de ce double travail et marque un tournant dans la vie de l'Église. Pierre Eyt est alors à Rome, à Saint Louis des Français, il y rencontre le futur cardinal Veillot, Mgr Blanchet, recteur de l'Institut catholique de Paris, mais aussi le Père de Lubac, le théologien Karl Rahner, et se passionne pour la rencontre de l'Église et des sciences, et des nouveaux courants philosophiques. Il y noue aussi une amitié solide avec Claude Dagens, chercheur à l'École de Rome à la même époque, et qui devait quitter ensuite la carrière universitaire pour suivre les traces de son aîné dans le sacerdoce puis l'épiscopat.

Vient alors l'expérience de l'enseignement : son évêque, le futur cardinal Gouyon, lui laisse la possibilité de continuer son travail théologique en quittant le diocèse de Bayonne en 1967 pour devenir

Pierre, cardinal Eyt

assistant à l'Institut catholique de Toulouse ; l'institution, témoigne-t-il, donnait alors un statut au prêtre intellectuel, qui lui permit de ne pas connaître d'effondrement du milieu porteur comme en ont vécu les prêtres de terrain dans les années 70, confrontés à la baisse de la pratique religieuse, d'où il tira, devenu évêque, la leçon qu'il devait écouter beaucoup et patiemment la recherche des jeunes prêtres en quête de références solides, tout en leur disant qu'ils ne pourront honorer ces références qu'avec la souplesse de l'expérience (*Entretien avec Paul Meunier*, p. 21). Seule l'Église est catholique, nous devons sortir chacun de notre singularité pour devenir catholique (cette conviction revenait souvent dans ses interventions pastorales lors des grands ou moins grands rassemblements d'Église, « il est urgent, disait-il souvent, de décroiser, les groupes, les mouvements, les communautés, de sortir de nos préventions, d'ouvrir un dialogue entre catholiques tout autant qu'entre chrétiens, entre croyants, et entre hommes, simplement »).

Des éléments nouveaux importants interviennent dans le parcours intellectuel du père Eyt à partir de mai 68 : la découverte de l'œuvre de Peter Berger au cours d'une année passée aux États-Unis, mais aussi la création du groupe international *Communio*, sous l'impulsion de Hans Urs von Balthasar, J. Ratzinger, K. Lehman, W. Kasper, relayé en France par une équipe diversifiée intégrant parmi des catholiques déjà engagés dans de précédentes expériences d'apostolat ou de débat militant, comme le professeur Jean Mesnard ou le philosophe Claude Bruaire, la génération montante (Cl. Dagens, J.-L. Marion, R. Brague, J. Duchesne, J.-R. Armogathe).

Vice-recteur (1972-1975), puis recteur (1975) de l'Institut catholique de Toulouse, il devient recteur de l'Institut catholique de Paris en 1981, et président de l'Union des établissements catholiques d'enseignement supérieur, fonctions qui l'amènent à travailler en relation avec le cardinal Lustiger, et à rencontrer les hommes dont les décisions influent sur la vie des institutions civiles comme l'Université, et en particulier de cet Institut catholique situé à la croisée des projets intellectuels de notre temps et de la pensée vivante de la communauté croyante, ferment d'inculturation de la foi dans la société humaine.

Nommé archevêque coadjuteur auprès du père Maziers, par qui il est ordonné évêque le 28 septembre 1986 à la cathédrale Saint-André, il devient le 88^e archevêque de Bordeaux le 1^{er} juin 1989, (il sera créé cardinal en 1994). Il savait bien sûr qu'il était attendu au pied du mur, comme un intellectuel qui n'avait pas encore fait ses

SIGNETS **Claudie Lavaud**

preuves de pasteur ; mais il trouva auprès du père Maziers, dont la profondeur spirituelle donnait à la tâche pastorale une dimension exceptionnelle de vérité et de charité, un guide et un ami qui sut lui donner sa juste place et lui tracer l'exemple vivant d'un infini respect des autres, et d'une extrême attention aux pauvres.

À son ministère girondin, il ajoute des responsabilités nationales dans le collège épiscopal français, et des responsabilités romaines : il est notamment secrétaire du Synode des évêques à Rome en 1987, délégué de l'épiscopat français à l'Assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Europe en 1991, et il est membre de la Congrégation pour la doctrine de la foi à partir de 1994.

Ce récit des grandes étapes de la formation et de l'expérience du ministère laisse nettement se dégager les traits majeurs de la méthode intellectuelle et de l'approche du réel, qui était celle du père Eyt :

Il s'agit tout d'abord d'un travail critique et distancé, selon ses propres paroles (*Entretien...*, p. 44), y compris à l'égard de la critique elle-même, contre l'influence non critiquée des sciences humaines : ainsi en témoigne la conclusion de l'article de mai 1974 (*Nouvelle Revue Théologique*) intitulé *La théologie et la mort de l'homme*, où l'on trouve déjà le mouvement qui marquera aussi l'approche de la constitution conciliaire *Gaudium et Spes*, longuement analysée dans *L'avenir de l'homme* (Desclée, coll. « L'héritage du concile », 1986).

L'antihumanisme contemporain, faisant suite à une période d'anthropocentrisme qui triomphait de toute soumission au transcendant et proclamait l'autonomie de l'homme, est peut-être une chance pour la théologie, en même temps qu'un défi ; en effet l'autonomie faisant fond sur la bonté naturelle de l'homme et de la création a pour contrepartie la volonté de s'autofonder : l'homme libre prend la place de Dieu ; or avec les maîtres du soupçon, l'homme n'est plus au centre du système du réel, il n'est plus cette référence dont la possession indiscutée et tranquille apparaissait comme le bien commun universel et incontesté des théologies, des philosophies, et, croyait-on, des sciences de l'homme (*art. cit.*, p. 482, et ici déjà une référence à *Gaudium et Spes...*).

Libération de l'homme et salut en Jésus-Christ, ou plutôt salut en Jésus-Christ, libération de l'homme (p. 488) : cette formule définit clairement la responsabilité spécifique de la théologie, son principe de compétence qui est l'Évangile, salut des hommes, permet de renvoyer dos à dos l'anthropocentrisme et la théologie de la mort de l'homme ; la sécularisation trouve ici son vrai sens, de critique à soumettre elle-même au principe critique (p. 487) : les courants anti-

Pierre, cardinal Eyt

humanistes peuvent nous stimuler dans l'effort de reprendre précisément la question de la transcendance (p. 486). Dans la période des années 60, la situation a changé, l'anthropocentrisme a laissé la place à un antihumanisme et pourtant il est impossible d'évacuer l'homme et la subjectivité, d'où la question qui demeure pour la théologie, une raison supplémentaire d'attestation et de combat (p. 484).

On retrouve la même approche dans *Gaudium et Spes*, et c'est peut-être là l'ultime analyse que l'on peut en faire : ce texte se situe en référence à une théologie humaniste empreinte de confiance, et d'optimisme, en 1986 l'ouvrage d'analyse de la collection *L'héritage du concile* rédigé par Pierre Eyt se termine sur une hésitation (pp. 230-233) : [...] *Gaudium et Spes* laisse percer une sorte de vision idéaliste sur la capacité de transformation des sociétés et des groupes, sur les relations entre l'Église et son environnement, comme si le monde était lui-même à l'affût de l'Église et en attente du dialogue qu'elle va lui proposer ! On peut en effet se poser la question. mais, ajoute aussitôt l'auteur, ce serait oublier l'unité et la cohérence de l'œuvre conciliaire, qui ne saurait être morcelée, et le pape Paul VI dans l'encyclique *Ecclesiam suam* (1964 ; n^{os} 90-91) rappelle que l'irénisme et le syncrétisme sont, au fond, des formes de scepticisme envers la force et le contenu de la parole de Dieu que nous voulons prêcher : et Pierre Eyt de conclure : « Comme on l'a constaté tout au long de nos chapitres, ces deux textes contemporains ne peuvent être, en aucune façon, dissociés » (p. 232).

Dans l'article sur la révolution dans *Communio* (mai-août 1989, XIV, 3-4, pp. 115-130), on trouvera la même référence aux théologies de la libération, le problème est toujours de savoir si l'homme, appelé à l'autonomie, peut la conquérir par sa seule décision, ou s'il doit l'accueillir comme une grâce, dans la mouvance de l'Esprit qui conduit à la vérité tout entière, en la personne du Christ, image parfaite du Dieu invisible, et révélation de son dessein éternel sur l'homme.

Ce qui est vrai de l'anthropologie philosophique, l'est donc aussi de la philosophie de l'histoire, de la politique, et du droit, mais s'appuie finalement sur une cosmologie et même une ontologie et c'est certainement l'article de 1986 pour la Commission théologique internationale qui en donne le sens ultime (*Documentation catholique*, mai 1986, pp. 472-478). Analysant les différentes raisons qui ont conduit à la désaffection pour le thème de la création, au profit de la théologie de l'Alliance et du Salut, et de la christologie, Pierre Eyt concentre la réflexion sur le difficile rapport du monde et de la création : le concept de séparation, pensé à partir du laisser-être de

SIGNETS _____ **Claudie Lavaud**

Dieu dans son geste créateur, ne peut suffire à définir l'autonomie du monde ; l'on ne peut se contenter de la différence originaire entre Dieu et la création pour autoriser la revendication d'une autonomie du monde qui prétendrait accomplir la création par l'autoposition exclusive de l'homme. Penser l'autonomie de l'homme créé, c'est d'abord reconnaître le don premier de la création, la différence bénie de Dieu qui suscite des existants séparés de lui. Mais il y a une mauvaise différence du créé avec Dieu, celle de la revendication mondaine de l'oubli et du refus de Dieu : le monde s'interpose toujours entre Dieu et sa création, [...] ce qui a été voulu autre que Dieu devient le champ où l'homme prétend devenir un autre Dieu. Le mot monde a comme on sait deux sens, d'une part celui que privilégie *Gaudium et Spes*, d'environnement naturel de l'homme, sens quasi équivalent à celui de création (comme effet ou résultat de la puissance créatrice), et d'autre part le sens, qui n'est toutefois pas absent du texte conciliaire, de champ de l'histoire humaine traversé par des tensions et des conflits, habité par la volonté de domination et d'autoproclamation de la puissance humaine, le sens johannique du monde où règne le diviseur. Tout le problème, non seulement pour la théologie fondamentale, mais pour la théologie pastorale, est de savoir discerner à travers le monde la création dans sa vérité première, de faire confiance à l'aspiration de la créature vers son créateur, manifestée dans la médiation parfois bien obscure des œuvres du monde, qu'il ne faut pas avoir peur de critiquer.

On peut encore trouver un écho de cette problématique de la différence et de la continuité, ou de la bonne et de la mauvaise différence, dans l'examen critique des principes majeurs de notre expérience politique, notamment celui d'un relativisme éthique confondant tout dans la même indifférence (la mauvaise conception de la tolérance) ne dégageant plus aucun repère, et lié à une fausse conception de la démocratie, qui est un de nos déficits majeurs... (présentation de *Evangelium vitae*, p. XI, Centurion, 1995)

Dans le même sens encore la considération respectueuse et sincère pour les religions du monde ne peut donc se confondre avec la mentalité indifférentiste qui peut porter à penser que toutes les religions se valent (présentation de *Dominus Jesus*, p. X, Éditions du Cerf, 2000) ; or au-delà du dialogue avec les autres religions (p. IV) il s'agit pourtant de se recentrer sur le Verbe incarné (p. V) ; Église et Royaume sont dans un rapport de distinction sans séparation (on retrouve ici la discontinuité dans la continuité que l'on trouvait dans la réflexion sur la création).

Pierre, cardinal Eyt

Les préoccupations du ministère épiscopal portent la marque du même principe d'équilibre : le souci du terrain et de la réflexion fondamentale, des hommes et des institutions, les contacts avec toutes les strates et les dimensions de la vie sociale, les Kurdes (dont il alla en 1991 soutenir le groupe en grève de la faim pour réclamer l'asile politique), mais aussi l'Académie des Sciences, Arts et Belles Lettres (où, élu en 1990 au fauteuil du philosophe Joseph Moreau, il prononça pour son discours d'intronisation une magnifique méditation sur le tableau de Goya, *Les songes de la raison engendrent des monstres*), mais encore les acteurs et les responsables politiques de la vie de la cité, les confréries de la vigne et du vin. Le Synode diocésain fut porteur des mêmes convictions et des mêmes tensions, entre action catholique et renouveau charismatique, entre les écoles exégétiques, ou les tendances diverses de la catéchèse, cherchant toujours, sans prétendre pouvoir toujours y parvenir, le compromis sans la compromission, et le décloisonnement des communautés et des mouvements. Conviction affirmée sans trêve, jusqu'à l'escarmouche avec le cardinal Ratzinger sur un nouvel équilibre entre foi et raison. Contre son supérieur à la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le cardinal Eyt estimait (*La Croix*, 9 décembre 1999) que les problèmes institutionnels n'étaient nullement secondaires mais au contraire intervenaient comme un élément important de l'articulation entre la vérité révélée à la foi, et assumée en raison ; il entendait par problèmes institutionnels (peut-être y avait-il là un certain décalage avec ce que ce terme recouvrait dans le discours du père Ratzinger) les problèmes juridiques qui se posent à la conscience contemporaine à partir d'une évolution des situations et des mentalités, et il citait alors l'énumération faite par le cardinal Martini au Synode pour l'Europe (*La Croix*, 11 octobre 1999) : place des femmes dans la société et dans l'Église, participation des laïcs à certaines responsabilités ministérielles, sexualité, discipline du mariage, pratique pénitentielle, rapports avec les églises sœurs de l'orthodoxie, besoin de ranimer l'espérance œcuménique, rapport entre démocratie et valeurs, rapport entre loi civile et loi morale. Il constatait alors que le dialogue sur les points fondamentaux de la raison théologique pouvait marquer le pas dès qu'il s'agissait d'avancer vers des conséquences pratiques, faute d'introduire la médiation d'une raison juridique et institutionnelle entre la raison et la foi d'un côté, et les raisons modernes de l'entendement, la rationalité des Lumières, d'autre part. La même conclusion semblait se dégager du dernier chapitre de *L'avenir de l'homme*, montrant

SIGNETS

 Claudie Lavaud

l'écart qui ne tarda pas à se creuser entre le contenu objectif de la constitution pastorale *Gaudium et Spes* et les illusions suscitées par l'effet d'annonce de certaines formules trop vite retirées de leur contexte et résumées à des mots clés comme dialogue, signes des temps, ouverture au monde, importance du collectif, etc. Ici aussi il pouvait sembler que le langage de la raison restait trop formel et programmatique, et que le passage à la rationalité juridique et institutionnelle, pour reprendre les termes du débat de 1999, ne s'exprimait pas dans un langage suffisamment clair, et ne correspondait pas aux attentes que certaines présentations trop sommaires du concile avaient laissé germer sur des malentendus (comme on l'a vu avec l'incompréhension de bien des catholiques lors de la parution de l'encyclique *Humanae Vitae* en juillet 1968) : en effet, suggérait à l'époque le père Eyt, tout signe des temps n'est pas signe de Dieu : il faut démasquer le monde et discerner sa stratégie et sa ruse ; pourtant le créé, à travers le monde, reste marqué pour la possibilité de l'alliance ; ainsi l'analytique de la situation dans le monde ne saurait tenir lieu de théologie de la création, mais il faut pourtant construire la critique du monde au nom de la Création, sans quoi Dieu sera mesuré lui-même par le monde ; retrouver la création à travers le monde constitue l'axe de la responsabilité du chrétien (conclusion de *La théologie du monde a-t-elle fait oublier la création ?*, Documentation catholique, 4 mai 1986, p. 478).

L'on voit donc bien se tracer au long de l'existence du cardinal Pierre Eyt un fil conducteur très net qui tisse l'unité de ses intérêts premiers, de sa formation puis de sa recherche personnelle, tant au plan intellectuel que théologique et spirituel, un fil qui relie dans une cohérence intérieure les fonctions universitaires assumées aux Instituts catholiques de Toulouse puis de Paris, et le ministère épiscopal de l'archevêque de Bordeaux. Cette unité dans la complexité voire le contraste, qui était celle d'un homme profondément enraciné et en même temps extrêmement ouvert à la diversité des courants de pensée, trouvait son centre, sa force, et son but final, dans le Christ Seigneur : l'espérance ecclésiale ose affirmer que la personne singulière de Pierre Eyt trouve en Lui désormais son accomplissement.

Claudie Lavaud, mariée, quatre enfants, professeur à l'UFR de philosophie de l'Université Michel-de-Montaigne – Bordeaux-III. Enseigne la philosophie au Séminaire inter-diocésain de Bordeaux. Dernière publication : *Le tiers retrouvé : pour une logique de l'altérité*, Presses universitaires de Bordeaux, ainsi que de nombreux articles.

Prochain numéro : mars-avril 2002

Les mystères de Jésus

mai-juin 2002 : Mémoire et réconciliation

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 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)

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.

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 (Rennes), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Marie-Christine Gillet-Challiol, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Strasbourg), 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 Hureau, 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, Krscanska 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, Libertador 17115, AR-1641 San Isidro.

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 : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

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

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica

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

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Dolničarjeva, 4, SLO-1000 Ljubljana.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

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

UKRAINIEN : Ukraine Communio

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

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

Collection COMMUNIO-FAYARD

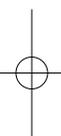
encore disponibles

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



Dépôt légal : février 2002 – N° de CPPAP : 57057 – N° ISBN : 2-907212-90-7–
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 : 5391.

